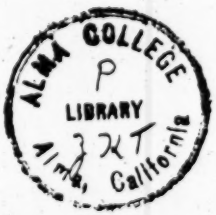
Zeitschrift

für

katholische Theologie

Herausgegeben
von der Theologischen Fakultät
der Universität Innsbruck

Siebenundfünfzigster Band
1933



Innsbruck ★ Druck und Verlag von Felizian Rauch

28971

Mit oberhirtlicher Druckerlaubnis und Erlaubnis der Ordensobern.

Inhaltsverzeichnis

Abhandlungen

Seite

J. B. Lotz, Wertphilosophie und Wertpädagogik 1
J. Schuster, Von den ethischen Prinzipien 44
J. Kraus, Die Stellung des Oxforder Dominikanerlehrers Crathorn zu Thomas von Aquin 66
F. Lakner, Kleutgen und die kirchliche Wissenschaft Deutschlands im 19. Jahrhundert 161
A. Landgraf, Die Gnadenökonomie des Alten Bundes nach der Lehre der Frühscholastik 215
P. Browe, Die Pflichtbeichte im Mittelalter 335
B. Jansen, Deutsche Jesuiten-Philosophen des 18. Jahrhunderts in ihrer Stellung zur neuzeitlichen Naturauffassung 384
A. Mitterer, Mann und Weib nach dem biologischen Weltbild des hl. Thomas und dem der Gegenwart 491
J. B. Lotz, Sein und Wert 557

Kleinere Beiträge

K. Prümm, Neue Wege einer Ursprungsdeutung antiker Mysterien 89. 254
E. Peterson, Irrige Zuweisungen asketischer Texte 271
L. Fuetscher, Das Gesetz der Ursache 411
O. Bardenhewer, Ein neuer Prediger des kirchlichen Altertums 426
H. Rahner, Fürstabt Martin Gerbert und die Jesuiten 438
F. Pelster, Eine Handschrift mit Predigten des Richard Fishacre O. P. und anderer Oxforder Lehrer 614

Rezensionen

J. Pascher, Ἡ βασιλικὴ ὁδός (H. Rahner) 103
G. Thörnell, Pastoralbrevens Äkthet (P. Gächter) 109
P. Galtier, L'Église et la remission des péchés aux premiers siècles (J. Stufler) 111

Seite

K. Frör, Evangelisches Denken und Katholizismus (F. Schlagenhaufen) 116
H. Lietzmann, Geschichte der alten Kirche I (P. Gächter) 275
J. Kroll, Gott und Hölle (F. Schlagenhaufen) 283
J. Hoh, Die kirchliche Buße im II. Jahrhundert (J. Stufler) 285
D. Garcia, De rebus metaphysice perfectis (F. Mitzka) 290
K. Schlütz, Isaias 11,2 (J. Linder) 443
F. Guntermann, Die Eschatologie des hl. Paulus (P. Gächter) 445
P. Descoqs, Praelectiones theologiae naturalis I (L. Fuetscher) 454
L. Faulhaber, Einsicht und Glaube (F. Schlagenhaufen) 618
A. M. Knoll, Der Zins in der Scholastik (A. Schmitt) 623
U. Holzmeister, Chronologia vitae Christi (Selbstanzeige) 625

Neuerscheinungen

Philosophie 118. 458
Altes Testament 296
Neues Testament 302
Religionswissenschaft und Fundamentaltheologie 133
Dogmatik und Dogmengeschichte 311. 627
Moral- und Pastoraltheologie 318
Kirchenrecht 142
Kirchengeschichte 638
Liturgik 467
Aszetik und Mystik 151. 481
Homiletik 476
Pädagogik und Katechetik 650
Allgemeines 328
Mitteilungen 662
Register 663
Literarischer Anzeiger 1* 9* 19* 27*

Wertphilosophie und Wertpädagogik

Von **Johannes Bapt. Lotz S. J.** — Innsbruck

Die Pädagogik der Gegenwart steht im Zeichen des Wertgedankens. Katholische Autoren sind von ihm kaum weniger erfaßt als akatholische. Für den Kenner des neueren pädagogischen Schrifttums bedarf diese Behauptung keiner weiteren Erhärtung. Trotzdem werden einige Hinweise von Nutzen sein.

Kurz und schlagend zeichnet Göttler die augenblickliche Lage: „Heute flutet und flimmert es nur so von pädagogischen Werten und von Wertpädagogik“[1]). In demselben Sinne bemerkt Grunwald: „Fast durchweg sind die pädagogischen Werke der Gegenwart, die das System oder Kernfragen der Pädagogik behandeln, axiologisch eingestellt“[2]). Symptomatisch ist es in dieser Hinsicht, daß in dem großen „Handbuch der Erziehungswissenschaft“ ein eigener Band (der 1. Band des II. Teiles) der „Philosophie der Werte“ gewidmet wurde[3]). Auf einem beigelegten Blatt begründen die Herausgeber eine derartige Stoffwahl: „Die pädagogische Erörterung ist allenthalben von Gedankengängen durchsetzt, die von dem Phänomen des Wertes ausgehen.“ Die Bedeutung der Wertfragen geht schließlich daraus hervor, daß sie auf der pädagogischen Tagung des Vereins für christliche Erziehungswissenschaft, die im Jahre 1928 in München stattfand, allen andern vorangestellt wurden. „Wertphilosophie, Wertpsychologie und Wertpädagogik, das war der erste Problemkreis, der zur Erörterung stand“, heißt es in einem Bericht von Franz Weigl[4]). Die beiden ersten Referate dienten der Klärung dieses Gebietes; J. Geyser sprach über „Letzte Fragen der Philosophie der Werte“, Th. Henner (Würzburg) behandelte „Die philosophische Wertlehre und die Wertordnung des Christentums als Grundlage pädagogischen Denkens“[5]). Ähn-

[1]) J. Göttler, Bildung, Bildungsgut und Bildungswert: 18. Jahrbuch des Vereins für christl. Erziehungswissenschaft, München 1928, 159.

[2]) G. Grunwald, Gegenwartspädagogik: Lexikon der Pädagogik der Gegenwart I, Freiburg 1930, Sp. 885.

[3]) S. Behn, Philosophie der Werte, München 1930.

[4]) Pharus 19, II (1928) 420.

[5]) Beide abgedruckt im 19. Jahrbuch des Vereins für christl. Erziehungswissenschaft, Amberg 1929.

liches gilt vom zweiten katechetischen Kongreß, der in demselben Jahre und am gleichen Orte tagte. Wieder beschäftigten sich zwei Referate mit den Wertproblemen; J. Lindworskys Thema war: „Wertlehre und Religionspädagogik", das von H. Kautz: „Der wertpädagogische Religionsunterricht"[6]). — Diese wenigen Andeutungen bestätigen den Satz Grunwalds: „Jedenfalls spielt der . . . Wertbegriff heute in der Pädagogik eine große Rolle"[7]). Wie zu erwarten ist, hat sich ihm eine reiche Literatur zugewandt; Kammel hat sie, wenigstens bis 1927, sorgfältig zusammengestellt[8]).

Ohne Zweifel kann der Wertgedanke, organisch eingebaut, die Pädagogik gewaltig fördern. Freilich muß er zuvor durch eine gesunde Philosophie hinreichend geklärt und gefestigt sein, sonst erwächst daraus der Pädagogik eine ernste Gefahr. Das hat sich in unseren Tagen gezeigt. Eine Wertforschung, die meist auf mehr oder minder ungesunden philosophischen Grundlagen ruht, hat die Pädagogik vielfach in ihre eigene Verworrenheit hineingezogen.

In der oben genannten Beilage zu Behns Wertphilosophie heben das die Herausgeber des Handbuches deutlich hervor: „Noch ist aber der Ansatz hiefür so verschieden, die Deutung des Begriffes so widersprechend oder doch so undurchsichtig, daß gerade das Reden vom Wert eine starke Unsicherheit in die pädagogische Theorie gebracht hat." Grunwald spricht von dem „freilich noch recht wenig einheitlich gebrauchten Wertbegriff"[9]). Mit Recht konnte Göttler auf dem erwähnten katechetischen Kongreß die Wert-Diskussion folgendermaßen schließen: „. . . Ich glaube allerdings, daß wir in grundlegenden Fragen noch weit auseinandergehen und uns erst zusammenfinden müssen, besonders auch in der Grundfrage: Wie verhält sich Wissen und religiöser Wert?"[10])

Was Göttler für den religiösen Wert im besonderen aufzeigt, ist die fundamentale Aporie, welche alle Wertgebiete durchzieht. Wie verhalten sich Wissen und Wert? Diese von der Erkenntnis her gesehene Fassung birgt als ihren innersten Kern eine vom Sein her kommende, ontologische Problemstellung in sich: Wie verhalten sich Sein und Wert? Damit ist ein, vielleicht sogar der Zentralpunkt aller Kontroversen getroffen.

Das geht rein äußerlich schon daraus hervor, daß gerade hierüber mehrere Monographien veröffentlicht wurden. Neben dem Werke von Bruno Bauch[11]) führen wir die Arbeit von Erich Jaensch an[12]). Über den ethischen Wert im beson-

[6]) Vgl. Zweiter katechetischer Kongreß, München 1928, herausgegeben von K. Schrems, Donauwörth 1928.

[7]) Lexikon d. Päd. d. Geg. I, 885.

[8]) W. Kammel, Einführung in die pädagogische Wertlehre, Paderborn 1927.

[9]) Lexikon d. Päd. d. Geg. I, 885.

[10]) A. a. O. 68.

[11]) B. Bauch, Wahrheit, Wert und Wirklichkeit, Leipzig 1923.

[12]) E. Jaensch, Wirklichkeit und Wert in der Philosophie und Kultur der Neuzeit, Berlin 1929.

deren schrieb Aurel Kolnai[13]). Behns ideengeschichtlich angelegte Studie gehört ebenfalls hierher[14]). Der Lehre des hl. Thomas geht Pieper nach[15]).

Aus der Sache selbst kann sich die Tragweite der Frage voll und ganz erst im Laufe der Untersuchung enthüllen. Immerhin mögen einige verdeutlichende Umschreibungen schon hier Platz finden. Ist der Wert dem Sein übergeordnet, oder umfaßt umgekehrt das Sein den Wert? Sind Sein und Wert gleich ursprüngliche, heterogene Gebilde, oder wurzelt der Wert letztlich im Sein? Gibt es überhaupt objektive Werte, oder sind sie wesentlich subjektiv? — Diesen Alternativen der Seinsordnung entsprechen analoge im Bereich der Erkenntnis. Sind Seinserkennen und Werterfassen radikal verschiedene Funktionen, oder eignet ihnen eine letzte Homogeneität? Ist der Wert nur erlebbar, so daß neben der rationalen, wertblinden Verstandestätigkeit ein irrationales Wertfühlen steht, oder durchdringt das Licht des Logos alles, auch das Reich der Werte?

Daß die skizzierte Problematik für die Pädagogik bedeutsam ist, mögen einige Hinweise veranschaulichen.

Der vom Sein abgespaltene Wert verliert leicht seine rationale Struktur, ist deshalb erkenntnismäßiger Verankerung nicht mehr zugänglich. Der Erzieher muß also das Werterleben als unableitbares Urphänomen anstreben. Wo aber nicht klare Einsichten zugrunde liegen, da kommt verschwommener Subjektivismus nur allzu nahe, da läßt die Tiefe und Dauerhaftigkeit der Motivierung sicher zu wünschen übrig[16]).

Hierzu kommt ein Weiteres. Schwindet die übergreifende Einheit des Seins, so zerfallen folgerichtig die Werte unter sich; insbesondere büßt das Sittliche fast notwendig seine alldurchformende Rolle ein. Damit wird im besten Falle das christliche Ideal des sittlich-religiösen Charakters durch das humanistisch-heidnische des allseitig entfalteten Edelmenschen verdrängt. Meist wirkt sich jedoch die Vielheit der Werte in einer entsprechenden Zersplitterung des geistigen Lebens aus. Ein nur äußerlich zusammengefaßtes Bündel von Erziehungszielen und Erziehungssphären, die im Grunde autonom nebeneinander stehen, löst das seiner Natur nach einheitliche erzieherische Tun in eine Reihe von innerlich unabhängigen Teilfunktionen auf; je mehr der Mensch im einzelnen gebildet wird, desto weniger wird er als Ganzheit durchformt. — Schließlich trübt die verwirrende Fülle der Werte den Blick für die letztlich einheitliche Struktur der Menschennatur; sie wird in eine Reihe von Typen zerteilt, die, nach Wertprävalenzen geschieden, einen relativistischen Zug nicht verleugnen können.

Angesichts der hier aufscheinenden fundamentalen Fragen ergibt sich für die christliche Erziehungswissenschaft eine dringende

[13]) A. Kolnai, Der ethische Wert und die Wirklichkeit, Freiburg 1927.

[14]) S. Behn, Sein und Sollen, Berlin 1927.

[15]) J. Pieper, Die Wirklichkeit und das Gute nach Thomas von Aquin. 2. Aufl., Münster 1931.

[16]) Vgl. J. Lindworsky, Willensschule, Paderborn 1922.

Aufgabe. Weigl hat sie einmal so formuliert: „Heute gilt es nun, eine klare Stellung zu diesen Strömungen herauszuarbeiten, innerhalb der philosophischen Bewegung den Standpunkt des katholischen Pädagogen festzulegen und so eine Wertpädagogik aufzubauen, die die Wertordnung des Christentums und des Katholizismus als feste Unterlage hat“[17]). Dazu will das Folgende einen bescheidenen Beitrag liefern.

Die wesentliche Verflochtenheit der pädagogischen Fragen mit ihren philosophischen Grundlagen verlangt, daß der Behandlung des pädagogischen Wertproblems eine Einführung in das philosophische Wertproblem vorausgehe (I); erst die Richtungen innerhalb der Wertphilosophie machen die verschiedenen Spielarten der Wertpädagogik verständlich und ermöglichen deren Beurteilung. In die Wertpädagogik selbst suchen wir von drei Seiten einzudringen: von der Problemlage her (II), von den Anforderungen der neueren Willenstheorie aus (III), endlich auf dem Wege der Einzelauseinandersetzung (IV).

I. Einführung in das philosophische Wertproblem[18])

Wie man das Verhältnis von Sein und Wert, das als Kernfrage aufgewiesen wurde, bestimmt, hängt davon ab, was man unter Sein versteht. Nur der metaphysische Seinsbegriff eint Sein und Wert, während überall dort, wo beide getrennt sind, ein positivistischer „Seins“begriff zugrunde liegt. Es ist leicht, diese These durch einen Blick in die Wertphilosophie der Vergangenheit und Gegenwart zu bestätigen[19]).

Bei Thomas von Aquin, dem klassischen Vertreter der Hochscholastik, besteht die innigste Einheit von Sein und Wert, zwischen Seinserkennen und Werterfassen[20]). Gegenstandsbereich und Erkenntnisordnung sind durchgängig homogen, weil sie das alles übersteigende und darum alles umfassende metaphysische Sein

[17]) F. Weigl, Pädagogische Gegenwartsprobleme: Pharus 19, I (1928) 363 f.

[18]) Was hier in zusammenfassender Überschau geboten wird, soll in einer späteren Arbeit im einzelnen unterbaut werden.

[19]) Vgl. hiezu: B. Jansen, Sein, Wahrheit, Wert: Stimmen der Zeit 116 (1929) 376—389; F. J. von Rintelen, Die Bedeutung des philosophischen Wertproblems: Philosophia Perennis II, Regensburg 1930, 927—971; derselbe, Der Wertgedanke in der Europäischen Geistesentwicklung, Teil I: Altertum und Mittelalter (Das philosophische Wertproblem I), Halle 1932.

[20]) Zu Thomas im besonderen vgl.: J. Pieper, Die Wirklichkeit und das Gute nach Thomas von Aquin, Münster 1931; O. Most, Die Ethik Franz Brentanos, Münster 1931, vor allem 87 ff.

durchseelt. Die Wertlehre gipfelt in dem Axiom: *ens et bonum convertuntur*[21]); ein wertfreies Sein und ein seinsfreier Wert sind gleich unmöglich. Der Wert gehört zu jenen Bestimmungen, die nicht von außen in das Sein eingeführt werden, in die sich das Sein vielmehr von innen heraus entfaltet; damit wird die Wertlehre zur Wertmetaphysik[22]). Für ihre Einzelausführung, besonders für die Rangordnung im Wertkosmos, sind metaphysische Wesenheit und metaphysische Teleologie von entscheidender Bedeutung. Die Wesensform ist notwendig zugleich Entelechie, Gesetz nicht nur des Seins, sondern auch des Seinsollens der Dinge.

Der metaphysische Seinsbegriff ist nur der wesenerfassenden Abstraktion zugänglich; mit ihrer Verflüchtigung im Konzeptualismus fällt auch er. An seine Stelle tritt ein anderes „Sein": die rein tatsächliche, von allem Wesensmäßigen, Teleologischen, Werthaften entblößte, von mechanischer Notwendigkeit beherrschte Erfahrungswirklichkeit. Auf diesen Bereich wird das rationale Erkennen beschränkt, während am Übersinnlichen, der Heimat der höchsten Werte, (wenigstens mit Sicherheit) nur noch ein letztlich irrationaler Glaube festhält. Das Moralisch-Gute, das natürlich im bloßen „Sein" nicht verankert sein kann, wird auf das göttliche Wollen zurückgeführt und schrumpft so auf ein leeres Sollen zusammen[23]). Offenbar liegen hier die Ursprünge für die Spaltung von „Sein" und Wert, für die Zuordnung zwischen dem Wertfreien und dem Rationalen, dem Werthaften und dem Irrationalen, und die Wurzel von all dem bildet der positivistische „Seins"begriff.

Rationalismus und Empirismus kommen über die konzeptualistische Denkweise nicht hinaus. Das metaphysische Sein und damit das Übersinnliche entgleitet letzten Endes beiden. Mathematik und Naturwissenschaft, die Wissenschaften des wertfreien „Seins", sind ihnen Vorbild. Deshalb lagen ihnen die Wertfragen fern; soweit es zu ihrer Behandlung kam, neigten sie zur Verflüchtigung des Wertes im „Sein", verkehrten sie Wertbestimmtheit in mechanisches Müssen oder mathematisches Folgen. — Als Reaktionserscheinungen sind verschiedene Gegenströmungen zu verstehen, welche das Metaphysische und Werthafte ins Irrationale flüchteten, um es einerseits den Übergriffen des Rationalen zu entziehen und ihm anderseits ein autonomes Fundament zu geben[24]). — Was der Konzeptualismus anbahnte, prägt sich hier schärfer aus.

---

[21]) Ver. q. 21, a. 2; In Eth. I, lect. 1.

[22]) Ver. q. 1, a. 1.

[23]) H. Heimsoeth, Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters, Berlin 1922, 64—68.

[24]) Vgl. Heimsoeth 318ff.

Alle diese Tendenzen nimmt Kant auf und führt sie zur reflexen, philosophischen Gewißheit[25]). Programmatisch für sein Grundwollen ist das Wort: „Ich mußte das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen"[26]). Letztlich im Banne des Konzeptualismus stehend, beschränkt er die theoretische Vernunft prinzipiell auf die Welt der Phänomene; ihr Bereich ist — nach Kants ausschließlich an der mathematischen Naturwissenschaft gebildetem Wirklichkeitsbegriff[27]) — das unmetaphysische, wertfreie „Sein". Diese Grenzbestimmung soll das Metaphysisch-Werthafte von der nur schädlichen Verquickung mit dem Theoretischen befreien und ihm die Möglichkeit verschaffen, sich in seinem Eigencharakter ungehindert zu entfalten. In der völlig von allem Wissen unabhängigen Urtatsache der praktischen Vernunft, im kategorischen Imperativ und in dem blinden Postulatenglauben ersteht dem Metaphysisch-Werthaften das einzig mögliche Fundament. Damit ist die radikale Spaltung zwischen Sinnlichem und Übersinnlichem, zwischen „Sein" und Wert, zwischen Rationalem und Irrationalem als allein zurecht bestehend wissenschaftlich dargetan[28]).

Darin sieht die neuere Wertphilosophie ihr Grunddogma. Das vom nachkantischen Positivismus bis zum äußersten Extrem entwickelte, wertfreie „Sein" überwindet sie nicht von innen heraus, sondern ergänzt es nur durch ein äußerlich danebengestelltes Reich der Werte[29]).

Die verschiedenen wertphilosophischen Richtungen leiten sich alle, wenigstens mittelbar, von Lotze her[30]). Der angedeutete Dualismus tritt bei ihm klar hervor. Neben der rein mechanistischen Wirklichkeit steht als eine Region für sich das Reich der geltenden Werte. Diese Zweiweltenlehre spiegelt sich in der subjektiven Zweiheit des „seins"erkennenden Verstandes und der wertfühlenden Vernunft wieder. Das Fühlen ist nicht nur ein zuständliches

---

[25]) Vgl. H. Heimsoeth 322 ff.; B. Jansen, Die Religionsphilosophie Kants, Berlin 1929; W. Windelband, Präludien I, Tübingen 1924, 112 ff.; E. Jaensch, a. a. O. verschiedentlich.

[26]) I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, Vorrede zur 2. Aufl. (Werke III, Berlin 1911, 19).

[27]) Vgl. E. Jaensch 79.

[28]) Vgl. die Darlegung von Kants Dualismus bei W. Stern, Wertphilosophie (Person und Sache III), Leipzig 1924, 20 f.

[29]) Zur Darstellung der modernen Wertphilosophie vgl. W. G. Schuwerack, Das Wesen des Wertes und seine Begründung: Phil. Jahrb. 39 (1926) 361—383; 40 (1927) 23—39.

[30]) H. Lotze, Mikrokosmos, Leipzig 1856; daraus hier wichtig: I, 2. Buch, 5. Kap.; II, 5. Buch, 5. Kap.; derselbe, Grundzüge der praktischen Philosophie, 2. Aufl., Leipzig 1884.

Gefühl, ihm scheint vielmehr eine Art von Intentionalität zuzukommen.

Eine gewisse letzte Unausgeglichenheit von Lotzes Wertlehre machte sie als Quelle von Anregungen um so ergiebiger. Dem Geltungsaspekt des Wertes wird die badische Schule folgen. Das Fühlen wird Brentano aufnehmen. Seine Intentionalität wird Scheler herausarbeiten. Die Grazer Schule dagegen wird das subjektivistische Gefühl bis zum Wertpsychologismus weiterführen, um dann schließlich in Meinong zur badischen Geltungslehre umzubiegen.

Zur badischen Schule gehören vor allem Windelband und Rickert[31]). Bei beiden ist die Zweiweltenlehre scharf ausgeprägt. Rickert stellt dem wertfreien Wirklichen das werthafte Unwirkliche gegenüber, das eine frei schwebende Geltungssphäre für sich bildet. Die Einheit von Wirklichkeit und Wert, die Windelband als unlösbares Problem erschien, sucht Rickert im „immanenten Sinn", der die Bezogenheit des wirklichen Aktes auf den unwirklichen Wert darstellt. Freilich gibt er zu, daß man hinter diesem „Weltknoten" noch eine jenseitige Basis im Metaphysischen suchen kann, wo Wirklichkeit und Wert restlos zusammengehen; doch ist das nur ein Glaube. — Der wahre Weltknoten ist das klassische metaphysische Sein, das nicht nur Urgeschiedenes nachträglich verknüpfen soll, sondern die ursprüngliche Einheit der sonst rettungslos auseinanderklaffenden Bereiche ausmacht[32]).

Was die Auffassung der Werte angeht, ist Spranger mit Rickert eines Sinnes[33]). Doch teilt er nicht die schroffe Trennung zwischen Wirklichkeit und Gelten. Die Werte sind dem historischen Prozeß des Geisteslebens immanent; deshalb ist von einer Typologie des Wertbewußtseins auszugehen. — Sprangers Einheit dringt nicht tief genug; die Werte erwachsen nicht ursprünglich aus dem Sein, sondern werden erst nachträglich durch das Bewußtsein in die Wirklichkeit eingeführt und haften darum am „Sein". Da so

---

[31]) W. Windelband, Einleitung in die Philosophie, Tübingen 1924; derselbe, Präludien, Tübingen 1914; H. Rickert, System der Philosophie I, Tübingen 1921; außer verschiedenen anderen Werken und einer Reihe von Artikeln im Logos neuestens: Thesen zum System der Philosophie: Logos 21 (1932) 97–102; an Literatur sei genannt J. Fischer, Die Philosophie der Werte bei W. Windelband und H. Rickert (Beiträge zur Gesch. der Phil. des Mittelalters, Supplementband), Münster 1913, 449–466.

[32]) Auf den der badischen Schule nahestehenden Al. Müller kann hier nicht näher eingegangen werden.

[33]) E. Spranger, Rickerts System: Logos 12 (1923/24) 183—198; derselbe, Lebensformen. Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit. 5. Aufl., Halle 1925.

das Wesenhafte fehlt, kann auch ein letzter Relativismus nicht überwunden werden.

Lotzes emotionales Element trägt Brentano weiter[34]). Seine Wertlehre, die er nur am Ethischen entwickelt, gipfelt in dem Begriff der „als richtig charakterisierten Liebe"; durch die Beziehung zu ihr wird einzig und letztlich das Gute konstituiert. Es wird also — trotz gewisser metaphysischer Voraussetzungen — nicht auf das Sein zurückgeführt und kann deshalb auch nicht rational erkannt werden. In Brentanos Spätlehre nähert sich diese Auffassung dem Positivismus und Psychologismus.

Einseitig subjektivistisch bildet das Emotionale die Grazer Schule fort, zumal ihr Haupt A. von Meinong in seiner Frühzeit[35]). Damals setzte er den Wert mehr oder minder mit dem subjektiven Werterlebnis gleich und kam so zu einem Wertrelativismus und -psychologismus, der sich mit dem Irrationalismus verband. Irrational bleibt freilich auch die neue Theorie der „emotionalen Präsentation", die autonom neben dem rationalen Seinserfassen steht. Ihr entspricht ein absolutes Wertreich, das als unabhängiges Gegenstandsgebiet den anderen Bereichen gleichgeordnet ist. Die seinsmäßige Verankerung des Wertes fehlt also in beiden Perioden und deshalb auch das rationale Erfassen[36]).

Das intentionale Fühlen baut Scheler aus[37]). Für ihn besteht eine „letzte Unabhängigkeit" zwischen Sein und Wert; Werte sind durchaus selbständige Phänomene, materiale Qualitäten, die ein von allem Sein unabhängiges Wertapriori ausmachen. Sie werden uns im emotionalen Fühlen zugänglich. Dem materialen Apriorismus entspricht ein emotionaler Intuitivismus. Wenn Werte auch an Gütern erschaut werden, so sind sie doch nicht aus ihnen abstrahiert. Aus Schelers Darlegungen geht klar hervor, daß er mit Sein eigentlich nur das „Sein" meint; erst indem er beide gleichsetzt, kommt er zu seinem radikalen Dualismus, der dann auch notwendig die Werte dem rationalen Erkennen entzieht. — Daß eine phänomenologische Wertforschung sich weitgehend der Scholastik nähern

---

[34]) F. Brentano, Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis, 2. Aufl. (Phil. Bibl. 55), Leipzig 1921; O. Most, Die Ethik Franz Brentanos, Münster 1931.

[35]) A. von Meinong, Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werttheorie, Graz 1894; derselbe, Für die Psychologie und gegen den Psychologismus in der allgemeinen Werttheorie: Logos 3 (1912) 1—14; derselbe, Zur Grundlegung der allgemeinen Werttheorie, hrsg. von E. Mally, Graz 1923.

[36]) Auf den der psychologischen Werttheorie in mancher Beziehung nahestehenden A. Messer wird der pädagogische Teil eingehen.

[37]) M. Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: Jahrb. für Phil. und phän. Forschung II, 2. Ausg., Halle 1930.

kann, zeigt Hildebrand[38]). — Die von Scheler inaugurierte materiale Wertethik hat Hartmann großzügig ausgebaut, wobei er den Dualismus von „Sein" und Wert womöglich noch schärfer als Scheler akzentuiert[39]).

Diese kurze Übersicht hat wohl klar gezeigt, daß die Zerspaltung von Sein und Wert in dem positivistischen „Seins"begriff ihren Grund hat, daß sie dem Fehlen des metaphysischen Seins entspringt. Dem gleichen Quell entstammt die durchgängige Irrationalisierung des Wertes. Nur die Rückkehr zur Wertmetaphysik kann die Homogeneität des Gegenstandsbereiches wiederherstellen, kann dem Werterfassen seine rationale Seele wiedergeben. In dieser Richtung arbeitet die heutige scholastische Werttheorie. Außer den angeführten Autoren und Werken sei hier nur noch auf Behn hingewiesen, der die erste Systematik einer an der Scholastik gebildeten Wertlehre geschaffen hat[40]). Dazu sei noch Honecker genannt, der den gedanklichen Faktor in allem Werterleben herausarbeitet[41]).

Nachdem wir auf die philosophische Wertproblematik einen Blick geworfen haben, können wir an das pädagogische Wertproblem, wie es sich in der Wertpädagogik unserer Tage darbietet, herantreten. Es wird sich zeigen, daß nur die scholastische Wertlehre ein geeignetes Fundament für die axiologische Unterbauung der Pädagogik liefern kann.

II. Die pädagogische Problemlage

„In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts steht die Pädagogik im Zeichen Joh. Fr. Herbarts"[42]). Darum muß sein Schaffen wohl gewisse Keime für die Problematik der Gegenwart enthalten. Die, wie es scheint, entscheidendsten Ansatzpunkte seien hier kurz herausgehoben[43]).

---

[38]) D. von Hildebrand, Die Idee der sittlichen Handlung: Jahrb. für Phil. und phän. Forschung III, 2. Ausg., Halle 1930, 126–251. — Der von Scheler recht einseitig beeinflußte J. Hessen sei nur erwähnt.

[39]) N. Hartmann, Ethik. Berlin 1926.

[40]) S. Behn, Philosophie der Werte (Handbuch der Erziehungswissenschaft II, 1), München 1930.

[41]) M. Honecker, Die Probleme der Wertungspsychologie: Philosophia Perennis II, Regensburg 1930, 915–924.

[42]) G. Grunwald, Lex. d. Päd. d. Geg. I, 961.

[43]) Vgl. A. Messer, Geschichte der Pädagogik der Gegenwart III, Breslau 1925, 78 ff.; O. Willmann, Aus Hörsaal und Schulstube, Freiburg 1904, 29–36; übrigens enthalten die meisten pädagogischen Werke eine Darstellung Herbarts.

Herbart brachte als erster die Pädagogik in feste Beziehungen zur Philosophie; von da ab teilt sie auf weite Strecken deren Auf- und Abstieg; als die Wertphilosophie die Herrschaft errang, mußte ihr deshalb eine Wertpädagogik folgen. — Zwei Hilfswissenschaften bilden bei Herbart die Grundlage der Pädagogik: Ethik und Psychologie[44]). Der Ethik ist das Erziehungsziel zu entnehmen: „Man kann die eine und ganze Aufgabe der Erziehung in den Begriff ‚Moralität' fassen"[45]). Auf die Dauer konnte die Ethik allein für die Bestimmung des Erziehungszieles nicht ausreichen; einseitig fortgeführt, mußte daraus ein unfruchtbarer Ethizismus entstehen; die Ausweitung auf die Fülle der Kulturwissenschaften zog die Pädagogik in deren ganze Aporetik hinein. Übrigens bietet die „gleichschwebende Vielseitigkeit" der Interessen, die Herbart erzielen will, einen Ansatzpunkt für diese Entwicklung. — Die Psychologie hat zu zeigen, inwieweit die Menschennatur bildsam ist, und gibt so die Mittel und Wege der erzieherischen Tätigkeit an. Freilich werden die geistigen Gedanken nicht klar von den sinnlichen Vorstellungen getrennt; auch bringen die Vorstellungen, wenn sie gewisse Verbindungen eingehen, in notwendiger Ursächlichkeit Gefühle und Willensakte hervor. Damit wird letztlich das Seelenleben seines Eigencharakters entkleidet und der mechanischen Kausalität ausgeliefert; die Folgezeit wird zuerst in dieser Richtung fortschreiten, dann aber um so entschiedener sich auf die Eigengesetzlichkeit des Geistigen besinnen. Trotzdem Herbart so stark den erziehlichen Unterricht betont, steckt doch in seinen psychologischen Voraussetzungen ein einseitiger Intellektualismus; die Bildung des Gedankenkreises ist alles, das Wollen folgt dann von selbst; wegen seines psychischen Mechanismus kann er Sinn und Schwierigkeiten dieses Überganges nicht gerecht werden. — Hiermit hängt ein ge-

[44]) Ob diese beiden Wissenschaften „in gleichmäßiger Weise" die Pädagogik tragen, wie Grunwald, Philosophische Pädagogik (Paderborn 1917) 11, mit den meisten annimmt, oder nicht, wie Kretzschmar, Das Ende der philosophischen Pädagogik (Leipzig 1921) 37 ff., meint, ist für unseren Zweck nicht von Bedeutung.

[45]) Vgl. Kretzschmar 34 f. — Nicht nur der besondere Wertakzent des Sittlichen hat zu dieser Ausschließlichkeit geführt (vgl. Grunwald, Philosophische Pädagogik 45), sondern hier liegen deutliche Einflüsse Kants vor. Sein Wissenschaftsideal: ein System von Erkenntnissen, die aus einem Prinzip abgeleitet sind, bestimmte auch die Pädagogik. Als Prinzip bietet sich naturgemäß der Zweck der Erziehung dar, den man inhaltlich wiederum in Anlehnung an Kant in der Sittlichkeit verkörpert sieht (vgl. hierzu Kretzschmar, a. a. O.). Erst auf diesem Hintergrunde versteht man die Einstellung von Herbarts pädagogischem Hauptwerk: „Allgemeine Pädagogik, aus dem Zweck der Erziehung abgeleitet"; vgl. A. Messer, Geschichte der Pädagogik III, Breslau 1925, 78.

wisser psychologistischer Zug zusammen, „weil über den durch den Unterricht zu veranlassenden Akten die ihnen zugrunde liegenden geistigen Inhalte vernachlässigt" werden[46]). In Herbarts Schule „war eben das Objektive und Gegenständliche der Bildung etwas Sekundäres, das Subjektive und Funktionelle aber das Primäre"[47]). Diese Einstellung ergibt sich wohl aus der Mißkennung der Eigenart des geistigen Erfassens, weshalb auch die innere Struktur des Gegebenen nicht genug beachtet wird und atomistische Vorstellungsmassen sich erst im Geiste zu Kreisen fügen. Auch hier liegen Keime ferneren Werdens. — Das Übersehen der inneren Struktur des Seins führt des weiteren zu einem ethischen Atomismus, für den die Gemeinschaften etwas Sekundäres darstellen, das sittlich und deshalb auch erzieherisch mehr oder minder belanglos ist. Gegen diesen Individualismus werden spätere Strömungen auftreten. — Wenn auch der Begriff des Interesses eine gewisse Selbsttätigkeit einschließt, so löscht doch der innere Mechanismus und Determinismus die Eigentätigkeit des Verstandes und Willens nahezu aus; das ausgleichende aktive Moment gegenüber dem passiven des Erkenntniserwerbs fehlt. Bestrebungen wie die Arbeitsschule suchen da Wandel zu schaffen.

So schlummern in Herbarts Pädagogik Antriebe zu kommenden Auseinandersetzungen, die bis in die Gegenwart hereinreichen und die Wertpädagogik bestimmen. Pädagogik und Philosophie, Ethik und Kultur, Psychologismus und Psychologie, Intellektualismus und seelische Ganzheit, formale Funktion und gegenständliches Gut, Individuum und Gemeinschaft, Passivität und Selbsttätigkeit, in diesen Schlagworten könnte man das hier Wichtige zusammenfassen. Die Folgezeit wird die verborgenen Gegensätze erst deutlich entwickeln, und die Wertpädagogik wird sie in einheitlicher Lösung zu vereinigen suchen[48]).

Die seitherige Entwicklung bietet zuerst eine relativierende Richtung, die bewußt oder unbewußt jede Allgemeingültigkeit und

---

[46]) O. Willmann, a. a. O. 33.

[47]) F. Eggersdorfer, Jugendbildung (Handbuch der Erziehungswissenschaft I, 3), München 1928, 224.

[48]) Herbart hat selbst schon gewisse Anfänge einer Wertlehre; offenbar ist er darin von Schleiermacher angeregt, der seinerseits wieder aus der Güterlehre Platos schöpft. Die Ethik ist auf gewissen Werturteilen aufgebaut, aus denen sich die praktischen Ideen ergeben; bestimmte Willensverhältnisse rufen unmittelbar und mit Evidenz unsere Billigung hervor (A. Messer 78). Ferner besteht die Hauptaufgabe der Erziehung in einer „ästhetischen" Darstellung der Welt, d. h. einer solchen, die sich an das Werturteil des Schülers wendet (Eggersdorfer 262).

Absolutheit aus der Pädagogik zu entfernen trachtet. Sie hängt mit dem Niedergang des philosophischen Denkens zusammen, das sich in Relativismus, Positivismus, Empirismus und Materialismus verliert und schließlich von den neu erstandenen exakt verfahrenden Naturwissenschaften aufgesogen zu werden scheint.

Schon 1888 bestritt Dilthey, daß ein inhaltlich erfülltes Ziel der Erziehung allgemeingültig aufgestellt werden könne[49]). Die Ethik, die dies zu leisten hätte, ist wesentlich von der geschichtlichen Situation abhängig und deshalb nur von begrenzter Geltung. Der historische Relativismus dieser Denkweise ist unverkennbar. Allgemeingültigkeit kommt einzig gewissen Prinzipien zu, welche die rein formale Vollkommenheit der immanenten Teleologie, des innerseelischen Funktionszusammenhanges regeln. An die Stelle der philosophischen treten also psychologische Fundamente, auf die wir an anderer Stelle zurückgreifen werden.

Damit vollzieht sich eine Wendung, die für diese ganze Entwicklung bezeichnend ist. Unter Vernachlässigung des objektiven Erziehungszieles beschäftigt man sich ganz mit der seelischen Struktur des zu erziehenden Menschen. Erziehung ist nicht mehr ein Hineinbilden in ein bestehendes Güterreich, sondern nahezu ausschließlich ein Weiterbilden der vorhandenen Anlagen und Triebe; die fast allein maßgebende pädagogische Funktion ist die Pflege[50]). Den natürlichen Wachstumsvorgängen, also der Erfahrung entnimmt man alle seine Grundsätze und Zielgedanken. Dabei erhalten verschiedene empirische Wissenschaften die Führung. Eine vorwiegend biologische Grundeinstellung sieht das Ziel der Erziehung in der relativ besten Anpassung an die Umwelt; die Erziehung schreitet zwangsläufig voran, der Erzieher kann nur die äußeren Umstände möglichst günstig gestalten. Geistig verwandt hiermit ist die marxistische Pädagogik, nach der alle Erziehung vom Wirtschaftsleben bestimmt wird, das selbst wieder Auswirkungen von Lebensbedürfnissen und Bedürfnisbefriedigungen darstellt. Als die Anwendung der naturwissenschaftlichen Methoden auf das Seelenleben einen ungeahnten Aufschwung der experimentellen Psychologie brachte, suchte man aus dieser Quelle alle Erziehungsgrundsätze zu schöpfen und machte so die Pädagogik zur angewandten

---

[49]) W. Dilthey, Über die Möglichkeit einer allgemein gültigen pädagogischen Wissenschaft: Sitzungsberichte der Königl. Preuß. Ak. der Wiss. 35, II, Berlin 1888.

[50]) Vgl. hierzu M. Ettlinger, Die philosophischen Zusammenhänge in der Pädagogik der jüngsten Vergangenheit und Gegenwart, Münster 1925, bes. 7—16.

Psychologie[51]). Eine weitgehende Psychologisierung war unvermeidlich. Einen rein empirischen Charakter trägt schließlich eine soziologistische Richtung.

Auf den Gewinn, den die Erziehungswissenschaft aus dieser Entwicklung zweifellos zog, brauchen wir nicht weiter einzugehen. Was uns hier interessiert, ist, daß so die objektive Güterwelt und absolut geltende Normen aus dem Gesichtskreis der Pädagogik schwanden; Relativismus und Subjektivismus drangen immer weiter ein, meist auch ein einseitiger Individualismus. — Folgerichtig schreckte Kretzschmar nicht davor zurück, der Pädagogik den normativen Charakter überhaupt abzusprechen und sie zu einer deskriptiven Wissenschaft zu machen[52]). Die systematische Pädagogik wird zu einer rein empirisch-induktiven Tatsachenwissenschaft, die als exakte Pädagogik die philosophische ersetzt. Leitprinzip der Erziehung ist das jeweils gegebene Bildungsbedürfnis. Die philosophische Pädagogik steht als zusammenfassender Überbau am Schlusse der pädagogischen Einzeldisziplinen. Offensichtlich liegt hier reiner Erziehungsrelativismus, verbunden mit dem, was man induktive Metaphysik nennt, vor.

Hieraus erwuchs eine Krise, die zur Neuorientierung in der Pädagogik drängen mußte[53]). Allmählich rang sich die Erkenntnis durch, daß die empirischen Wissenschaften unfähig sind, „die Ziele der Erziehung zu entdecken“[54]), und „daß die philosophische Begründung der Pädagogik höchste Lebenswichtigkeit besitzt“[55]). Der Hort absoluter Normen und inhaltlich erfüllter Kulturwerte ist die Wertphilosophie, weshalb die pädagogische Krise in die Wertpädagogik einmünden mußte.

Freilich führte die Auffassung der Pädagogik als angewandter Psychologie auch unmittelbar zu einer Art von Wertpädagogik. Die Erforschung der Strebeakte und namentlich des Gefühlslebens lenkten zu einer rein psychologischen Theorie des Wertens und, da die Werte vielfach davon nicht geschieden wurden, auch der Werte hin. Ihre Anwendung auf die Erziehung wirkte sich in einer psychologistisch-subjektivistischen Wertpädagogik aus, die das erwähnte

[51]) Vgl. auch G. Grunwald, Die Pädagogik des 20. Jahrhunderts, Freiburg 1927, 71—99.

[52]) J. R. Kretzschmar, Das Ende der philosophischen Pädagogik, Leipzig 1921.

[53]) W. Kammel, Einführung in die pädagogische Wertlehre, Paderborn 1927, 1 ff.

[54]) J. Cohn, Geist der Erziehung. Pädagogik auf philosophischer Grundlage, Leipzig 1919, IV.

[55]) Ebd. III.

Chaos natürlich nicht überwinden, sondern nur vermehren konnte. J. C. Kreibig und E. Dürr werden als Vertreter dieser Richtung genannt[56]); für die weitere Entwicklung kommt sie nicht in Betracht.

Die naturwissenschaftlich orientierte Psychologie rief eine Gegenströmung auf dem Boden der Psychologie selbst hervor: die geisteswissenschaftliche Psychologie. Auf die teleologische Struktur des Geisteslebens im Gegensatz zu dem Kausalmechanismus der Natur wies zuerst Dilthey hin. Er erkannte auch schon, daß die führenden Prinzipien der Strukturen Werte sein müssen, doch blieb er in einer relativistischen, vergleichenden, verstehenden Kulturpsychologie stecken, stieß nicht zu einer absolutsetzenden Kulturphilosophie vor. Wie sich danach seine Pädagogik gestaltet, wurde schon dargelegt. Geklärt und fortgeführt wurden diese Gedanken durch seinen Schüler Spranger, der über die psychologistische Beschränkung hinausstrebt und den Zusammenhang mit der Kulturphilosophie, insbesondere mit der Ethik wiederherstellt[57]). Von den immanenten seelischen Strukturen hebt er die transzendenten Werte deutlich ab; ohne freilich einen letzten Relativismus überwinden zu können, tritt er für die absolute Geltung der Werte ein. Auf diesen psychologischen Fundamenten erhebt sich eine Erziehungslehre, die der Wertpädagogik beizuzählen ist[58]). — „Die letzten entscheidenden Fragen des Erziehungszieles werden" allerdings „durch eine relativistische Typenlehre beantwortet"[59]). — Unstreitig gehört Spranger das Verdienst, der Pädagogik eine Seelenlehre geschenkt zu haben, die erzieherisch tiefer greift als die alte Elementenpsychologie. Ebenso bedeutsam ist seine Ausweitung des Bildungsideals auf sämtliche Kulturgebiete und sein Eintreten für absolute Werte.

In den beiden letzten Belangen stehen Spranger die badischen Neukantianer nahe, die ein universales Wertreich von absoluter Geltung aufrichten. Von Sprangers neuer, wertdurchwirkter Strukturpsychologie dagegen will zumal Rickert nichts wissen; nach ihm ist die der Naturwissenschaft folgende, „generalisierende" Seelenforschung beizubehalten[60]). Der letzte Rest von Relativismus,

[56]) Vgl. W. Kammel 25 ff.

[57]) M. Ettlinger 13 ff.; W. Kammel 36 ff.

[58]) Vgl. vor allem: Ed. Spranger, Psychologie des Jugendalters, 15. Aufl., Leipzig o. J.

[59]) M. Ettlinger 15. — Auch J. Spieler spricht von einem weltanschaulichen Relativismus, wobei er Sprangers Satz anführt: „Es gibt kein einheitliches Bildungsideal, sondern nur einen Kampf der Bildungsideale" (Lex. d. Päd. d. Geg. II. 1010 ff.).

[60]) H. Rickert, Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 5. Aufl., Tübingen 1929, 149 und öfter.

den wir bei Spranger noch feststellen mußten, wird ausgeschieden; allerdings zieht das eine pädagogisch sehr folgenschwere, radikale Trennung der Werte von der Wirklichkeit nach sich, welche ihren erzieherischen Einfluß behindern muß[61]). Die pädagogische Anwendung dieser Theorien versuchten besonders B. Bauch und G. Kerschensteiner[62]).

Die besprochenen Impulse, die aus dem Schoße der Wissenschaft stammen, werden durch außerwissenschaftliche Erscheinungen unterstützt. Im Verlauf des 19. Jahrhunderts beginnt man immer mehr an dem einseitigen Intellektualismus unserer Bildung zu leiden; man wird sich bewußt, daß der eigentliche Mensch von der Bildungsarbeit nicht nur nicht erfaßt, sondern sogar geschädigt wird. Aus unseren Schulen kommen Vielwisser, aber keine großen Könner mehr; der Unterricht hat seinen lebendigen, zur Tat drängenden, erziehlichen Charakter verloren. Wo man noch auf das Wollen hinarbeitet, muß ein mehr oder minder äußerlicher Drill herauskommen, weil man die von innen heraus motivierenden Kräfte des Wissens nicht mehr zu wecken versteht; so ruht ein totes, unfruchtbares Wissen zusammenhanglos neben einer seelenlosen Tat. — Auf das innigste hiermit verkettet ist das auffallende Vorherrschen der rezeptiven Passivität der Bildungsempfänger, der gegenüber immer lauter die Selbsttätigkeit des Zöglings und das Zurücktreten des Erziehers in der Arbeitsschule verlangt wird.

Überspannte Ideologen wollten angesichts dieser Mißstände in revolutionärem Radikalismus entweder alles Bestehende vernichten und ein von Grund auf anderes Bildungswesen aufbauen, oder sie verzweifelten überhaupt an den Bildungsmöglichkeiten innerhalb der menschlichen Kulturgemeinschaft und sahen in der Natur allein die Quellen ihres Wachstums und ihrer inneren Bereicherung[63]). Besonnenere Geister arbeiteten an einer inneren Erneuerung des Vorhandenen, wobei der Wertbegriff eine entscheidende Rolle spielt. Ein lebendiges Wissen sucht man durch ein wertendes Lernen zu erreichen, wodurch man neben dem Verstand auch die Willens- und Gemütskräfte wecken und bilden will, um so schließlich den ganzen Menschen zu erfassen. — Vom Wertbegriff mußte auch die Arbeitsschulbewegung, die sich nur zu leicht in peripheren Nebensächlichkeiten verliert und nicht selten in einem vollendeten Bildungsanarchismus untergeht, die ihr so notwendige Vertiefung und Konzentration empfangen.

---

[61]) Vgl. Eggersdorfer 257.
[62]) W. Kammel 35 f. 44 ff.
[63]) Vgl. G. Grunwald, Die Pädagogik des 20. Jahrhunderts 21 ff.

Wir sahen, was die Problematik der Zeit von der Wertpädagogik erwartet. Sie verlangt absolut geltende Werte und Normen, auf denen das Ziel der Erziehung sicher basiert werden kann. Dafür scheiden die psychologischen, meist psychologistischen Wertlehren von vornherein aus. Doch auch Sprangers kulturphilosophisch unterbaute Typenlehre erweist sich wegen ihres relativistischen Einschlags als letztlich ungenügend. Die badische Schule sichert gewiß die Absolutheit der Werte und Normen, aber ihrem irrealen Geltungsreich fehlt die Verbindung mit der Wirklichkeit und darum die Lebensnähe, welche erste Voraussetzung durchgreifender erzieherischer Wirksamkeit ist. Nur die scholastische Wertlehre wird beiden Erfordernissen gerecht; die sie tragende Abstraktionstheorie gestattet, unbedingte Sicherung der ewigen Werte und Normen mit unmittelbarster Lebensnähe zu verbinden und so eine Synthese zu schaffen, nach der die gesamte außerscholastische Werttheorie tastend ringt, ohne sie je erreichen zu können.

Die Kluft zwischen Wissen und Wollen kann die badische Schule sicher nicht schließen, da bei ihr Wirklichkeit und Wert und infolgedessen Seinserkennen und Werterfassen (trotz des irrealen immanenten Sinnes) ungeschieden nebeneinander stehen. Ein Ähnliches gilt von Spranger, der eine innere Wesenseinheit von Sein und Wert nicht finden kann, obwohl er ihre gegenseitige Bezogenheit so stark empfindet, daß sie ihm letztlich ineinander zu verschwimmen scheinen. Am wenigsten kommt die psychologistische Gefühlstheorie des Wertes hier in Betracht (das intentionale Fühlen der Phänomenologie kann ihr in dieser Hinsicht gleichgestellt werden). Denn der Abgrund zwischen theoretischem Wissen, das dem Verstande zugehört, und dem Erleben der Werte, das dem Willen oder dem Gefühl entspringt, klafft weiter auseinander denn je. Alle diese Theorien können höchstens das Wissen, das innerlich unverändert bleibt, durch Danebenstellen eines wertdurchbluteten Wollens und Fühlens ergänzen; aber es bleiben im Grunde trotz aller gegenteiligen Versicherungen zwei getrennte Hälften, die sich nicht innerlich durchdringen[64]). — Wie in der Scholastik das Sein dadurch, daß es Sein ist, ein Wert ist, so sind für sie auch die Gedanken in sich selbst wertträchtig. Nicht um ein Ergänzen des Wissens von außen her kann es sich handeln, sondern nur um ein Zum-Aufkeimen-Bringen der in den Gedanken schlummernden Wertsamen. Sie verfällt dabei keineswegs in den psychischen Mechanismus eines Herbart, sondern ist sich der ganzen Kompliziertheit des Übergan-

[64]) Über diesen Dualismus wächst am meisten Spranger hinaus, freilich mehr in seinem unmittelbaren Schauen der Strukturzusammenhänge des Seelenlebens als in seinem theoretischen Zuendedenken, wie es sich etwa in seinen Auseinandersetzungen mit Rickert äußert.

ges vom Wissen zum Wollen wohl bewußt. Doch trägt sie zugleich die tiefe Überzeugung von der Ureinheit von Gedanken und Wertungen in sich, kraft deren die Gedanken sich von innen heraus mit dem Leib einer Wertung umgeben und Wertungen als ihre naturgemäße Seele Gedanken enthalten. So schließt sich die Kluft zwischen Wissen und Wollen von innen her und das ist auch der einzige Weg, sie organisch zu heilen; alle anderen Versuche lassen die Wunde bestehen und überdecken sie nur von außen.

III. Die Anforderungen der neueren Willenstheorie

Auf Grund eingehender experimenteller Untersuchungen kam Lindworsky zu der Ansicht, daß es eine seinsmäßige Steigerung und bleibende Vermehrung der Willenskraft nach ihrer Intensität nicht gibt, daß vielmehr alles auf die Motivbildung ankommt. „Alle Tatsachen erklären sich einheitlich und einfach aus dem Gedanken: Wo immer ein Ziel, ein Wert, ein Motiv, da Willenskraft. Wo ein dauerndes und stets gegenwärtiges Motiv, da dauernde Willenskraft. Wo kein Motiv, da keine Willensstärke"[65]). Für unsere Zwecke ist es belanglos, ob Lindworskys These in dieser Ausschließlichkeit richtig ist[66]). Uns interessieren nur die Grundsätze, welche er für die Motivbildung aufstellt.

Den Ausgangspunkt bildet die Feststellung, „daß alles das meinen Willen bewegen kann, was sich ihm als ein Wert darbietet"[67]). Auf welchem Weg der Wert vor meine Seele tritt, ist zunächst gleichgültig. Das sinnliche Lusterleben vermittelt zwar den zuerst erlebten, unmittelbarsten, anschaulichsten Wert. Aber darüber lagern sich höhere Werte, die uns nur mittels des Verstandes auf

[65]) J. Lindworsky, Willensschule (Handbücherei der Erziehungswissenschaft III), Paderborn 1922, 38. Dieses Büchlein gibt eine Zusammenfassung für weitere Kreise; streng wissenschaftlich unterbaut bietet die Theorie J. Lindworsky, Der Wille, seine Erscheinung und seine Beherrschung nach den Ergebnissen der experimentellen Forschung, Leipzig 1919. — Eine Bestätigung liefern die Ausführungen von Dunin-Borkowski, der aus langjähriger Erfahrung und philosophischen Erwägungen zu derselben Ansicht geführt wurde: St. von Dunin-Borkowski, Der starke Wille: Stimmen der Zeit 100 (1921) 401—411. — Vgl. auch den Beitrag von F. Hatheyer, Neues und Altes zum Problem der Willensstärkung und Willenserziehung: ZkTh 43 (1919) 747—760, mit dem Nachweis, daß die Habituslehre der Scholastik sich gar nicht so weit von den experimentellen Forschungsergebnissen entfernt.

[66]) Honecker z. B. glaubt, dem Willensakt eine Intensität zusprechen zu müssen: Zur Psych. und Pathologie der sittl. Wertung: Zeitschrift für päd. Psych. 25 (1924) 74.

[67]) Willensschule 40.

Grund von Sachverhaltserfassungen zugänglich sind; Gefühle können begleitend nebenhergehen, sind aber nicht erforderlich. „Also Werte bestimmen unser Wählen. Verstandeseinsicht zeigt uns die Werte. Das Gefühl läßt einige von ihnen, nämlich die niederen, unmittelbar erleben“[68]).

Jeder Wert kann den Willen bewegen. Aber wie muß er an den Willen herangebracht werden, damit er ihn auch wirklich bewegt? Sofortige Entschlüsse wird man am leichtesten durch Gefühl und Phantasie erreichen; allerdings verfliegt diese Einwirkung wieder ebenso schnell, wie sie gekommen ist. Will man einen Willen für spätere Zeit, wenn er dem unmittelbaren Einflusse des Erziehers entzogen ist, ja für das ganze Leben in eine bestimmte Richtung lenken, so muß man andere Wege einschlagen. Zunächst muß der Gegenstand des Motivs von Dauer sein und derart, daß er für jedes Alter ein wertvolles Ziel bleibt. Das bieten in der Regel nur höhere Werte, „die gewissermaßen mit dem Kinde wachsen, d. h. so gehaltvoll sind, daß sie nur mit fortschreitendem Alter und zunehmender Reife ganz erschöpft werden können“[69]). Das genügt noch nicht; diese Dauerwerte müssen auch möglichst dauerhaft in der Seele verankert werden, und dazu sind nach den experimentellen Forschungen vor allem Gedanken geeignet, da sie den sichersten Bestand haben. Weil jedoch isolierte Gedanken immer noch verhältnismäßig leicht der Vergessenheit anheim fallen, müssen Gedankenkomplexe gebildet werden. „Das Ideal der Motivbildung wäre dann erreicht, wenn sämtliche Motive, die wir dem Kind vortragen, in ein einziges geschlossenes System gebracht werden könnten“[70]). Dieses Motivgebäude ist vom Kinde her aufzuführen. Darum gilt es zuerst auszukundschaften, welche Werte sich in seiner Seele schon eingenistet haben, was ihm also schon subjektiv wertvoll geworden ist. Daran anknüpfend ist seine kindliche Wertwelt stufenweise auszuweiten und immer mehr der Fülle und Gliederung des objektiven Wertreiches anzunähern. Bei diesem schrittweisen Höherführen ist auf eine entsprechende Darbietung neuer Werte zu achten; man wird ihre gedankliche Seite durch anschauliche Darstellung und durch

[68]) Ebd. 42. — Diese Auffassung deckt sich bis in die Einzelheiten hinein mit derjenigen die (unter Hinweis auf diese) vertreten wird von M. Honecker, Zur Psychologie und Pathologie der sittlichen Wertung: Zeitschr. für päd. Psych. 25 (1924) 65. — Vgl. Lindworskys Ausführungen auf dem katechetischen Kongreß von 1928, die zwar die Rolle des Gefühls stärker hervorkehren, sachlich aber gleichbedeutend sind: J. Lindworsky, Wertlehre und Religionspädagogik: Zweiter katechetischer Kongreß München 1928, hrsg. von K. Schrems, Donauwörth 1928, 47—59.

[69]) Willensschule 45.

[70]) Ebd. 46 f.

Herausarbeiten ihrer Gefühlswerte vorbereiten; ohne aber dabei stehen zu bleiben, hat man immer dem Wertgedanken zuzustreben.

Aus dieser zusammenfassenden Darlegung geht klar hervor, daß der neueren Willenstheorie einzig eine Wertpädagogik gerecht werden kann. Doch vermag ihren Forderungen nicht jede Werttheorie Genüge zu tun. Sie verlangt rational faßbare Werte, die sich zugleich in ein Wertsystem zusammenschließen lassen, und zwar wird auch dieser Wertkosmos nach rationalen Prinzipien aufgebaut sein müssen.

Für das gedankliche Moment scheiden die Gefühls- und Fühlenstheorien von vornherein aus; wenn sie auch ein nachträgliches, rationales Erfassen der ursprünglich emotionalen Werterlebnisse zulassen, so fehlt doch offenbar die innere rationale Grundstruktur des Wertes, die durch ein späteres Hineinpressen des an sich alogischen Gehaltes in logische Kategorien nicht ersetzt werden kann. Die badische Schule kennt wohl Wertgedanken, aber solche, die unverbunden neben den Wirklichkeitsgedanken stehen; der immanente Sinn schließt zwar beide in einer Bewußtseinsfunktion zusammen, eint sie jedoch nicht in sich selbst, von innen heraus, wesenhaft, weshalb auch Rickert die Möglichkeit einer hinter ihnen liegenden metaphysischen Realität, in der sie wesenhaft eins werden, nicht bestreitet. Spranger kommt in dieser Hinsicht über die Badener nicht hinaus. — Für die Scholastik dagegen ist der Wert ein innerer Seinsmodus und besitzt so eine innere rationale Grundstruktur; wenn der Wert auch gefühlsmäßig erlebt werden kann und soll, so ist doch sein Kern das Sein und damit ein Gedankenbezogenes. Da umgekehrt jedes Sein ein Werthaftes ist, sind die Seinsgedanken von den Wertgedanken nicht durch einen Abgrund getrennt, sondern diese wachsen aus jenen hervor. Aus dieser Struktur des Wertes kann man eigentlich rückschließend Lindworskys Willenstheorie bestätigen. Folglich ist die scholastische Wertlehre das naturgemäße Korrelat zur experimentellen Willensforschung.

Was des weiteren die Komplexbildung angeht, so können die Gefühlstheorien, wie ihr Wertbegriff subjektivistisch ist, auch nur eine subjektivistische Wertordnung liefern, also eine solche, die sich nicht dauernd durchsetzen kann, weil sie auf den unbeständigen Flugsand des Emotionalen gebaut ist, und weil ihr kein objektives Wertkorrelat entspricht. Das intentionale Fühlen scheint zwar objektive Werte zu geben und im Vorziehen und Nachsetzen ein an sich bestehendes Wertsystem zu offenbaren, aber dieses ist ebensowenig von einem rationalen Gerüst durchzogen wie die Werte selbst. Die badische Schule sucht zwar auf rationalem Wege

zu einem Wertsystem zu kommen; doch entnimmt es Rickert zunächst nicht inhaltlichen Gesichtspunkten, sondern den inhaltlich unbestimmten, rein formalen Voraussetzungen jeder Wertphilosophie überhaupt[71]). Spranger lehnt Rickerts „regulären Begriffskörper" ab und setzt an dessen Stelle seine letztlich relativistische Typenlehre[72]). — Alle diese Versuche scheitern schließlich daran, daß sie das Wertreich von der Hierarchie des Seins ablösen und so nach einem autonomen Ordnungsprinzip für die Werte suchen müssen; bei Ausschaltung des inhaltlich-rationalen Seinsmomentes können nur irrational-formale Gesichtspunkte übrig bleiben. Für die Scholastik gehen Sein und Wert parallel; die Reihenfolge der Seinsstufen wird auch für die Werte maßgebend; indem so jeder Wert die ihm entsprechende Stelle erhält, entsteht ein reich gegliederter Wertorganismus. Wie seine harmonische Differenzierung dem inneren, mit dem Sein gesetzten Gehalt der einzelnen Stufen entspringt, so erwächst auch seine Einheit aus der inneren Einheit der Seinsordnung. Ihre Wertmetaphysik ermöglicht es der Scholastik, ein inhaltlich-rational bestimmtes Wertsystem aufzustellen. Wiederum zeigt sie sich als das einzig geeignete Substrat einer Wertpädagogik, weil sie allein die notwendigen Voraussetzungen für die von der neueren Willenstheorie verlangte Komplexbildung bietet[73]).

IV. Einzelauseinandersetzungen

Es ist nicht unsere Absicht, die modernen wertpädagogischen Theorien irgendwie vollständig zu besprechen. Das wäre weniger dienlich, weil vieles in den vorausgehenden Abschnitten grundsätzlich Herausgestellte im einzelnen wiederholt werden müßte. Wir werden nur einige, wie uns scheint, in gewisser Hinsicht typische Beispiele herausgreifen, die manches in neuer Beleuchtung zeigen. Dabei seien die akatholischen Autoren von den katholischen geschieden.

---

[71]) H. Rickert, Vom System der Werte: Logos 4 (1913) 295—327, bes. 299 f.

[72]) Ed. Spranger, Rickerts System: Logos 12 (1923/24) 194.

[73]) Man könnte einwenden, die Willensbildung verlange nur subjektive Motivkomplexe, nicht aber ein objektives Wertsystem. Zunächst geht es gewiß um subjektive Motivkomplexe; aber das sollen doch keine willkürlichen, rein äußerlichen Kombinationen sein. Vielmehr ist die anfänglich wohl ziemlich subjektive Komplexbildung des Kindes allmählich immer mehr den objektiv bestehenden Wertzusammenhängen anzugleichen. Unstreitig werden die Komplexe um so dauerhafter sein und um so tiefer greifen, je mehr sie in den Wertgehalten selbst wurzeln und ihren inneren Wesenszusammenhängen entsprechen.

1. Akatholische Autoren

Als erster sei Julius Wagner genannt[74]). Er fragt nach dem Zweck der Erziehung; die Zwecksetzung hängt aber von den Werten ab, die anerkannt oder abgelehnt werden. Da unsere Wertungen durchaus relativ und subjektiv sind, kann es kein allgemeingültiges Bildungsideal geben, wie auch ein Blick in die Geschichte bestätigt. Allgemeingültig sind nur gewisse rein formale Bestimmungen, die aus dem Sinn der Erziehungsarbeit abgeleitet werden. Zu diesem Standpunkt wird Wagner durch seine Gefühlstheorie des Wertes geführt; der Wert kann nach ihm definiert werden als „subjektive Bezogenheit zwischen wertfällendem Subjekt und gewertetem Objekt, die auf Grund einer Gefühlswirkung des Gegenstandes auf die urteilende Person zustande kommt"[75]). Die Größe des Wertes hängt von den Gefühlsdispositionen, von der Steigerung oder Herabminderung der Gefühle ab, ist also ebenfalls rein subjektiv. Doch führt ein unwiderstehlicher metaphysischer Drang zum Postulat absoluter Werte. Da Erziehung als planmäßige, dauernde Beeinflussung ohne allgemeingültige Werte unmöglich ist, leitet ihr Wesen zum Glauben an allgemeingültige Werte hin. Doch diese wohnen als ewig unerreichbare Dinge an sich hinter unseren unausweichlich im Relativen befangenen Wertungen, weshalb ihr erzieherischer Einfluß nicht groß sein kann. — Diese Darlegung vermittelt das Bild eines äußerst radikalen und folgerichtigen Wertrelativismus, der letztlich aus dem Mangel jeder seinsmäßigen Verankerung erwächst. Wir brauchen uns nach den früheren Darlegungen dabei nicht länger aufzuhalten.

Wichtiger für uns ist Wagners konkretere Umschreibung des Zieles der Erziehung im Sinne der Kulturpädagogik. Soll die Pädagogik eine Wissenschaft sein, so muß es gelingen, die Mannigfaltigkeit der erzieherischen Sonderzwecke auf einen obersten und letzten Zweck, der sie alle umfaßt, zurückzuführen. Einzig der Kulturbegriff besitzt die erforderliche Weite. Somit ist als letzter Zweck des pädagogischen Verhaltens anzusprechen: die Kulturerhaltung oder die Übertragung der Kulturwerte auf die werdende Generation. Anders ausgedrückt besteht die Aufgabe der Erziehung darin, „dafür zu sorgen, daß die Werte der Kultur in ihrer Gesamtheit die dem Kulturideal entsprechende Pflege erfahren"[76]). Welche Werte das im einzelnen sind, kann nicht allgemeingültig festgelegt werden, da

[74]) J. Wagner, Pädagogische Wertlehre, Untersuchungen und Betrachtungen zur Lehre vom pädagogischen Wert als Grundlage der Kulturpädagogik (Pädagogische Monographien XXIII), Leipzig 1924.

[75]) A. a. O. 86.

[76]) A. a. O. 11 f.

eine absolute Beantwortung der Frage nach dem Inhalt der Kultur im Sinne der obigen Wertlehre selbstverständlich unmöglich ist; immerhin scheinen in allen Kulturen bestimmte Wertklassen als Bausteine auf. — Der im obersten Prinzip enthaltene Universalismus der Wertverwirklichung verlangt Nebenordnung der einzelnen Wertklassen, wenn auch im Wertbewußtsein des Einzelmenschen Gradunterschiede vorhanden sein können. Ferner macht die ursprüngliche Eigenständigkeit der einzelnen Wertgebiete diese zu inkommensurablen Größen, weshalb nicht eigentlich von einer Rangordnung die Rede sein kann. Da so ein amoralischer Wert nicht moralisch wertbezogen zu sein vermag, muß insbesondere das Sittliche als Spitzenwert abgelehnt werden; es ist zu eng, um die anderen Werte in sich zu begreifen, und kann deshalb nicht als leitendes Prinzip für deren Ableitung oder Stufenfolge dienen. Es bleibt also einzig die Zusammenfassung der Werte im Kulturbegriff, die natürlich nur eine äußerliche Summation, nicht aber einen inneren, organischen Zusammenschluß bedeuten kann.

Mit der Fundierung im Sein muß schließlich auch die organische Gliederung des Wertreiches verloren gehen. Der Mensch sieht sich einem atomistischen Nebeneinander von Werten gegenüber, die er alle (angepaßt an das Bildungsideal seiner Zeit) möglichst in gleicher Weise fördern soll. Daß hierdurch die Einheit des Geisteslebens gefährdet wird, ist klar. Dem Nebeneinander der Kulturgüter wird ein Nebeneinander der Bildungsbezirke im Menschen entsprechen. Der Idealtyp, den die Erziehung anstrebt, ist der allseitig entfaltete Mensch, oder der allseitig weiterwirkende Kulturträger. In individueller Hinsicht mündet also dieses Denken in das heidnisch-humanistische Ideal des harmonisch ausgebildeten Edelmenschen ein, in sozialem Betracht dagegen tritt der Mensch in ein eigentümliches Dienstverhältnis zur Kultur, die ihm als eine gewissermaßen selbständige Größe beherrschend gegenübersteht. Die Einzelpersönlichkeit ist letzten Endes zur Höhe der vorhandenen Kultur heraufzubilden, nicht so sehr um ihrer eigenen Vollendung willen (obwohl das auch als Ziel hervorgehoben wird), als vielmehr um der Kulturerhaltung und Kulturmehrung willen. Wird dabei nicht die Person der Sache untergeordnet? Das wäre nur zu verständlich. Nachdem die Werte vom Sein gelöst sind, schwindet die tiefe metaphysische Bezogenheit von Mensch und Kultur; das Individuum steht der überindividuellen Macht Kultur in seiner Begrenztheit gegenüber und fällt ihrer Herrschaft fast notwendig anheim. Dazu kommt, daß die innerpersönlichsten Werte auf diesem Hintergrund nicht mehr in ihrem letzten Sinn verstanden werden, daß sie selbst zu einem der vielen Faktoren der Kulturwirklichkeit herab-

sinken, selbst in den Dienst der Kulturerhaltung treten. Das Sittlich-Religiöse, welches den Menschen in eine jenseitige Welt emporhob, wird so seines Charakters entkleidet; in einen rein diesseitigen Lebensraum eingemauert, geht der Mensch in irdischen Zielen, im Kulturschaffen unter. Auch die Berufung auf die autonome Persönlichkeit vermag darüber nicht hinauszuführen.

Wegen der Verankerung im Sein fallen der Scholastik die Werte nicht zu vollständig selbständigen, inkommensurablen Größen auseinander. Sie braucht die Rangordnung nicht künstlich durch Ableitung der übrigen Werte aus einem Spitzenwert herauszustellen (was freilich unmöglich ist). Nicht aus dem sittlichen Wert leitet sie die anderen Werte ab, sondern aus der Seinsstruktur des sittlichen Wertträgers ergibt sich die Unterordnung der niederen Sphären unter die beherrschende und alldurchformende des Sittlich-Religiösen. Dadurch werden die kulturellen Werte (im engeren Sinne) nicht zu bloßen Mitteln für die sittliche Lebensgestaltung herabgewürdigt, vielmehr werden sie als nächste Zwecke dem letzten Zwecke vorgeordnet. So werden sie einerseits von der Formkraft des Sittlich-Religiösen durchdrungen und verlieren anderseits doch nicht ihre Eigengesetzlichkeit und naturgegebene Selbständigkeit. Einerseits ist die harmonisch entfaltete Persönlichkeit und die Fortpflanzung der Kultur eine wirkliche Aufgabe, anderseits durchseelt alles der sittlich-religiöse Charakter und das Wirken am Heil, das wesentlich über das Diesseits hinausstrebt und sich erst im Jenseits vollendet.

Eine Kulturpädagogik vertritt auch August Messer[77]). Die Erziehung stellt sich als eine der Grundfunktionen der Kultur dar; danach bestimmt sich ihr Ziel: sie „hat den Zögling dazu zu bilden, daß er fähig und bereit ist, als selbständiges Glied an den Aufgaben der gesellschaftlichen Kulturgemeinschaften, denen er angehören wird, teilzunehmen"[78]). Über der Vielheit der Kulturgüter ist die Einheit des Geisteslebens nicht zu vernachlässigen. Freilich kann die Einheit nicht dadurch erreicht werden, daß ein Kulturgebiet über alle anderen herrscht; die „Einheit der Fülle", die allein erzielt werden soll, fordert nur, daß die einzelnen Wertrichtungen nicht in Widerstreit geraten. Das ist dadurch gewährleistet, daß die einzelnen Werte autonom auf sich selber ruhen, daß ihnen eine eigene Einstellung zugeordnet ist, die ausschließlich in ihrem eigenen Bereich zuständig ist. — Wegen dieser Zerspaltung des Wert-

[77]) Von seinen zahlreichen Schriften kommen hier in Betracht: A. Messer, Philosophische Grundlegung der Pädagogik, Breslau 1924; derselbe, Einführung in die Philosophie und Pädagogik. Leipzig 1931.

[78]) Einführung 143; vgl. Grundlegung 11.

reiches kann eine positive, organische Einheit des Geisteslebens letztlich nicht begründet werden.

Wenn Messer in dieser Hinsicht nicht über Wagner hinausführt, so hat er doch mehr Verständnis für die Bedeutung des Sittlichen: „Der Sittlichkeit ist es eigen, daß sie den Anspruch erhebt, das ganze Kulturleben zu durchdringen und das Verhalten des Menschen zu allen Arten von Werten zu normieren“[79]). Entsprechend gilt von der Erziehung: „Nur bei sittlicher Fassung des Zieles scheint uns der Name ‚Erziehung‘ im Sinne einer wertvollen Beeinflussung am Platze zu sein“[80]). — Diese Formkraft des Sittlichen kann Messer freilich nur gewissermaßen phänomenologisch begründen, nicht aber letztlich verankern, denn dazu gehört eine Wertmetaphysik, die ihm abgeht.

Über die Diesseitigkeit führt jedoch das Sittliche für sich allein noch nicht hinaus; erst durch seine Verbindung mit dem Religiösen wird es aus einem innerweltlichen Ideal zu einer Heilstat. An dieser Stelle versagt Messer vollständig. Im Sinne der Kantischen Autonomie wird die Einheit von Sittlichkeit und Religion abgelehnt. Ja, in der Erziehung ist die Moral von der Religion bewußt loszulösen, damit nicht die schwankende Vielheit der Weltanschauungen die Einheit der sittlichen Wertschätzungen gefährdet. Schließlich scheint der absolute Pol im Bildungsideal das innerweltliche Kulturschaffen, nicht das überweltliche Heilswirken zu sein. Spitzt sich doch das religiöse Problem auf die Frage zu: „unter welcher Voraussetzung kann die Religion für die Erziehung zum Kulturmenschen förderlich sein, und was vermag sie hierfür zu leisten?“[81]). Die Antwort lautet: wenn „sie in echter Kulturarbeit ein Gott wohlgefälliges Tun erblickt und so gleichsam der Kultur eine höhere Weihe erteilt“[82]). Der Angelpunkt des erzieherischen Wirkens ist somit der „Kulturmensch“, und die Stellung der Religion im Erziehungsganzen wird nach ihrem Beitrag, den sie dazu leisten kann, bestimmt. Das heidnische Ideal des innerweltlichen Edelmenschen kann so kaum überwunden werden. — Man sieht, wie sehr die mangelnde Verankerung der Werte in der Hierarchie des Seins den Blick für ihre rechte Rangordnung trübt.

Noch ein Letztes ist bei Messer hervorzuheben. Wo die erzieherischen Funktionen genannt werden, finden nur zwei Erwähnung: „Zur Erziehung gehört nun zwar auch das ‚Wachsenlassen‘ des von Natur Gegebenen und des geschichtlich Bedingten in den

---

[79]) Grundlegung 105.
[80]) Einführung 191; vgl. Ethik 116.
[81]) Einführung 174. [82]) Ebd.

jungen Menschen, aber Erziehung ist auch Führung, und der echte Erzieher muß Führer sein zu einem wertvollen Leben"[83]). Daß hier die Bildung übergangen wird, ist keineswegs ein Zufall. Gewiß ist vorzeitiges Reflektieren schädlich. Aus dieser Tatsache zieht Messer die Folgerung: „Die erzieherische Tätigkeit wird stets nicht sowohl auf die sittliche Einsicht, als vielmehr auf die sittliche Betätigung der Zöglinge gerichtet sein müssen. Und hier muß das große psychologische Gesetz der Übung und Gewöhnung vor allem beachtet werden. . . . Es gilt das richtige Verhalten nicht erst auf dem Umweg über den Intellekt, sondern unmittelbar herbeizuführen: durch Vorbilder, durch konsequentes Anhalten, durch Eingliederung des Einzelnen in eine soziale Gemeinschaft"[84]). Die offensichtliche Verabsolutierung der Führung ist in Messers irrationalistischer Wertlehre begründet. Da materiale Wertungen nicht durch logische Begriffe und Beweise andemonstriert werden können, kann die Übertragung der eigenen Wertschätzungen auf andere sinnvoll nur so angestrebt werden, „daß man versucht, die eigene materiale Wertschätzung auch im andern zu erwecken. Beispiele, Vorbilder, anschauliche Schilderung, begeisternde und ergreifende Ermahnung können dazu förderlich sein; logische Beweisführungen versagen. Denn alles muß schließlich auf einen Appell an das Gefühl hinauslaufen. Hier ist die ursprüngliche Wurzel des Wertens"[85]). Das Kind soll zwar allmählich dem von außen Geforderten innerlich beistimmen, aber dieses Werterleben ist vor allem seinem eigenen Gewissen zu überlassen; der Erzieher soll ihm nicht seine eigenen Wertungen aufzwingen. Messer gibt zu, daß die Befürchtung nicht grundlos sei, so komme man zu einem Chaos der Wertschätzungen. Dem gegenüber hat er nur darauf hinzuweisen, die Erfahrung zeige, daß das innere Verhältnis zu Werten die Menschen zu innigster Gemeinschaft zusammenschließen kann[86]). — Diese Darlegungen sind so eindeutig, daß ein Kommentar überflüssig ist. Immerhin ist es eine Bestätigung unserer These, daß Messers Irrationalismus dem tiefen Sinne der Bildung nicht gerecht werden kann, daß für ihn die Führung zum Letzten wird, daß er sich mit den Grundtatsachen der neueren Willenstheorie in evidenten Widerspruch setzt.

Bei dem schon mehrfach erwähnten Eduard Spranger schwingt die Erziehung gleichfalls um den Kulturbegriff. Erziehung stellt sich als Kulturfortpflanzung dar; sie wird definiert: „Erziehung ist die Hineinbildung normativ gültiger Kulturwerte in die seelischen Erlebnisweisen und Funktionen eines sich entwickelnden Subjekts

[83]) Einführung 110.
[84]) Ethik 119.
[85]) Ethik 92.
[86]) Einführung 161. 128—132.

durch Vermittlung der objektiven Kultursysteme"[87]). Dabei wahrt er dem Sittlichen seinen Platz. In ausdrücklicher Frontstellung gegen die Kantianer lehnt er es ab, das Sittliche als ein Gleichgeordnetes, als ein Wertgebiet für sich neben dem logischen, ästhetischen usw. zu betrachten. Die Sittlichkeit ist kein gesonderter Lebensbereich, sondern eine Form des Lebens, die alle seine Bezirke durchzieht[88]). Als Form des Sollens tritt sie zu den Wertinhalten des Lebens hinzu; ihrem Gehalt nach ist sie die persönliche Richtung auf den höchsten objektiven Wert[89]). Damit ist — eine seit Kant seltene Erkenntnis — die Wesensbeziehung des Sittlichen zum Religiösen gegeben. „Es kann nicht überraschen, daß der Inhalt der Sittlichkeit nur von einer religiösen Ethik erfaßt werden kann. Denn wenn wir als Wesen der Religiosität ausgesprochen haben: die Beziehung aller Werterlebnisse auf den höchsten Wert, so ergibt sich als Wesen des Sittlichen ganz von selbst die Bestimmung des Verhaltens durch den normativen höchsten Wert, der die Person gleichsam mit dem objektiven Weltsinn verbindet, und durch die Abstufung der anderen Werte gemäß ihrem Beitrag zum endgültigen Wert (Hierarchie der Werte)"[90]).

Auf den ersten Blick scheint diese Kulturpädagogik der scholastischen ganz nahe zu kommen; über die Hauptunzulänglichkeiten von Wagner und Messer scheint sie hinauszuwachsen. Doch die Wege scheiden sich sofort, wenn wir nach dem Sein hinter den Kulturwerten fragen. Die Rangordnung der Werte wird nicht im Sein verankert, sondern auf ein Normalbewußtsein zurückgeführt, das über dem Menschen und allen seinen konkreten Situationen zu konstruieren wäre[91]). Zugleich stehen die Werte „nicht als starre Wesenheiten in einem transsubjektiven Reich, sondern sie stehen immer in einer persönlichen Geistesstruktur drin. Und es ist nicht möglich, sie von diesem Orte ihres Erlebtwerdens völlig abzulösen"[92]). Obgleich Spranger meint, die absolute Geltung der Werte, die sich im „adäquaten Erleben" offenbart, aufrecht erhalten zu können, so ist doch nicht recht erfindlich, wie das geschehen kann. Denn er dringt nicht bis zur einheitlichen Seinsstruktur der Men-

---

[87]) Nach Sprangers Vorlesungen mitgeteilt bei F. Kurfess, Zwei Pädagogen der Gegenwart, Spranger-Willmann in ihren kulturschöpferischen Ideen, Paderborn 1932, 44.

[88]) Lebensformen 279.

[89]) Ebd. 286. — Daß freilich das Sittliche sich in der Regelung erschöpfen soll und keinen Lebensinhalt darstelle, scheint es wieder zu sehr ins rein Formale zu verflüchtigen; darin steckt offenbar noch eine Spur von Kantianismus, wenn dessen Formalismus auch ausdrücklich zurückgewiesen wird (vgl. ebd. 291).

[90]) Ebd. 295. [91]) Ebd. 313. [92]) Ebd. 319.

schennatur vor, sondern bleibt an ihrer Wertstruktur haften; nach der Vielheit der Werte ergeben sich von Wertprävalenzen beherrschte Werttypen, deren letzte Einheitlichkeit nur vom Sein her sichtbar werden könnte. Fällt damit nicht schließlich ein einheitliches Bildungsideal? — Das andere Moment, wo sich Spranger von der Scholastik trennt, ist seine pantheistische Weltanschauung. Die niederen Wertsphären werden zu Teiloffenbarungen des endgültigen Weltsinnes, je mehr sie davon mitteilen, desto höher stehen sie[93]). Das Göttliche scheint sich als Totalsinn des Lebens aus den einzelnen Teilsinnen gleichsam zusammenzusetzen[94]). Und wenn ein Ich alle seine Akte ganz normgemäß vollzöge, ohne daß irgend eine Seite des Werterlebens im Konflikt der Endlichkeit verkürzt würde, so ginge es in Gott auf; es wäre ausgelöscht und mit der Gottheit völlig eins geworden; als Subjekt jener höchsten Wertforderungen ist das Ich selbst von göttlicher Art[95]). So geht die eigentliche Jenseitigkeit des Religiösen doch wieder verloren. Der Mensch sucht nicht sein Heil bei einem persönlichen, transzendenten Gott, sondern arbeitet an der Ausgestaltung des Weltalls durch sein Kulturschaffen. — Also auch Sprangers Kulturpädagogik, so viele sympathische Züge sie aufweisen mag, ist durch einen Abgrund von uns geschieden. Was ihr abgeht, ist die ausgeglichene Wertmetaphysik.

Noch ein letzter Vertreter der modernen, akatholischen Wertpädagogik sei hier besprochen: Georg Kerschensteiner[96]). Vier Fundamentalbegriffe tragen seine Bildungstheorie: „der Bildungsbegriff, der Wertbegriff, der Interessenbegriff und der Begriff der geistigen Struktur (der Bildungsmittel wie des Bildungsobjektes) ... Im Wertbegriff hängen sie alle aufs engste zusammen"[97]). Es ist deshalb von entscheidender Bedeutung, ob es überhaupt objektive Werte von unbedingter Geltung gibt und welche Art von Existenz ihnen zukommt. Daran schließt sich die weitere Frage, ob sie in einem individuellen Bewußtsein einen höheren Rang besitzen als nur bedingt oder subjektiv geltende Wertungen, und ob dieser höhere Rang rational nachgewiesen werden kann oder unmittelbar gefühlsmäßig erlebt wird[98]). Je nach der Beantwortung dieser Fragen wird sich der Aufbau der Bildungstheorie gestalten[99]).

Schwerpunkt und Zentrum des Ich liegt im emotionalen Sein; ihm entspringt das Werten als ein ursprüngliches Phänomen, in

[93]) Ebd. 321 f. [94]) Ebd. 321.

[95]) Ebd. 108 f.

[96]) Wir legen sein systematisches Hauptwerk zugrunde: G. Kerschensteiner, Theorie der Bildung, 2. Aufl., Leipzig 1928.

[97]) A. a. O. IV. [98]) Ebd. 59 f. [99]) Ebd. 60 f.

dem eine Beziehung von Vorstellungen mit unserem Gefühlsleben hergestellt wird. Werte sind uns also im Fühlen gegeben. Wenn so der Wert nur durch die Beziehung zum fühlenden Bewußtsein in die Erscheinung tritt, so wird er damit doch nicht relativ und subjektiv, weil sich diese Relation auch auf die allgemein wesenhafte Erscheinung des Bewußtseins überhaupt richten kann. — Für die Bildungstheorie ist es wesentlich, daß nicht das bloß erkennende, sondern das fühlende Bewußtsein die Hauptrolle spielt. Wir leiden unter dem Fehler, Werte durch Belehrung übertragen zu wollen. Die Wertbelehrung, welche die Werteinsicht erstrebt, ist ein eitles Bemühen, falls sie mehr will, als dem einzelnen Hilfe reichen, daß er zum Werterlebnis komme. „Durch Übertragung von Werturteilen oder durch logische Beweise von der Richtigkeit gewisser Werturteile brauchen sich Werterlebnisse nicht einzustellen“ [100]).

Wir dürfen uns durch das Richtige, das hier ausgesprochen wird, nicht über den grundsätzlichen Unterschied zwischen uns und Kerschensteiner hinwegtäuschen lassen. Folgerichtig muß der Erzieher das Werterleben als autonomes Urphänomen zu wecken suchen, das durch Belehrung vielleicht entfernt vorbereitet, aber nicht organisch unterbaut werden kann, da der Wert erst im Gefühl wirklich in seinem Eigensein faßbar wird. Diese Spaltung des Seelenlebens hat in Kerschensteiners irrationalistischer Wertlehre ihren Grund. Wir wollen gewiß nicht bei Gedanken über den Wert als dem Letzten stehen bleiben; wir meinen auch nicht, daß Werteinsicht gleichsam automatisch die Willens- und Gefühlskräfte in Bewegung setzt (Herbart); wir geben ferner zu, daß die der kindlichen Psychologie angepaßte Darbietung der Werte oft (besonders in der Frühzeit) das Gedankliche mehr in den Hintergrund stellen muß; aber ebenso entschieden vertreten wir die Auffassung, daß Werterlebnisse ihre organische, naturgemäße Basis im Gedanklichen haben, und daß im Laufe der Bildungsarbeit alle Werterlebnisse immer mehr auf diese ihre gedankliche Grundstruktur zurückgeführt, darin verankert werden müssen. Eine solche Methode kann Kerschensteiner freilich nicht annehmen, da nach ihm Gedanken und Werterlebnisse urgeschieden nebeneinanderstehen und verschiedenen seelischen Funktionen zugehören; in seiner Auffassung müßten so die Werte allmählich im rein Gedanklichen verschlungen werden, und ödester Intellektualismus wäre unvermeidlich. In unserer Wertlehre werden wir vor diesen Folgen bewahrt, weil das Gedankliche und das Werthafte im Grunde eben eins sind, und dieses in jenem seinen naturgemäßen Anreger und Träger hat.

---

[100]) Ebd. 60—64.

Wie weit die Wege auseinandergehen, zeigt sich deutlich darin, daß Kerschensteiner die Übertragung von Werturteilen nur dann für fruchtbar hält, wenn die entsprechenden Werte schon einmal erlebt worden sind. Insbesondere hängt der Moralunterricht ohne vorausgehendes Erlebnis in der Luft; die sittlichen Werte werden nur im Handeln erlebt[101]). — Auch hierin steckt ein richtiger Kern. Es wird sicher eine ungeheure psychologische Schwierigkeit bieten, Kinder über sittliche Fragen zu belehren, die sittliche Werte im Vollzug erst rudimentär erfahren haben (ein völliger Ausfall dieser Erfahrung kommt bei einem normal veranlagten Kind nicht vor). Doch ist die Schwierigkeit nur psychologisch, nicht grundsätzlich. In Kerschensteiners Theorie aber würden solche Kinder den Belehrungen gegenüberstehen wie Blinde, denen man von Farben spricht. Das Werterleben bildet also die Grundlage für das Werterkennen, während nach uns jedem Werterleben ein wenigstens unentwickeltes Erfassen fundierend zugrunde liegt. So unmöglich wie in unserer Analyse ein volitives und emotionales Stellungnehmen ohne ein vorgängiges Einsehen ist, so unmöglich ist offenbar nach der anderen Darstellung ein Werterkennen ohne ein früheres Werterleben.

Nur im fühlenden Bewußtsein tritt der Wert in die Erscheinung; doch sind Wert und Wertgefühl nicht identisch. Die Werte bilden vielmehr ein irreales Reich unbedingter Geltung (so im Anschluß an Rickert). An Gegenständen werden sie uns zugänglich, denn alle Gegenstände können Wertträger sein, aber in verschiedener Weise. Die Naturdinge vermögen Wertungen in uns zu erregen, sind aber nicht Wertträger im philosophischen Sinne, weil der Wert gleichsam nur zufällig an ihnen haftet, und es vor allem auf das Subjekt ankommt, ob es einen Wert an ihnen erlebt. Diesen ‚Sachen' stehen die ‚Güter' gegenüber, die in ihrer Existenz als Gut geradezu durch den Wert konstituiert sind, sie sind Erzeugnisse des Geistes und zwar des Wertbewußtseins, nicht Gebilde der Natur. Sie tragen die sinngebende Struktur gewisser Bewußtseinsgesetzlichkeiten in sich, und indem sich im Bewußtsein wenigstens qualitativ die gleichen Gesetzlichkeiten regen, werden die in ihnen objektivierten Werte erlebt. Hieraus erklärt sich auch das Erlebnis ihrer unbedingten Geltung: „es kann nur in dem Identitätserlebnis der allgemeinen Bewußtseinsgesetzlichkeiten mit der geistigen Struktur gewisser Güter bestehen"[102]). Deshalb muß eine atheoretische apriorische Einheitsfunktion ähnlich der transzendentalen Apperzeption Kants angenommen werden, auf der die unbedingte Geltung der geistigen Werte beruht[103]).

[101]) Ebd. 67 f. [102]) Ebd. 71. [103]) Vgl. ebd. 64—81.

Der früher angezeigte Dualismus von Denken und Fühlen findet jetzt im objektiven Bereich sein Widerspiel in der Spaltung von Sein und Wert. Nicht im Sein wird der Wert verankert, sondern im Bewußtsein. Das Sein erscheint als an sich wertfrei; erst durch das Kulturschaffen der Menschen wird es mit Werten beseelt. Das Reich der Güter fällt mit dem der Kultur zusammen. Die Wertpädagogik mündet damit wieder in die Kulturpädagogik ein. Diese Wendung zieht ungemein weittragende Folgen für die Auffassung der Bildung nach sich. Da sich das individuelle Wertbewußtsein nur an wertdurchdrungenen Gütern, nicht aber an wertindifferenten Naturdingen entzünden kann, muß sich alle Bildungsarbeit um die Kulturgüter konzentrieren, wird sie sich von der vorkulturellen Gottesnatur entfernen. Wegen des Abgrundes, der bei Kerschensteiner zwischen Natur und Kultur klafft, muß dadurch der Bildungsinhalt verflachen und verarmen, weil die unversieglichen Quellen seiner ständigen Bereicherung und Erneuerung verstopft sind. Anders in unserer Auffassung, wo die Kultur nur die organische Fortführung und Ausgestaltung der im Natursein schon vorgegebenen Werte ist, weshalb die Kultur ewig aus dem Brunnen der Natur gespeist wird.

Damit im Zusammenhang stehen die von Kerschensteiner selbst gezogenen Folgerungen für die soziale Seite der Bildung. „Bildung ist ein durch die Kulturgüter geweckter, individuell organisierter Wertsinn von individuell möglicher Weite und Tiefe“[104]). Dazu gelangt das Individuum nur durch tätige Auseinandersetzung mit den dinglichen und persönlichen Gütern der Gemeinschaften, deren Glied es ist; nur als Glied des kollektiven geistigen Seins kommt der einzelne mit Gütern in Berührung, an denen Werte erlebt werden können. Deshalb ist Wertbildung nur durch eine Wertgemeinschaft möglich. Diese muß unbedingt geltende Werte in Gütern pflegen, an denen allein das Aufsteigen zum geistigen Sein vollzogen werden kann. Das wird die Gemeinschaft nur dann leisten, wenn der einzelne mitwirkt, daß sie zu einem immer vollkommeneren Träger der geistigen Werte heranwachse. Daher wird der Dienst an der physischen und sittlichen Gemeinschaftsgestaltung Pflicht. Individualbildung ist schließlich so wenig von Gemeinschaftsbildung zu trennen wie die weiße Farbe vom Schnee[105]).

Die Wurzeln dieser Überspannung des sozialen Bildungsfaktors liegen im Wertbegriff. Nur Kulturgüter sind eigentliche Wertträger, und kommen deshalb allein für die Bildung in Betracht. Kulturgüter sind aber wesentlich Gemeinschaftsgüter; also ist einerseits der einzelne in seiner Bildung vollständig von der Gemein-

[104]) Ebd. 18. [105]) Ebd. 18—44. 187 ff.

schaft abhängig, außerhalb derselben ist Bildung unmöglich; anderseits ist der einzelne wieder ganz der Gemeinschaft verpflichtet, um ihren Güterstand zu wahren und zu mehren. Der einzelne ist also sowohl in seinem Bildungserwerb, als auch in seiner Bildungsverwertung restlos an die Gemeinschaft gefesselt. Diese Ausschließlichkeit würde sofort fallen, wenn es Bildungsgüter gäbe, die der Gemeinschaft vorausgehen und deshalb unabhängig von ihr bestehen. Dann wäre es möglich, Bildung unabhängig von der Gemeinschaft zu erwerben und darum müßte sie auch nicht wieder restlos in die Gemeinschaft einmünden. Die Eigenständigkeit und Freiheit des Individuums würde dann nicht so sehr wie bei Kerschensteiner den sozialen Verbänden geopfert. Nach der scholastischen Wertlehre sind gerade diese Möglichkeiten gegeben. Organisch Natur und Kultur verschmelzend, eint sie auch das soziale und das personale Element der Bildung, ohne eines auf Kosten des anderen zu verkürzen. Die psychologische, moralische Unmöglichkeit, außerhalb der Gemeinschaft Bildung zu erwerben, darf nicht zu einer absoluten übersteigert werden, wie es Kerschensteiner auf Grund seines einseitigen Wertbegriffes tut[106]).

2. Katholische Autoren

Betont wertpädagogisch eingestellt ist die „Philosophische Pädagogik" von Georg Grunwald[107]). Der philosophische Charakter dieser Erziehungslehre offenbart sich hauptsächlich darin, daß sie unter Zugrundelegung der philosophischen Wertlehre einer pädagogischen Wertlehre zustrebt[108]). Danach bestimmt sich das Ziel der Erziehung: „Der Mensch soll erzogen werden zu einer charaktervollen Persönlichkeit, die im Dienste des Wahren, Guten und Schönen steht und durch die Religion in diesem Dienste gestärkt und in ihrem ganzen Wesen geadelt wird"[109]).

Grunwalds Wertlehre ist psychologisch eingestellt. Den genannten Wertklassen entsprechen vier Arten von materialen, qualitativen[110]) oder Sachgefühlen, die wiederum jeweils ihnen zugeord-

[106]) Nach dem Gesagten ist es verfehlt, die Übertreibung des sozialen Faktors bei Kerschensteiner darin zu sehen, daß die Gemeinschaft letztes Ziel der Bildung sei. Das lehnt Kerschensteiner ausdrücklich ab (ebd. 43); alles geht letztlich auf das Individuum. Die Überspannung liegt in dem ausschließlichen Angewiesensein und dem daraus hervorwachsenden ausschließlichen Verpflichtetsein des Individuums gegenüber der Gemeinschaft.

[107]) G. Grunwald, Philosophische Pädagogik, Paderborn 1917; eine zweite Auflage ist angekündigt (Lex. d. Päd. d. Geg. I, 1077), aber noch nicht erschienen.

[108]) A. a. O. IV. [109]) Ebd. 57.

[110]) Grunwald nimmt innere, qualitative Unterschiede der Gefühle an (ebd. 53).

nete Triebe voraussetzen. Der religiöse Wert überragt, umschließt und erhöht die anderen. weil er eine Teilnahme an Gott bedeutet, der sich als Inbegriff alles Wahren, Guten und Schönen darstellt[111]). — Wert und Gefühl sind mehr oder minder Korrelate. Das Gefühl hat den Zweck, dem Menschen anzuzeigen, was ihm förderlich und schädlich, d. h. was für ihn wertvoll und wertwidrig ist[112]). Zwar setzt das Gefühl ein Gegenstandsbewußtsein voraus[113]) und gehen Werte auch in Werturteile ein[114]), aber es gilt doch im übrigen, „daß sich alle Werte im Bewußtsein durch ein Gefühl ankündigen"[115]). „Es kann jemand sich einen Wert aneignen, ohne daß er dabei ein Wertgefühl hat. Es kommt ihm dabei nicht zum Bewußtsein, daß und welchen Wert etwas für ihn hat. Ein solches Bewußtsein ist immer von einem Lustgefühl begleitet; wo dieses fehlt, fehlt auch das Wertbewußtsein"[116]).

Zur psychologischen Auffassung der Werte müßte die metaphysische Vertiefung treten, dann könnte das Seinsmäßige an den Werten und damit ihre gedankliche Grundstruktur sichtbar werden (auch die psychologische Betrachtung würde so eine wesentliche Ergänzung erfahren). Es käme zu Tage, daß das wichtigste Element für die Verankerung der Werte in der Seele das gedankliche ist; Sätze wie der folgende sind zum mindesten einseitig: „Wir treten für eine möglichste Verknüpfung der Gefühle mit den Werten bei der Erziehung ein, weil so die Erreichung der einzelnen Ziele am meisten gesichert wird"[117]).

Da die gemeinsame Seinswurzel der Werte nicht genug beachtet wird, verflüchtigt sich über Gebühr die innere Einheit der einzelnen Wertbereiche; ihre „relative Selbständigkeit"[118]) geht fast in eine volle Autonomie über. In der praktischen Erziehung ist zwar oft eine Trennung der Werte unmöglich und häufig nicht wünschenswert, auch muß ein Wert möglichst in den Dienst eines anderen gestellt werden, aber die Bedeutung einer Wertklasse für die andere kann immer nur von propädeutischer oder prophylaktischer Art sein[119]). Einerseits stehen die vier Erziehungsziele nicht hintereinander; anderseits fallen sie auch nicht zusammen, daß etwa Verstandesbildung *eo ipso* schon die andere Bildung wäre; zu verschiedenen Zielen führen auch verschiedene, wenigstens zum Teil getrennte Wege[120]). So kommt eine Einteilung der Pädagogik in Didaktik, Kunstpädagogik, Moral- und Religionspädagogik zustande,

[111]) Ebd. 45.
[112]) Ebd. 53.
[113]) Ebd. 54; vgl. 50.
[114]) Ebd. 48. 50.
[115]) Ebd. 48.
[116]) Ebd. 51.
[117]) Ebd. 52.
[118]) Ebd. 57.
[119]) Ebd. 56 f.
[120]) Ebd. 59 f.

denen als zugeordnete Funktionen (wenigstens vorwiegend) Erkennen, Gefühl, Wollen (die Religion umfaßt alle drei) entsprechen. — Dadurch tritt nicht nur das innige Ineinandergreifen der subjektiven Funktionen sehr stark zurück, sondern auch die gegenseitige Durchdringung der objektiven Wertbereiche kann sich kaum durchsetzen. Wenn z. B. die Verstandesbildung dermaßen isoliert wird, kann das gedankliche Gerüst der übrigen Wertgebiete freilich nicht zur Geltung kommen; und die Gedanken müssen rein theoretisch gefaßt, d. h. ihrer inneren Wertkeimkraft entkleidet werden. Wieder liegt neben einem unfruchtbaren Wissen ein letztlich seelenloses Wollen. Grunwald schreitet zwar nicht bis zu diesen extremen Konsequenzen fort; davor bewahrt ihn sein wirklichkeitsnaher, gesunder erzieherischer Blick. Daß aber gewisse Ansätze dafür in seinen Voraussetzungen stecken, wird man kaum bezweifeln können. Auf der objektiven Seite wird zwar die bestimmende Kraft des Sittlich-Religiösen für das gesamte Leben betont, aber die letzte wesenhafte Bezogenheit kommt nicht zum Vorschein. Wenn Grunwald meint, die logischen Zusammenhänge gegenüber den psychologischen zurückstellen zu sollen, so hat das gewiß seinen guten Sinn[121]); doch dürfen beide auch nicht ganz getrennt werden; die psychologischen Gesetze müssen in den ontischen verankert werden, sonst wird ihnen eine letzte Tiefe und Dauerhaftigkeit der Einwirkung abgehen.

Wie schon in der betont psychologischen Wertlehre das inhaltlich-objektive Moment hinter dem subjektiv-funktionalen fast zu verschwinden droht, so noch mehr in der näheren Umschreibung des Zieles der Erziehung. Grunwald unterscheidet zwei Arten von Pädagogik: die eine legt das Hauptgewicht auf die Ausbildung der einzelnen Kräfte des Menschen, die andere sieht ihre wichtigste Aufgabe in der Übermittlung von Gütern. Die zweite scheine noch aus der Zeit zu stammen, wo man sich über die Art der Mitteilung des Wissensstoffes noch nicht viel Gedanken machte, wo man also noch nicht so psychologisch eingestellt war; ihr ist die erste entschieden vorzuziehen. Der Erzieher will also nicht eigentlich die idealen Gegenstände als solche dem Kinde zuführen. Die absoluten Werte werden nur insofern zu pädagogischen, als sie im Zögling Dispositionen auslösen. Darum können unmittelbar pädagogisch wertvolle Ziele immer nur reale Eigenschaften, seelische Dispositionen im Kinde sein und nichts anderes[122]).

Hierin lebt die Erbschaft Herbarts und der experimentellen Pädagogik fort. In eine Wertpädagogik paßt eigentlich diese Auf-

[121]) Ebd. 45. [122]) Ebd. 48 f.; vgl. 52.

fassung nicht recht hinein. Ist es doch der Sinn der Wertpädagogik, die objektiven Güter dem Kinde mitzuteilen und gerade durch und in dieser Mitteilung (als untrennbar damit Verbundenes) die seelischen Anlagen zu wecken und zu entfalten. Seelische Dispositionen sind gewiß zu schaffen, aber nicht isoliert für sich, sondern im und am Aufnehmen des Wertreiches. Wenn die frühere Güterpädagogik vielleicht psychologisch nicht immer auf der Höhe stand, so ist sie deshalb nicht in Bausch und Bogen zu verwerfen, sondern eben nach der psychologischen Seite auszubauen. Spranger hat der Pädagogik in seiner Strukturenlehre das geeignete Mittelglied geschenkt.

Die einseitig funktionale Einstellung Grunwalds wirkt sich besonders auf dem Gebiete der Willensbildung aus, indem er für eine formale Willensbildung „ohne Rücksicht auf bestimmte Gebote oder Ziele“[123]) eintritt. Zugleich zeigen sich da am deutlichsten die Folgen der übersteigerten Isolierung der einzelnen Wertgebiete und der übergroßen Trennung der Ausbildungswege für die verschiedenen seelischen Vermögen, was alles seine letzte Wurzel in dem rein gefühlsmäßigen, nicht innerlich gedankenbeseelten Wertbegriff hat. — Die materiale Willensbildung leistet die äußere Disziplin, indem sie durch Gewöhnung, Beispiel, Befehl (manchmal auch Lohn und Strafe) motorische, intellektuelle und Gefühlsdispositionen hervorbringt; sie berührt aber noch nicht den eigentlichen Kern der Willensbildung, schafft nur deren Voraussetzungen. Erst die formale Willensbildung dringt zum Wesen des Wollens vor; sie will eigentliche Willensdispositionen setzen, indem sie das Kind dazu anleitet, selbständig Entschlüsse zu fassen und selbständig seine Entschlüsse auszuführen; nur durch öfteren Gebrauch wird der Wille wie ein Muskel stark. Belehrungen müssen den Kindern die hohe Bedeutung des starken, konsequenten Wollens vor Augen stellen, ihnen die Wege zur Einübung des richtigen Wollens und zur Überwindung von Schwierigkeiten zeigen; zugleich sind sie zu entsprechenden Übungen anzuleiten. Man soll sich dabei immer gegenwärtig halten, daß es sich nicht um einen bestimmten Vorsatz, sondern um das Wollen überhaupt handelt. Beim Kind „soll der Gedanke im Vordergrund seines Bewußtseins stehen und es wo möglich allein beherrschen, daß es einen einmal gefaßten Vorsatz auch ausführen muß, wobei dieser Gedanke ja selbst wieder in der verschiedensten Weise motiviert sein kann“[124]). Wie an dieser Stelle, so bricht auch sonst manchmal der inhaltliche Motivreichtum durch, besonders wo die Rede auf die Überführung des Kindes zum selbständigen Wollen eines Erwachsenen kommt.

[123]) Ebd. 75. [124]) Ebd. 83; vgl. zum Ganzen ebd. 256—285.

Als Grunwald dies schrieb, waren Lindworskys Bücher noch nicht erschienen. In der neuen Auflage wird er darauf Rücksicht zu nehmen haben, daß der erste Weg zur Willensbildung das wirksame Einpflanzen der rechten Motive ist. Immerhin sind seine Darlegungen für eine Geisteshaltung charakteristisch, die in der einseitig psychologisch eingestellten Pädagogik gang und gäbe war, und die auch eine ausschließlich psychologisch aufgefaßte Wertlehre nicht überwinden, sondern vielmehr neu befestigen wird.

In neuester Zeit hat Siegfried Behn in seiner Philosophie der Werte der Pädagogik eine metaphysisch verwurzelte, ausgeglichene philosophische Grundlegung vom Wertgedanken her geschenkt[125]). Die Werte sind im Sein verankert, resultieren aus dem Sein, beruhen auf dem Sein. Deshalb werden sie intellektiv erfaßt[126]). Darum besteht auch der innigste Zusammenhang zwischen Weltanschauung und Wertanschauung. Vier Klassen von Werten weist das Wertreich auf. Das Nützliche, das auf Sachen, das Edle, das auf Lebewesen, das Schöne, das auf Gebilden, und das Heilige, das auf Personen beruht. Alle diese Werte können nur dann sich auswirken, wenn die ihnen zugrundeliegenden Güter in ihrem Eigencharakter unversehrt und in der naturentsprechenden Ordnung miteinander verbunden sind, d. h. wenn die wahre Metaphysik ihnen fundierend vorausgeht. Verschiedene metaphysische Auffassungen ziehen verschiedene Wertordnungen nach sich. Der Materialismus z. B. bringt notwendig den Utilitarismus mit sich, der alle Werte in den bloßen Nutzwert auflöst. Da die Pädagogik in der Festsetzung ihrer Ziele von einer Wertanschauung abhängt, gibt es soviele Spielarten der Pädagogik, als einseitige Wertanschauungen möglich sind. So hat im Grunde jede Pädagogik ihre Wertlehre, nur ist es diejenige, welche ihrer Wert- und Weltanschauung gemäß ist. Der Materialismus treibt also aus sich mittels des Utilitarismus eine rein utilitaristische Pädagogik hervor, wie sie sich heute etwa in der Pädagogik des Sozialismus oder Bolschewismus verwirklicht. Nur der kann ein festes Erziehungsziel mit Sicherheit bestimmen, der eine klare Metaphysik besitzt, und nur der kann das Erziehungsziel richtig bestimmen, der eine auf der wahren Metaphysik basierte Wertlehre sein eigen nennt.

---

[125]) S. Behn, Philosophie der Werte als Grundwissenschaft der pädagogischen Zieltheorie (Handbuch der Erziehungswissenschaft II, 1), München 1930.

[126]) Hierbei wird vielleicht das intuitive Schauen überscharf akzentuiert, wie man auch den Eindruck gewinnt, daß der Unterschied zwischen Gütern und Werten etwas überspitzt wird. Es scheint darin eine Spur von Platonismus, näherhin von Phänomenologie am Werk zu sein. Die Vorbereitung der Schau durch die diskursive Bearbeitung der Güterwelt gleicht das nicht ganz aus.

Von neuem bestätigt sich die Notwendigkeit einer Wertmetaphysik. Wenn auch die autonomen Wertlehren vorgeben, eine durchaus eigenständige Rangordnung der Werte zu geben, so können sie diese doch nur kraft einer sie (obwohl unbewußt) leitenden Metaphysik aufbauen. Weiterhin folgt, daß auch die Wertpädagogik der Zerfahrenheit in der Zielsetzung der Erziehung nicht abhelfen kann, wenn sie nicht in einer Wertmetaphysik verwurzelt wird. Anderseits zeigt sich auch, daß die Unterschiede in der Pädagogik letztlich nicht rein erzieherische, sondern weltanschauliche Angelegenheiten sind. Erst aus der Einigung in der Weltanschauung könnte eine Einigung in der Zielsetzung der Erziehung sich ergeben.

Die *paedagogia perennis*, für welche Behn den Unterbau liefert, fand in neuerer Zeit ihren klassischen Vertreter in Otto Willmann, dem feinsinnigen, lebensvollen Denker und Erneuerer der antik-mittelalterlichen Tradition[127]). Mit der modernen Wertphilosophie hat er sich zwar noch nicht auseinandergesetzt, aber seine metaphysische Güterlehre enthält schon alle Grundlagen einer Wertpädagogik, nur tiefer und ausgeglichener als die meisten Systeme der Gegenwart.

Grundlegend bei Willmann ist seine Ideenlehre[128]). Die Ideen sind die allen Dingen immanenten metaphysischen Wesenheiten, welche die Prinzipien ihres Seins und Seinsollens in unlöslicher Einheit darstellen. Sie sind die tragenden Pfeiler und das beseelende Innere eines absoluten Güterreiches. Als Natur ist es von Gott gesetzt, als Kultur stellt es das Ergebnis menschlichen Schaffens dar, welches im Laufe der Jahrhunderte die naturgegebenen Keime und Anlagen nach ihrem inneren Wesensgesetz zur Entfaltung bringen soll. Diese Güter sind zugleich die gemeinschaftsbildenden Prinzipien, da ihre Förderung und Erhaltung nur dem vereinten Wirken der Einzelwesen gelingen kann; und zwar drängt die Verschiedenheit der Güter zu einer Mehrheit der Gesellungen, deren eigentümliche Tiefe, Notwendigkeit und Dauer von der Nähe der sie begründenden Güter zu den naturhaften Seinsstrukturen abhängig ist.

In diese Wirklichkeit tritt das Menschenkind vollständig unentwickelt ein. Die Keime, die in ihm schlummern, sollen aus dem Boden, dem es eingepflanzt ist, ihre Nahrung ziehen und so sich

[127]) Hier kommen von seinen Werken in Betracht: O. Willmann, Die Fundamentalbegriffe der Erziehungswissenschaft: Erstes Jahrbuch des Vereins für christl. Erziehungswissenschaft, Kempten und München 1908, 1—39; derselbe, Didaktik als Bildungslehre nach ihren Beziehungen zur Sozialforschung und zur Geschichte der Bildung, 4. Aufl., Braunschweig 1909.

[128]) O. Willmann, Geschichte des Idealismus, 2. Aufl. Braunschweig 1907.

entfalten. Aus sich in den ersten Jahren zu selbständigem Tun unfähig, bedarf es dazu der Hilfe der Erwachsenen. Die Erwachsenen müssen Erziehungsarbeit an dem jungen Pflänzlein leisten. In feinem Ablauschen an der Natur löst Willmann das erzieherische Tun in drei sich innigst durchdringende Funktionen auf: „aus Pflege, Zucht und Lehre setzt sich die Erziehung zusammen, sie bilden den pädagogischen Ternar“[129]). Bringen wir ihn mit der oben skizzierten Güterlehre in Beziehung, so ergibt sich folgende Definition der Erziehung: „Die Erziehung ist die fürsorgende, regelnde und bildende Einwirkung gereifter Menschen auf die Entwicklung werdender, um diesen an den die Lebensgemeinschaften begründenden Gütern Anteil zu geben“[130]).

Welch harmonische Synthese aller extremen Einseitigkeiten dieser Erziehungsbegriff bietet, und wie diese gerade aus dem seinsmäßig und gedanklich durchseelten Wertbegriff erwächst, wird eine Analyse an den Tag bringen. Das neugeborene Menschenwesen bedarf der Pflege oder Fürsorge zunächst für sein körperliches Dasein, dann aber auch bei fortschreitender Entwicklung für sein allmählich erwachendes geistiges Leben. Es gilt, die vorhandenen und nach und nach sich regenden Kräfte und Anlagen körperlicher und geistiger Art umhegend vor Schädigung zu bewahren und sie Schritt für Schritt zur Entfaltung zu bringen. Unter dieser Rücksicht geht die Erziehung vom Kinde aus; hier kommt der pädagogische Naturalismus zu seinem Recht. Freilich ist Willmann weit von dem schrankenlosen Ausleben der Anlagen eines Rousseau, von der Vergötzung des Kindes einer Ellen Key („Jahrhundert des Kindes“) und gewisser Bestrebungen der Arbeitsschule entfernt. Er weiß zu genau, daß die Natur des Kindes nicht restlos gut ist, daß auch Keime des Bösen darin schlummern, daß insbesondere sein freier Wille es auf Abwege bringen kann. Somit braucht es den leitenden Einfluß der Erwachsenen; wenn auch übermäßiges, unkluges Schablonisieren mit Recht als verderblich verworfen wird, so wäre doch eine Methode der „Untätigkeit“ der schlechteste Dienst, den man dem Kinde leisten könnte.

Die erste Funktion drängt also von selbst auf die Zucht oder Regelung hin. Die kindlichen Triebe dürfen nicht wild wuchern, wie es sich gerade ergibt, sie müssen vielmehr auf bestimmte, wertvolle Ziele hingelenkt werden. Sehr naiv wäre die Annahme, bei angeblicher „Untätigkeit“ der Erwachsenen würde das Kind ganz gerade einzig aus sich selbst heraus wachsen; es steht immer in

[129]) Die Fundamentalbegriffe 4.

[130]) Ebd. 10.

einer Umwelt darin, die auf seine Innenwelt einen um so größeren Einfluß ausübt, je unselbständiger es noch ist. Gewiß, wenn die Umwelt in allem ein Ideal verkörperte, könnte die bewußte Zucht auf ein gewisses Mindestmaß zurückgeführt werden; doch würde dann das Kind nicht ohne Zucht aufwachsen, sondern die Zucht würde es unmittelbar durch sein Eingebettetsein in eine bestimmte Umgebung erfahren (die starken Bande innerhalb einer hochstehenden Familie, in der das Kind auch schon eine durch viele Generationen geläuterte Erbmasse mitbekommt, können manchmal dieses Ideal verwirklichen). Da nun die Umwelt dem Kind gewöhnlich nicht nur Werte, sondern auch Unwerte darbietet, da weiterhin sein Erbteil meist außer der Erbsünde noch ein bedeutendes Maß von schlechten Neigungen seiner Vorväter enthält, muß die bewußte Zucht einen ziemlich breiten Raum in der Erziehungsarbeit einnehmen. Sie hat schon früh durch Gewöhnungen leiblicher und geistiger Art einzusetzen, wodurch verkehrte Ansätze beschnitten und gute Anlagen gefestigt und entfaltet werden. Entsprechend der ganzen Entwicklungsrichtung des Kindes, die sich vom Körperlichen zum Seelischen bewegt, muß auch die Zucht von einem mehr äußerlichen Einüben in fortschreitender Verinnerlichung zu seelischen und geistigen Gewohnheiten fortschreiten. Dabei geht es aber in keiner Weise um ein rein formales Gestalten, sondern um ein Herausbilden der wertvollen Anlagen durch Hineinbilden in die natürliche und geschichtlich gewordene Güterwelt; beides verbindet sich untrennbar, ist im Grunde nur derselbe Vorgang, von zwei Seiten betrachtet. Weil weiterhin Träger der Güterwelt die Gemeinschaft ist, bedeutet das Einführen in die Güterwelt zugleich die Eingliederung in die auf ihnen aufbauenden Gemeinschaften: Familie, Staat, Kirche, um nur die entscheidendsten zu nennen. Die auf das Individuum konzentrierte Pflege geht in die sozial gerichtete Führung über. — Wie bei der ersten Erziehungsstufe die Individualpädagogik zu ihrem Rechte kam, so erhält hier die Sozialpädagogik den ihr zukommenden Platz. Mit einseitiger Staatspädagogik hat sie nichts zu tun, weil nicht der Staat allein als gütertragende Gemeinschaft gilt, sondern ebenso und in gewisser Beziehung mehr (früher als der Staat ist die Familie, und höhere Rechte als der Staat hat die Kirche) die anderen Grundgesellschaften der Menschheit. Auch die einseitig überspannte Sozialpädagogik ist vermieden, denn die Gemeinschaften stehen dem einzelnen nicht als etwas Fremdartiges, Äußerliches gegenüber, sie wachsen vielmehr aus den inneren Trieben und Anlagen der allen Einzelwesen immanenten Natur hervor, und sind infolgedessen deren spontane Enfaltung und Ergänzung, wie auch die Gemeinschaftsgüter die organische Fort-

setzung der Einzelgüter darstellen. Einseitige Sozialpädagogik war nur auf Grund des Gesellschafts-Nominalismus der Neuzeit möglich, der Individuum und Gemeinschaft als durchaus heterogene Pole voneinander trennte, deren innere Einheit dann freilich vergeblich gesucht wurde. Der metaphysisch fundierte Güter- und folglich Gemeinschaftsbegriff schafft auch hier den Ausgleich.

Da die Erziehung nicht um ihrer selbst willen da ist, und der junge Mensch nicht ewig von der vorausgehenden Generation abhängig bleiben, sondern zu einem selbständigen Wesen fortgebildet werden soll (so daß es der innerste Sinn der Erziehung ist, sich selbst überflüssig zu machen), muß auf die Regelung und Führung die Lehre oder *Bildung* folgen. Es handelt sich jetzt nicht um Fachbildung, die nur dem Wissen dient, sondern um Menschenbildung als krönende und abschließende Funktion der Erziehungsarbeit. So lange der Heranwachsende in seinem Denken noch nicht gereift ist, müssen gleichsam andere für ihn das Denken übernehmen, müssen auch andere die aus dem denkenden Erfassen des Lebens resultierenden Normen aufstellen und sie von außen an den Menschen heranbringen, indem sie auf deren Erfüllung durch Führung, Regelung, Zucht dringen. Die wertvollen Güter sind auch jetzt schon der Lebensinhalt und die Lebensnorm des reifenden Wesens, aber dieses vermag sie noch nicht unmittelbar in sich aufzunehmen, es bedarf vielmehr eines *Mittelgliedes* zwischen der Güterwelt und seinem eigenen Sein und Tun. Dieser Mittler ist der Erzieher, in dessen wertdurchfluteter Persönlichkeit und wertbestimmtem erzieherischen Akt dem jungen Menschen die Güterwelt und die Gemeinschaft so entgegentritt, wie er sie in sich verarbeiten kann. Indem er sich dem Erzieher nach seinem Beispiel und seiner bewußten Führung angleicht, gliedert er sich ohne weiteres in die Güterwelt und die Gemeinschaft ein. Allmählich muß aber dieses Mittelglied ausgeschaltet werden, allmählich muß der Heranwachsende die Güterwelt in seinen eigenen Geist aufnehmen, so daß er das Denken und Normieren, das bisher der Erzieher an seiner Stelle besorgt hat, nun selbst übernimmt, daß die Fremderziehung in Selbsterziehung übergeht, daß der mittelbaren Eingliederung in Güterreich und Gemeinschaft die *unmittelbare* folgt, daß aus einem unselbständigen Zögling ein selbständiger Mensch wird, der selbstverantwortlich entscheiden kann und will. Das kann er aber nur dann, wenn er die ganze Güterwelt, aus der heraus ihn bisher der Erzieher geleitet hat, in sich selbst aufgenommen hat, wenn ihm die Untergründe seines bisherigen Tuns, von denen nur der Erzieher wußte, nun auch selbst zur klaren Einsicht gekommen sind. Dies zu erreichen, ist Aufgabe und Sinn der Bildungsarbeit oder der Lehre. — Damit

wird keineswegs einem einseitigen Intellektualismus das Wort geredet, da es sich um ein Wissen handelt, welches in seinem innersten Wesen zur Tat treibt, weil es innerlich wertträchtig ist. Das Wissen soll nicht die Tat verdrängen, sondern sie vielmehr zur Vollendung führen, indem die Bildung den Ausgangspunkt der Tat aus dem äußerlich einwirkenden Erzieher in den Kern der handelnden Persönlichkeit selbst verlegt. Wohl aber wird dadurch ein einseitiger Irrationalismus überwunden, der seine letzte Wurzel in einer irrationalistischen Wertlehre hat. Bildung, welche den Menschen erst zur selbsttätigen Persönlichkeit innerhalb der Gemeinschaft macht, ist also nur auf Grund einer Wertlehre möglich, welche den Werten ein immanentes gedankliches Gerüst zu geben vermag. Intellektualismus und Voluntarismus haben eine gemeinsame Wurzel, nämlich das Fehlen dieser Wertlehre.

Um einer unorganischen Auffassung der drei erzieherischen Funktionen vorzubeugen, sei hier eigens hervorgehoben, daß es sich nicht so sehr um drei aufeinanderfolgende Stufen, als vielmehr um drei Rücksichten an dem in sich einheitlichen Erziehungswerk handelt. Je nach dem Entwicklungsstadium des Kindes tritt eine von ihnen in den Vordergrund und prägt dem erzieherischen Akt ihren Eigencharakter auf. Während dieser Zeit betätigen sich die anderen Funktionen weniger intensiv, ordnen sie sich dienend der herrschenden unter; kaum je werden sie ganz ausfallen, wenn man das erste Kindheitsalter ausnimmt, wo zuerst die Pflege allein ist, bald aber durch die Zucht ergänzt werden muß; auch die Zucht wird nur in ihren ersten Anfängen ohne die Bildung sein können, um dann durch eine wenigstens rudimentär ansetzende Bildung unterstützt zu werden. Bei der fortschreitenden Entwicklung darf man nicht an abrupte Übergänge denken, vielmehr vollzieht sich der Wechsel, wie im organischen Leben, durch allmähliches Anwachsen und Abschwellen. Wie sich der Geist allmählich aus der Materie herausarbeitet, um schließlich die Führung zu übernehmen, so muß auch das erzieherische Tun beim Leiblichen ansetzen, um immer mehr seinen geistigen Kern zum beherrschenden zu machen. Die Pflege erstreckt sich zunächst auf das Körperliche, dehnt sich dann auch auf das Geistige aus; die Führung steht von Anfang dort, wo sich Körper und Geist verbinden und sucht vom Leiblichen das Seelische, vom Äußeren das Innere zu gestalten; die Bildung bewegt sich ganz im Reiche des Geistes und gibt von da aus dem Äußeren und Leiblichen seine naturgemäße Regelung. — Dieser Erziehungsdreiklang ist also dem Werden der Natur abgelauscht und angepaßt; schon der große Aristoteles hat ihn, bereits als Erbstück älterer Erziehungsweisheit, in seine Staatslehre

eingefügt[131]). Wir können ihn deshalb wohl den ewigen Grundstein der *paedagogia perennis* nennen.

Von neueren Pädagogikern hat die Ideen Willmanns in größerem Umfange aufgenommen und fortgeführt Franz Eggersdorfer[132]). Die Grundlage seines Denkens ist eine Wertmetaphysik: „Wahrheit und Wert sind eben zwei Seiten ein und derselben Wesenheit"[133]). Deshalb durchdringen sich im Unterricht wahrheitserschließendes Überzeugen und wertweisendes Lehren, denen ein denkendes Verstehen und ein wertendes Lernen entsprechen[134]). Es gibt kein selbständiges, vom Sacherkennen unabhängiges Werterkennen, nur ist dieses vielmehr in emotionale Erlebnisse eingebettet als jenes[135]). Bei aller Gefühlsverankerung von Überzeugung und Gesinnung ist doch die Verstandesbegründung nicht zu übersehen. Und bei aller Schätzung des unmittelbaren Erlebens sieht sich der Unterricht doch immer wieder vor die Notwendigkeit gestellt, neben die anschauliche Darstellung den logischen Erweis von Wahrheit und Wert zu stellen[136]).

Da Eggersdorfer in diesen grundlegenden Überzeugungen Willmann so nahe steht, überrascht es auf den ersten Blick, daß er den pädagogischen Ternar einer nicht unbedeutenden Umordnung unterwirft. Der Pflege folgt die Bildung, und an sie schließt sich als ihre Vollendung die Führung an. Charakteristisch für diese Denkweise scheint folgender Text zu sein: „In ihr (der personalpädagogischen Darstellung) wird der geistige Gehalt des Lehrgutes für den unreifen Schüler erst mit dem vollen Ernst der Geltung umkleidet. Er kann vielleicht das Gewicht der Gründe für die dargestellten Wahrheiten nicht voll einsehen, er vermag auch die Bedeutung der erfaßten Werte nicht ganz zu erleben, aber er sieht, daß eine reife und verehrte Persönlichkeit sich ihnen aus ganzer Seele hingibt. In dieser Einheit von Lehre und Leben ... wird die Bildungsarbeit wirklich zum ‚erziehenden Unterricht'. Der Lehrer wird zum ‚Meister', der Schüler zum ‚Jünger'. Die pädagogische Funktion der Bildung geht über in die Funktion der Führung"[137]). Die Führung erscheint so als Krönung und Abschluß der Bildung. Daß in einem gewissen Querschnitt oder Entwicklungsstadium der Erziehungsarbeit eine solche Konstellation besteht, besonders wenn die Komponente des Schulunterrichtes herausgehoben wird,

[131]) Aristoteles, Pol. 7, 13.

[132]) F. Eggersdorfer, Jugendbildung. Allgemeine Theorie des Schulunterrichtes (Handbuch der Erziehungswissenschaft I, 3), München 1928.

[133]) Ebd. 235. [134]) Ebd. 236.

[135]) Ebd. 252. [136]) Ebd. 263.

[137]) Ebd. 262.

ist über allen Zweifel erhaben. Es ist jene Zeit, mit der sich Eggersdorfers Werk seiner Anlage gemäß befassen muß, wo die Bildung zwar schon im Vordringen begriffen ist, aber noch nicht ganz in der jugendlichen Seele Fuß gefaßt hat, wo deshalb das Fehlende durch Führung ersetzt werden muß. Wenn demnach Eggersdorfer nur in diesem relativen Sinne umstellen wollte, wäre das in seinem Rahmen berechtigt, zumal da er an anderer Stelle, wo er über die Funktionen mehr im allgemeinen spricht, die Willmannsche Reihenfolge beibehält[138]).

Offenbar will aber Eggersdorfer weiter gehen. Es scheint seine Absicht zu sein, den Ternar prinzipiell umzustellen. Denn in dem grundsätzlichen Artikel „Erziehung", in dem er ausdrücklich über Grundakt und Grundfunktionen der Erziehung spricht, bringt er dieselbe Ordnung: Pflege, Bildung, Führung[139]). Damit soll anscheinend auch die Erziehung in ihrem Längsschnitt charakterisiert sein. Unter dieser Sicht dürfte aber Willmanns Ordnung entschieden vorzuziehen sein. Denn Erziehung im Längsschnitt darf nicht nur auf das Erziehungswerk *in fieri* schauen, sie muß vor allen Dingen auch das Erziehungswerk *in facto esse*, in seinem Abschluß ins Auge fassen. Die Krönung und reife Frucht des erzieherischen Tuns ist aber die selbständige Persönlichkeit. Selbständigkeit jedoch erwächst nur aus dem Schatz von klaren Einsichten, den die Bildung vermittelt; die Führung dagegen setzt einen Unfertigen voraus. Wenn man folglich die Bildung in ausschließlicher Korrelation zum werdenden Menschen betrachtet, kann man die Führung als Letztes ansehen (auch das um so weniger, je mehr man sich der Vollendung der Erziehung nähert); wenn man hingegen die Tendenz auf den fertigen Menschen ins Auge faßt (und diese Rücksicht dürfte die tiefere und umfassendere sein), ist unbedingt die Bildung an den Schluß zu stellen. Diese Auffassung allein wird dem gedanklichen Grundgerüst der Güter und der wurzelhaft intellektuellen Struktur unseres Geisteslebens gerecht[140]).

Im Geiste Willmanns arbeitet auch der Münchener Pädagogiker Josef Göttler[141]). Seiner Erziehungslehre legt er gleichfalls die

---

[138]) Ebd. 9 f. [139]) Lexikon d. Päd. d. Geg. I, 667–678, bes. 674.

[140]) Damit ist natürlich nur das seinsollende Ideal aufgestellt; es soll nicht geleugnet werden, daß es nicht wenige Menschen zu einem verhältnismäßig geringen Grad dieser inneren Selbständigkeit bringen und deshalb ihr Leben lang der Führung bedürfen. — Mit Eggersdorfers metaphysisch-rationaler Wertlehre ist es unvereinbar, ihm eine Verabsolutierung der Führung beizulegen, wie wir sie als Folge eines irrationalen Wertes bei Messer feststellen mußten (vgl. oben S. 24 f.).

[141]) J. Göttler, System der Pädagogik im Umriß, 4. Aufl., München 1927.

Wertwissenschaften zugrunde. Die Definition der Erziehung schließt sich an Willmann an; allerdings wird der Willmannsche Ternar durch Gewöhnung, Inspiration, Belehrung ersetzt. Das neu geschaffene Glied der Inspiration scheint wenig Selbständigkeit zu haben; es vereinigt gewisse Züge der Bildung und der Führung, scheint aber dadurch der Gewöhnung ihre eigentliche Seele zu rauben. Deshalb ist die Willmannsche Einteilung wohl vorzuziehen. Im übrigen wird die Bedeutung der Belehrung (das Willmannsche Wort ‚Bildung' besagt wohl mehr als der blassere Ausdruck ‚Belehrung') richtig erkannt; sie ist die dem Rang nach wichtigste Funktion, und sie allein stellt die Gewöhnung sicher[142]).

Unsere Darlegungen haben wohl zur Genüge dargetan, daß die Wertpädagogik eine an sich begrüßenswerte Erscheinung ist. Doch verlangt sie notwendig eine metaphysisch fundierte, gedanklich strukturierte Wertlehre[143]). Diese wird in der bis heute vollkommensten Gestalt allein geboten von der *philosophia perennis*[144]).

---

[142]) Nach unseren Ausführungen scheint die Gleichsetzung von Bildung und Erziehung sachlich bestehende Unterschiede zu verwischen; vgl. J. Göttler, Bildung, Bildungsgut und Bildungswert: 18. Jahrb. des Vereins für christl. Erziehungswissenschaft, München 1928, 183. Der Aufsatz enthält übrigens dankenswerte Beiträge zur Klärung des pädagogischen und philosophischen Wertproblems.

[143]) Es würde zu weit führen, wenn hier auf die konkreten Erscheinungen im praktischen Bildungswesen eingegangen werden sollte, die als Auswirkungen der hier dargestellten Spaltung von Sein und Wert zu betrachten sind; wir hoffen, an anderer Stelle darauf zurückzukommen. Um nur ein Beispiel anzuführen, sei kurz auf die Trennung von Erziehung und Unterricht hingewiesen, die in der neueren Pädagogik gang und gäbe geworden ist. Konsequent durchgeführt, stellt sie eine wertfreie Gedankenbildung einer gedankenfreien Wertbildung gegenüber. Erst die schulpolitischen Kämpfe der letzten Jahre haben uns für die wesentliche Einheit von Erziehung und Unterricht wieder hellsichtig gemacht.

[144]) Aufgabe dieser Seiten war es, die dem modernen Pluralismus entschwundene letzte Einheit rein und scharf herauszuarbeiten und insofern von dem modernen Denken zu distanzieren. Die gekennzeichnete Spaltung birgt einen Differenzierungsprozeß des Geistes in sich, dessen Wertvolles hier nicht herausgestellt werden konnte.

Von den ethischen Prinzipien

Eine Thomasstudie zu S. Th. I^{a} II^{ae}, q. 94, a. 2

Von **Johann Schuster** S. J. — Pullach b. München

Der Artikel 2 trägt die Überschrift: *Utrum lex naturalis contineat plura praecepta vel unum tantum.* Wer einigermaßen mit der thomistischen Ethik vertraut ist, weiß, daß dieser Artikel zu den schwierigeren und umstrittenen Lehrpunkten des heiligen Thomas gehört. Er ist aber auch ebenso bedeutsam und lehrreich gerade für eine moderne ethische Prinzipienlehre und ihre Probleme. Allerdings haben ältere Thomaserklärer kein besonderes Gewicht auf unseren Artikel gelegt. Charakteristisch ist die lakonische Kürze, mit der Caietanus denselben abtut. Ein einziger Kommentar von mäßigem Umfang muß für alle sechs Artikel der ganzen Quästio 94 genügen. Er hebt nur hervor, daß der Begriff Prinzip relativ zu nehmen ist, so daß allgemeinere Sätze sowohl Ableitung aus noch höheren Prinzipien und zugleich Prinzip für neue Folgerungen sein können. Dann weist er noch auf die Unterscheidung von *praecepta primaria* und *secundaria* hin. Zu seiner Zeit war hier kein Streit unter den Schulen. Auch schienen die hier berührten Probleme keine besondere Schwierigkeit zu bieten. Heute ist das wesentlich anders geworden. Das Forschungsinteresse hat sich gerade der Erkenntnis- und Prinzipienlehre zugewandt. Der Streit um den Ursprung der sittlichen Erkenntnis und ihre Rechtfertigung läßt unseren Artikel, der die klassische Lehre des Aquinaten über die ethischen Prinzipien enthält, mit ganz anderen Augen betrachten, als es zur Zeit Caietans möglich war. Außerdem hat man sich für die ethisch-metaphysische Streitfrage über die Norm und die Wesensbestimmung des Sittlichen auch auf diesen Artikel berufen, in dem angeblich eine entscheidende Antwort gegeben werde. Eine eingehendere Untersuchung dürfte darum nicht fruchtlos erscheinen. Die Lehre des heiligen Thomas in anderen Schriften wird nur soweit herangezogen, als es zum Verständnis unseres Artikels notwendig scheint. Eine spezielle geschichtliche Erforschung der Be-

ziehungen zur Frühscholastik in diesem Lehrpunkt ist mir nicht bekannt geworden[1]). Sie ist auch hier nicht beabsichtigt. Was wollte der heilige Thomas sagen, welches sind seine Probleme und Beweisziele, welches ist der Aufbau und die Gliederung seiner nicht ganz leichten und ziemlich ausgedehnten Darlegung im *Respondeo dicendum?* Darauf soll eine Antwort versucht werden.

I. Das Problem

1. Eine möglichst scharfe Fixierung des Fragepunktes ist gerade in unserer Untersuchung erwünscht. Es besteht sonst die Gefahr, unsere eigenen Fragen und Lösungen in die Lehre des Aquinaten hineinzutragen und außerdem das eigentliche Ziel seiner Entwicklung zu verfehlen. Wie hat der Heilige das Problem gesehen, gefaßt, entwickelt und einer Lösung entgegengeführt? Die Überschrift unseres Artikels deutet, wie das bei Thomas öfter der Fall ist, die Frage oder ihre Entscheidung nicht in voller Schärfe an. Die Form der disjunktiven Frage läßt verschiedene Möglichkeiten offen. In der Tat lautet die Antwort, daß beides gilt, d. h. das Naturgesetz sowohl eine Vielheit, wie eine Einheit bildet, und zwar eine geordnete, in sinnvollem Zusammenhang stehende Einheit. Diese Unbestimmtheit bleibt auch in den drei Objektionen, die teils für eine Einheit, teils für eine Vielheit sprechen. Das *Sed contra* bringt im Gegensatz hiezu eine Entscheidung für die Vielheit ohne Rücksicht auf die Einheit. Die ethischen Prinzipien gehen den theoretischen Prinzipien *(in demonstrativis)* parallel. Diese bilden aber eine Mehrheit.

2. Die Entfaltung des Problems im *Respondeo* knüpft an diesen Parallelismus an. Es sei hier noch darauf aufmerksam gemacht, daß im *Sed contra* nicht wie gewöhnlich eine *auctoritas* der Heiligen Schrift, der Väter oder ein *Philosophus* bzw. Commentator zitiert wird. Deutet das darauf hin, daß sich Thomas für seine Frage nicht direkt auf eine Autorität berufen kann? Thomas will sich nicht bloß mit der einfachen Tatsache begnügen, daß es sowohl ein höchstes ethisches Prinzip wie abgeleitete Sätze gebe, sondern sein philosophisches Interesse gilt dem genaueren Wie dieses gegenseitigen Zusammenhangs der Prinzipien des Naturgesetzes. Man kann nicht sagen, die Mehrheit der Prinzipien sei ihm wichtiger als ihre Einheit, wenn auch erstere naturgemäß eine umfangreichere Behandlung erfahren. Eher trifft man das tiefere Beweisziel mit der An-

[1]) Die wertvolle Studie von Dom Odon Lottin, Le Droit Naturel chez saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs, Brügge 1931, behandelt den ganzen Umkreis der Probleme der *lex naturalis*.

nahme, Thomas kommt es zumeist darauf an, zu zeigen, nach welchen Kriterien aus dem höchsten ethischen Prinzip die Vielheit der Sätze der *lex naturalis* abzuleiten sei.

Daraus ergibt sich, daß hier nicht zuerst nach dem Wesen des Sittlichen gefragt wird. Der heilige Thomas denkt nicht in erster Linie daran, eine Antwort und Entscheidung über die sog. Normfrage des Sittlichen zu geben, ob nämlich die Relation zum *ultimus finis* oder die Konvenienz zur Natur primär das Sittliche bestimmt. Zum mindesten gehört das nicht zum eigentlichen Thema, das zu beweisen ist. Außerdem dürfte es überhaupt zweifelhaft sein, ob der Heilige die Normfrage *ex professo* gestellt hat. Allerdings bleibt noch die Möglichkeit, daß wenigstens in der Form des Beweises die eine oder die andere Auffassung mehr begünstigt wird. Das muß sich noch genauer zeigen.

3. Ist unser Thema ein metaphysisches oder ein erkenntnistheoretisches? Formell und unmittelbar handelt es sich um eine Erkenntnisfrage. Über allgemeine Sätze, ihre Wahrheit, Vielheit und Einheit wird gefragt. Prinzipien stehen zur Diskussion. Wer freilich mit der allgemeinen Erkenntnislehre des heiligen Thomas vertraut ist, wundert sich nicht, daß die Begründung und die Ableitung der Prinzipien nicht auf metaphysische Erörterungen verzichtet. Ist ihm ja überhaupt eine eigentliche und thematisch gefaßte Erkenntniskritik noch fremd.

Ein Blick auf die übrigen Fragen der Quästio 94 mag das bestätigen. Artikel 4 lautet: *Utrum lex naturae sit una apud omnes.* Die allgemeineren Bestimmungen finden sich bei allen Menschen *et secundum rectitudinem et secundum notitiam.* Sie erleiden keine Ausnahme und sind allen bekannt. Die mehr speziellen Gebote erleiden manchmal der Umstände wegen eine Ausnahme, so das *praeceptum de depositis reddendis,* und sind aus mancherlei subjektiven Gründen nicht allen Menschen gleichermaßen bekannt. Artikel 5 fragt: *Utrum lex naturae mutari possit.* Im Artikel 6 heißt es: *Utrum lex naturae possit a corde hominum aboleri.* Der 5. Artikel ist metaphysischen Charakters, der 6. hat es wieder ausschließlich mit einem Erkenntnisproblem zu tun. Inhaltlich-metaphysisch ist der 3. Artikel: *Utrum omnes actus virtutum sint de lege naturae.* Der 1. Artikel endlich untersucht das formelle Wesen des Gesetzes: *Utrum lex naturalis sit habitus.* Nur im uneigentlichen Sinn gilt das, im eigentlichen Sinn ist das Naturgesetz *aliquid per rationem constitutum, sicut etiam propositio est quoddam opus rationis.* An diese allgemeine Wesensbestimmung schließt sich unser Problem des 2. Artikels, ob das Naturgesetz eines oder mehrere Gebote enthält.

Eine Untersuchung über die höchsten ethischen Prinzipien und

ihre Gliederung ist im Rahmen des Traktats über das Gesetz im allgemeinen und das Naturgesetz im besonderen gewissermaßen notwendig. Gerade für die in die Tiefe gehende und „prinzipielle" Behandlungsweise eines Aquinaten ist sie nicht im mindesten überraschend. Kein Wunder darum, daß die positive Erörterung im *Respondeo dicendum* einen auch für seine Ethik verhältnismäßig großen Raum einnimmt.

II. Methode und allgemeine Lösungsrichtung

Es ist nicht zwecklos, sich zuerst ausdrücklich die Frage nach der Methode und der allgemeinen Lösungsrichtung im Gedankengang des heiligen Thomas zu stellen. Wenn wir gleich an verschiedene Möglichkeiten denken, die seine These sicherstellen können, so wird im Horizont derselben der thomistische Aufbau mit seinen tieferen Tendenzen viel kräftiger hervortreten. So könnte man zunächst gleich mit den ethischen Prinzipien beginnen und sozusagen unser ethisches Bewußtsein inventarisieren, die verschiedenen höchsten Sätze miteinander vergleichen, klassifizieren und systematisch gruppieren. Daran würden sich dann logische, erkenntnistheoretische, psychologische und metaphysische Fragen anschließen über den Ursprung, die Geltung, die Sicherung, die Reihenfolge der Prinzipien. Es besteht aber auch die Möglichkeit einer umfassenderen und prinzipielleren Darstellung. Ethische Prinzipien sind ja nur ein Spezialfall von Prinzipien überhaupt. Wer die Geistesart des heiligen Thomas kennt, versteht, warum er zu dieser allgemeineren Untersuchung greift. Bei aller Kürze und Gedrängtheit, die der knappe Raum eines Artikels in seinem Schulbuch erheischt, das den ausgesprochenen Zweck verfolgt, jede überflüssige und verwirrende Subtilität auszuschalten, soll doch die Frage der ethischen Prinzipien ins größere Ganze einer universalen Prinzipienlehre hineingestellt und von ihr aus dargestellt werden. Wie Thomas zum erstenmal eine allgemeine Ethik schreibt, wie er im Traktat vom *ultimus finis* der Untersuchung über die konkrete *beatitudo* eine solche über den *ordo finalis* überhaupt vorausschickt, wie er die Materie über das Gesetz auf Grund einer Erörterung des Gesetzes im allgemeinen entwickelt, so gibt er auch innerhalb unseres Artikels in echt philosophischer Weite und Tiefe eine allgemeine Prinzipienlehre. Diese bietet ihm die Möglichkeit, die ethischen Grundsätze aus ihrer Isolierung herauszuheben und ihre Zusammenhänge restlos geistig zu durchdringen. Dazu hat er bei seinem Meister Aristoteles nicht bloß das allgemeinere Rüstzeug der Prinzipienlehre gefunden, sondern gerade auch für den Parallelismus von theoretischen und praktischen

Prinzipien wertvolle Anknüpfungspunkte entnehmen können. Die weitere Darstellung wird die Fruchtbarkeit dieser Methode erweisen. So verstehen wir die Hauptgliederung des *Respondeo dicendum*. Der erste Abschnitt untersucht die wissenschaftlichen Prinzipien im allgemeinen, der zweite Abschnitt beschäftigt sich dann mit dem eigentlichen Thema, den ethischen Prinzipien.

Die Methode der Darstellung im engeren Sinn ist ganz spekulativ und prinzipienhaft. Wohl werden Aristoteles und Boethius zitiert, aber weniger als Beweisstützen denn als Quellen seines Beweisganges. Eine Reihe von grundlegenden Begriffen und philosophischen Anschauungen kommen zur Darstellung. Sie sind allerdings, wenigstens im ersten Teil, ganz in Übereinstimmung mit seinen Gewährsmännern Aristoteles und Boethius. Trotz der gebotenen Knappheit bietet die thomistische Entwicklung ein lehrreiches Bild von den erkenntnistheoretischen, logischen, metaphysischen und psychologischen Anschauungen des Aquinaten, nicht minder auch von der begrifflichen Schärfe und der dialektischen Präzision, die ihm eigen ist. Die Fülle der berührten Probleme und die notwendige Kürze machen es allerdings erklärlich, daß sich die Darstellung mitunter schwierig gestaltet, und daß sie zu verschiedenen Deutungen Anlaß gibt, besonders dann, wenn sie auf moderne Fragestellungen und Unterscheidungen Antwort geben soll, die sich der heilige Thomas nicht in dieser ausdrücklichen Form gestellt hat.

III. Allgemeine Prinzipienlehre

Die allgemeine Prinzipienlehre fragt nach den Prinzipien der *scientia demonstrativa* im allgemeinen und dem höchsten Grundsatz der Kontradiktion im besonderen.

1. Die Prinzipien im allgemeinen

1. Die Vorschriften des Naturgesetzes werden in allgemeinen Sätzen ausgesprochen und haben in praktischer Rücksicht dieselbe Bedeutung wie die Prinzipien der spekulativen oder theoretischen Wissenschaften. Sie sind *principia per se nota*. Was ist darunter zu verstehen? Der Name Prinzip hat an sich eine viel weitere Bedeutung. Er umschließt auch die sogenannten Realprinzipien, realen Ursprünge. Aber in unserem Zusammenhange handelt es sich um Sätze oder Prinzipien der Erkenntnis, von denen andere Erkenntnisse abgeleitet werden. Man darf nämlich im Prozeß des wissenschaftlichen Beweisens und Begründens nicht ins Unendliche fortschreiten. Das würde die Wissenschaft in ihrer Sicherheit erschüttern. Man stößt auf absolut sichere Anfangserkenntnisse oder Prinzipien. Diese sind nicht willkürliche Annahmen und hypothetische

Postulate, ebensowenig durch Beweis und diskursives Denken gewonnene Ableitungen, sondern durch intellektuelle Schauung erhärtete sichere Sätze. Sie gliedern sich in die zwei Hauptgruppen der *principia communia* und *propria*. Erstere sind die gemeinsamen Voraussetzungen aller Wissenschaften, letztere sind die höchsten Sätze in den besonderen Wissenszweigen. So ergibt sich eine gewisse Relativität im Begriff des Prinzips. Ein solcher höchster Satz kann gleichzeitig eine *quasi-conclusio* einer noch allgemeineren Erkenntnis sein. Es genügt, daß er in Hinsicht auf andere spezielle Sätze Prinzip der Ableitung wird.

2. Die Rechtfertigung für diese Prinzipien kommt zum Ausdruck in der Bestimmung *„per se nota"*. Jede Behauptung verlangt zu ihrer Richtigkeit einen Aufweis. Er kann in der Erfahrung oder in einem Mittelglied, einem anderen beweisenden Satze liegen. Er kann auch im Gegenstand liegen, der unmittelbar durch den Begriff ausgedrückt und enthalten ist. Das ist der Fall bei der *propositio per se nota*. Thomas sagt: hier ist das Prädikat *de ratione subiecti*. In dem Kommentar zu den Analytica posteriora, wo *ex professo* über die Prinzipien gehandelt wird[2]), heißt es, jeder Satz, dessen Prädikat *in ratione subiecti* ist, ist unmittelbar und *per se nota*. Solche Prinzipien sind wieder doppelter Art, *per se nota quoad se* und *quoad nos*. Das erstere besagt: das Prädikat ist im Subjekt enthalten, aber es wird nicht entschieden, ob der Subjektsbegriff allgemein bekannt ist. Wenn er bekannt ist, muß auch der notwendige Zusammenhang zwischen Subjekt und Prädikat erkannt werden. Dann haben wir ein *principium per se notum quoad nos*. Weil nun gewisse Begriffe, wie das Ganze und seine Teile, jedermann bekannt sind, andere Definitionen, wie *animal rationale* oder *spiritus purus* und *praesentia circumscriptiva* an einem Orte nur von den Gelehrten gewußt werden, sind die aus den entsprechenden Begriffen gebildeten Sätze *per se notae quoad omnes* oder nur *quoad sapientes*.

Es kommt also bei solchen Sätzen nicht darauf an, ob ihre Begriffe allgemein bekannt sind, sondern bloß auf den objektiven Zusammenhang zwischen Subjekts- und Prädikatsbegriff. Für die Intellektualfunktion der unmittelbaren Identifizierung gibt es sogar eine eigene habituelle psychische Befähigung, der *habitus* oder *intellectus principiorum*[3]) genannt wird. Seine Zweckbestimmung ist es, gegebenenfalls mit unfehlbarer Sicherheit eine unmittelbare Identifizierung zu vollziehen. Es ist höchst beachtenswert, wie bei der nicht mehr weiter ableitbaren Prinzipienerkenntnis unbeschadet des objek-

[2]) Lib. I, lectio 5, n. 7.

[3]) P. I, q. 79, a. 12.

tiven Charakters doch auch ausdrücklich ein subjektiver Faktor über die allgemeine Verstandesfähigkeit hinaus in Rechnung gezogen wird. Thomas würde sich mit Aristoteles hüten, von einer irrationalen oder einer nicht mehr analysierbaren Gefühlsgewißheit zu sprechen. Immerhin ist es von Interesse, zu sehen, wie bei diesen letzten und allerklarsten Einsichten auch subjektive Einflüsse beachtet werden.

3. Das Problem der *iudicia per se nota* ist den Modernen bekannt unter dem Titel der analytischen und synthetischen Urteile. Der Umkreis der analytischen Urteile ist immer noch stark umstritten. Die einen fordern für sie, daß das Prädikat wirklich im Subjektsbegriff, im eigentlichen Wesen enthalten sei. Was über die strengen Wesensmerkmale hinausfällt, was also bloß *proprium* ist, kann nicht analytisch identifiziert werden. Apriorische Urteile über Proprien werden darum zu den synthetischen gezählt. Bekanntlich hat Kant seine Theorie der Erkenntnis auf die sogenannten synthetischen Urteile *a priori* gestellt. So umstritten seine Erkenntnistheorie selber ist, so ist doch die Entscheidung über analytisch und synthetisch von dieser ganz unabhängig. Die strengere Fassung der analytischen Urteile scheint ganz ersprießlich zu sein. Andere dagegen dehnen den Kreis der analytischen Urteile viel weiter aus. Sie fordern nur, daß ohne induktive Erfahrung der Subjektsbegriff nach allen seinen wesentlichen Merkmalen untersucht und so eine Identifizierung ermöglicht wird.

Wie stellt sich der heilige Thomas zu dieser Meinungsverschiedenheit? Wenn man seine Definition betrachtet: *de ratione* oder *in ratione subiecti,* und wenn man die *ratio* gleich Wesensmerkmal im strengen Sinne nehmen darf, dann scheint er für die erstere Auffassung zu sprechen. Dies wird auch dadurch nahegelegt, daß er von einer unmittelbaren, also nicht vermittelten Identifizierung redet. Die illustrierenden Beispiele bestätigen dies. Beim Satz: *homo est animal* oder *rationale,* kann gar kein Zweifel bestehen. Ebenso beim Urteil: *totum est maius sua parte.* Aber auch das Beispiel des Boethius: der Engel kann nicht *circumscriptive in loco* sein, dürfte sich so interpretieren lassen. Denn wer die Definition des Engels als *spiritus purus* (= unabhängig von der Materie) weiß und außerdem versteht, was circumscriptive Gegenwart bedeutet, der kann unmittelbar aus der Wesensbestimmung den notwendigen Ausschluß der beiden Begriffe einsehen. Interessant ist die Darstellung der *propositio per se nota* in p. I, q. 2, a. 1: *Utrum Deum esse sit per se notum.* Da heißt es im *Sed contra:* Das Dasein Gottes kann man leugnen (wenn auch *imprudenter*), aber bei den *prima demonstrationis principia* ist es unmöglich, das Gegenteil zu denken. Die Existenz Gottes ist zwar *per se nota,* aber nur *quoad se,* nicht

quoad nos. In der Obiectio 2 wird folgende Definition aufgestellt: *Illa dicuntur esse per se nota, quae statim, cognitis terminis, cognoscuntur.* Im *Respondeo* wird diese Definition nicht eigentlich berichtigt, sondern nur durch die bereits berührte Unterscheidung geklärt. Eine ausdrückliche Stellungnahme jedoch findet sich in den angeführten Texten nicht. Thomas fragt niemals klar, ob auch ein *proprium* dermaßen zur *ratio subiecti* gehört, daß seine Identität unmittelbar eingesehen wird.

2. Das Kontradiktionsprinzip im besonderen

Die höchsten Prinzipien bilden eine gewisse Ordnung. Ihre Spitze, in der alle zusammenlaufen, ist das Kontradiktionsprinzip. *Primum principium indemonstrabile est, quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis; et super hoc principio omnia alia fundantur, ut dicit Philosophus in 4. Metaphysicorum*[4]).

1. Die Formel des Prinzips ist negativ: *non est simul affirmare et negare (scilicet cum veritate)*, d. h. deutlicher: zwei kontradiktorische Sätze können nicht zugleich wahr sein. So ist die logische Wesenheit des Kontradiktionsprinzips zu fassen. Und die logische Eigenart desselben muß ja zuerst bestimmt werden. Prinzipien sind Untersuchungsgegenstand der Logik. Urteile, Sätze, Prinzipien sind teleologische Gebilde. Sie wollen etwas aussagen über eine Gegenstandswelt. Darum entsteht die Frage nach der Erfüllung dieser Teleologie oder der Legitimierung und Begründung ihres Anspruches auf Objektivität oder gegenständliche Geltung. Diese aber liegt nicht im Akte selber oder in seinem logischen Wesen, sondern im Seienden, in der Sphäre des Gegenständlichen. Das ist nach Thomas und Aristoteles der Zusammenhang von Logik und Metaphysik in der Lehre von den Prinzipien. Für das Kontradiktionsprinzip heißt das: *quod fundatur supra rationem entis et non entis.* Die Wirklichkeit, die Eigenart des Seienden und sein wesentlicher Gegensatz zum Nichtseienden bestimmen die *affirmatio* und *negatio*. Hier ist also kein Platz für eine Scheidung zwischen phänomenaler und realer Sphäre, zwischen formaler und transzendentaler Logik im Kantischen Sinn.

2. Der logischen Formulierung des Kontradiktionsprinzips steht somit das ontische Gesetz oder die metaphysische Formel gegenüber: zwei gegensätzliche Bestimmungen können nicht gleichzeitig am Seienden haften. Die *lex entis* wird zur *lex mentis*. Freilich bleibt noch das Problem, ob und wie ein legitimer Zugang zur Gegenstandswelt für den Geist möglich ist. Ob unsere Begriffe im allgemeinen

[4]) I[a] II[ae], q. 94, a. 2.

und der Seinsbegriff im besonderen wirklich das Objekt treu wiedergeben? Aristoteles und Thomas kennen nicht die kritische Frage im Sinne Kants. Das Problem des Skeptizismus aber ist ihnen nicht unbekannt. Aristoteles weist auf die Unmöglichkeit hin, sinnvoll, d. h. ohne offenen Selbstwiderspruch, das Kontradiktionsprinzip zu bestreiten[5]). Die weitere positive Rechtfertigung für die objektive Gültigkeit unserer natürlichen (intuitiven) Begriffe findet Thomas auf psychologischem Wege. Der Abstraktionsprozeß, in dem durch die Spotaneität des *intellectus agens* aus dem individuellen Körperding der allgemeine geistige Begriff gebildet wird, erklärt im Zusammenhang mit der Lehre von den Universalien Tatsache und Grenzen der Objektivität unserer Begriffe. Der *conceptus* oder die im Geiste mit Hilfe der Abstraktion gebildete *idea* ist mit dem objektiven Seinskern des individuellen Dings identisch. Sie drückt die *essentia absolute spectata* aus[6]). Diese (intuitiven) Begriffe sind darum die unerschütterliche Grundlage des urteilenden Erkennens. Insoweit kann der *simplex intellectus*, der nur in begrifflicher Fassung die Seinsmerkmale ausdrückt, ohne etwas zu behaupten, nicht irren[7]).

Die Eigenart des menschlichen Denkens, in allgemeinen Begriffen sich der Gegenstandswelt zu bemächtigen, wird von dem Aquinaten mit der metaphysischen Theorie von der Individuation des Körperlichen durch die Materie tiefer zu begründen gesucht[8]).

Das alles ist kein Psychologismus und Relativismus. Denn die analytische Selbstbesinnung auf die ersten Prinzipien, die das unbestreitbare Minimum sicheren Wissens darstellen, wird hier schon vorausgesetzt. Psychologie, Metaphysik und ihre Verbindung in der Universalienlehre dienen nur zur Vertiefung und letzten Begründung unseres Erkennens.

3. Das Kontradiktionsprinzip ist das höchste aller Prinzipien. Kein anderes ist früher als dieses, alle anderen schließen jenes schon ein und setzen es voraus. Der Beweis wird vom heiligen Thomas mit der psychologischen Tatsache des *ordo cognitionis* erbracht. *In his autem, quae in apprehensione hominum cadunt, quidam ordo invenitur. Nam illud quod primo cadit sub apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit.* In p. I, q. 85, a. 3 wird ausdrücklich von dem *ordo cognitionis* gehandelt. Die speziellen Begriffe werden erst nach den

[5]) Lib. IV. Metaphys.

[6]) Vgl. P. Wilpert, Das Problem der Wahrheitssicherung bei Thomas von Aquin (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters XXX, 3/4), Münster 1931.

[7]) P. I, q. 85, a. 6.

[8]) P. I, q. 86, a. 1.

allgemeineren gebildet. Es bleibt dahingestellt, ob dieser *ordo* rigoros in dem Sinne zu verstehen ist, daß nun wirklich in jedem Fall stufenmäßig vom weniger allgemeinen zum besonderen vorangeschritten wird in der deutlichen Unterscheidung der Begriffsmerkmale, oder ob es genügt, den einen oder anderen allgemeineren Begriff an die Spitze zu stellen und dann die Möglichkeit offen zu lassen, gleich zu bestimmteren Begriffen zu kommen mit Überspringung von Inhalten größerer Allgemeinheit. Dies scheint die Meinung der modernen Psychologie zu sein. Für das gegenwärtige Problem des Kontradiktionsprinzips genügt die Feststellung, daß sicherlich der allgemeinste Seinsbegriff der früheste und höchste ist. Jede andere und bestimmtere Aussage schließt den Seinsbegriff ein. Darum wird auch das Kontradiktionsprinzip in jeder anderen Behauptung mitbehauptet.

4. Thomas drückt die Vorzugsstellung dieses Prinzips noch dadurch aus, daß er sagt: *et super hoc principio fundantur omnia alia.* Es besitzt also eine logische und metaphysische Fundierungskraft, es übt einen positiven Einfluß auf alle späteren Prinzipien aus. Wie ist das zu verstehen? Wir können das Problem auf die Formel bringen: *reductive* oder *deductive primum.* Daß durch Reduktion und analytischen Rückgang von einer bestimmten Aussage auf den allgemeinsten Seinsinhalt das Kontradiktionsprinzip als das *primum* erscheint, ist schon gezeigt worden. Kann man auch umgekehrt behaupten, es sei *deductive primum,* aus dem die anderen irgendwie abgeleitet werden? Diese Ableitung bezw. Begründung könnte eine doppelte sein, eine inhaltliche und eine formale. Inhaltlich ist die Ableitung der Freiheit, wenn man sie etwa aus der angenommenen oder nicht zu bestreitenden ethischen Verantwortlichkeit des Menschen gewinnt nach der Form: Verantwortlichkeit fordert Freiheit, der Mensch ist verantwortlich, also muß er auch frei sein. In diesem Beweisgang ist aber auch ein *principium indirectum* oder *formale* enthalten, nämlich in der Struktur des Syllogismus, die ihm seine Beweiskraft sichert. Es ist der Satz: Wo ein Merkmal ist, muß auch der unzertrennliche Grund desselben sich finden. Oder noch allgemeiner, wenn man anstatt der Prädikation die Subsumption im Urteil berücksichtigt, das *dictum de omni:* Alles, was verantwortlich ist, muß Freiheit haben; *atqui* der Mensch ist verantwortlich; *ergo.* Wie wir auch sonst das Verhältnis dieser Prinzipien zum Identitäts- und endlich zum Kontradiktionsgesetz bestimmen mögen, auf jeden Fall ist klar, daß letzteres mittelbar oder unmittelbar das Schlußverfahren ermöglicht und positiv bestimmt. Eine inhaltliche Ableitung aber ohne Zuhilfenahme von *principia propria* ist nach Thomas für die spezielleren Sätze nicht möglich. Das Kon-

tradiktionsprinzip gibt für sich nicht die besonderen Begriffsinhalte, es beruht einzig auf dem Sein und seinem Gegensatz zum Nichts[9]).

So muß demnach die Wirksamkeit in formaler Hinsicht noch besser geklärt werden. Worin besteht der positive Einfluß des höchsten Grundsatzes für die abgeleiteten Sätze? Was trägt er zur Wahrheitssicherung der letzteren bei? Dies ergibt sich aus der Gegenüberstellung von *affirmatio* bzw. *negatio* und der Gegenstandswelt. Formalgrund der Zustimmung ist das in der Evidenz gegebene Seiende als solches, das kraft seines Wesens die *affirmatio* fordert. Wo immer nun eine Behauptung über einen speziellen Gegenstand gesichert und legitimiert werden soll, kann es nur in der Weise geschehen, daß in ihm der Seins- oder Wirklichkeitscharakter aufgewiesen wird. Insoweit er Seiendes ist oder eine besondere Abwandlung des Seins, motiviert er die darauf bezügliche Erkenntnis. So kann man also die Formel *deductive primum* zwar nicht im inhaltlichen Sinne, aber mit gutem Recht in formaler Hinsicht rechtfertigen. Außerdem darf man nicht übersehen, daß die Begriffe formal und material relativ sind. „Formal" leugnet nicht jeden Inhalt, sondern nur einen spezielleren Inhalt. Inhalt hat auch noch der Seinsbegriff, der eben das *esse* ist. Dessen Wesensbestimmungen und Eigentümlichkeiten machen sich in allen konkreteren Seinsgestaltungen geltend. Was immer über Dinge ausgesagt wird, gilt von einem Seienden, Wirklichen. So ist es in der Tat keine Tautologie, auch nicht eine bedeutungslose Subtilität, den Einfluß des Kontradiktionsprinzips mit Thomas positiv zu werten.

IV. Ethische Prinzipienlehre

1. Das höchste Prinzip

Der zweite Hauptteil ist dem eigentlichen Thema gewidmet, der Behandlung der ethischen Prinzipien. In umgekehrter Reihenfolge sollen die Ergebnisse des ersten Abschnittes auf die *praecepta legis naturalis* angewendet werden. Die neue Untersuchung gliedert sich in die zwei Fragen nach dem höchsten Prinzip und den abgeleiteten Grundsätzen.

Das Problem des höchsten praktischen Prinzips legt zunächst folgende Fragen über das *bonum* nahe. Bedeutet das *bonum* hier ein ethisches Gut? Welches ist der Ursprung des Wertbegriffs? Worin gründet seine Objektivität und seine Priorität?

A) Probleme des Wertbegriffs. — 1. Es wurde die Frage aufgeworfen, ob das *bonum* hier im streng ethischen Sinne

[9]) Analytica Posteriora, Lib. I. lectio 17.

als *bonum honestum* oder nur im allgemeinsten Sinne des *bonum transcendentale* zu fassen sei. Wenn der Wertbegriff der allererste in der *apprehensio practica* sein soll, so kann doch, wie es scheint, nur an die unbestimmte Werthaftigkeit oder das *bonum transcendentale* gedacht sein. Außerdem lehrt der heilige Thomas[10]), daß die Einteilung des *bonum* in *honestum, utile* und *delectabile* zwar urspünglich nur vom menschlichen Gute gelte, daß sie aber bei tieferer Betrachtung schon im *bonum* als solchen verankert sei, insofern es *appetibile* und *terminus motus appetitus* sei. Weil nun in unserem Artikel doch eine letzte, metaphysische und darum allgemeine Fundierung der Prinzipien erstrebt wird, sei der Begriff des *bonum* nicht auf die ethische Bedeutung eingeschränkt. Indes ist es dem heiligen Thomas zu allermeist um das *bonum humanum* zu tun. Ein *praeceptum legis* ist doch nur für vernünftige Geschöpfe im eigentlichen Sinne denkbar. Erst recht gilt das für die spezielleren Gesetze, *quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana.* Diese sind aber im strengen Sinn ethische Güter. Dabei bleibt es wahr, daß zur Begründung der ethischen Prinzipien und auch des höchsten Grundsatzes ein allgemeineres werttheoretisches und metaphysisches Verhältnis herangezogen wird. Auch für die unvernünftigen Wesen sind gewisse Handlungen richtig, naturentsprechend und darum im Naturgesetz des Schöpferwillens intendiert. Der Satz: *bonum faciendum,* gilt also für den Menschen im streng ethischen Sinn.

2. Der Ursprung des Wertbegriffs, sei es des eigentlich ethischen, sei es des Wertes im allgemeinen, ist nach dem Aquinaten folgendermaßen zu denken. Im Kommentar zur Nikomachischen Ethik sagt er[11]): *Bonum numeratur inter prima: adeo quod secundum Platonicos, bonum est prius. Sed secundum rei veritatem bonum cum ente convertitur. Prima autem non possunt notificari per aliqua priora, sed notificantur per aliqua posteriora, sicut causae per proprios effectus. Cum autem bonum sit proprie motivum appetitus, describitur bonum per motum appetitus, sicut solet manifestari vis motiva per motum. Et ideo dicit (Aristoteles), quod philosophi bene enuntiaverunt bonum esse id, quod omnia appetunt.* Der Wert *(ratio boni)* ist ein Urphänomen und kann darum nur beschrieben werden durch Beziehung auf ein Späteres, weil er kein Früheres vor sich hat. Das charakteristische *posterius* des Wertes ist aber in der Motivierungsfunktion zu sehen. Objekt des Denkens-Sein und Objekt des Wollens-Wert gehen parallel. Anscheinend besteht die Gefahr zu einer *pe-*

[10]) P. I, q. 5, a. 6.
[11]) Lectio 1.

titio principii. Wir erklären: Sein ist Objekt des Denkens, Denken aber das, was sich auf Sein bezieht; Wert ist Objekt des Strebens, Streben ist Beziehung zum Wert. In Wirklichkeit denkt man bei solchen Erklärungen gar nicht an eine *petitio principii.* Eben weil es sich um Urphänomene und Urzusammenhänge handelt, bleibt nichts übrig, als bei der Aussprache dieser Begriffsworte auf das eigene lebendige Denken und Wollen zu verweisen und dann, das Bewußtseinserlebnis analysierend, zu erklären, das *bonum* finde man als das Formalobjekt des Strebens. So heißt es auch in unserem Artikel: *bonum est primum, quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus. Omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni.* Die *apprehensio practicae rationis* wird analysiert, das bedeutet aber nichts anderes als Reflexion auf ein konkretes Strebeerlebnis bzw. die darin liegende Werterkenntnis. Der Wert wird gesichtet und in den Blickpunkt gerückt, wenn der reflektierende Blick die Strebetendenz, die vom Subjekt aus zur Gegenständlichkeit ausstrahlt, geistig mitmacht. Dann stößt er innerhalb der gegenständlichen Sphäre auf eine charakteristische Eigenart, die sich mit dem Streben zu einer sinnvollen Harmonie eint. Das *bonum* ist *obiectum formale,* ist Legitimation für die Richtigkeit des Strebeaktes. Das Streben hat ein Ziel. Das ist noch ganz unbestimmt gesagt; es deutet nur an, daß das Streben nach einer Richtung weist. Das Ziel aber hat die *ratio boni.* Weil das Objekt gut ist, kann ein reales Streben sich darauf richten.

Es dürfte nicht zu gewaltsam erscheinen, die thomistische Erörterung über die Urgegebenheit des *bonum* in Parallele zu setzen mit der Lehre Franz Brentanos über den Ursprung der sittlichen Erkenntnis[12]. Trotz weitgehender Unterschiede muß man geradezu erwarten, daß auch Brentano in seinem Streben, die Objektivität des Erkennens zu sichern, in die Richtung des aristotelisch-thomistischen Denkens kommt. Er fragt nach der Sanktion des Sittlichen und versteht darunter das Problem der Objektivität im sittlichen Werterkennen. Seine Lösung heißt: jede evidente Werterkenntnis führt das Merkmal des Richtigkeitsbewußtseins mit sich. Darin liegt die Legitimation derselben. Gut ist, was mit Recht geliebt wird, das Bessere ist das, was mit Recht vorgezogen wird u. s. w. So anfechtbar manche Punkte in der Lehre Brentanos sind, so etwa die Klassifikation der psychischen Phänomene, so glücklich ist der Ansatzpunkt des Problems im allgemeinen. Es ist der Weg der Reflexion auf ein evidentes konkretes Werterlebnis und Werturteil. Im Grunde hat der heilige Thomas die gleiche Absicht.

[12]) Franz Brentano, Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis, 2. Aufl., hrsg. von O. Kraus, Leipzig 1923.

3. Warum ist eine solche Beziehung vom Streben und seinem Objekt möglich? Worin liegt das Wertsein begründet? Anscheinend ist diese Frage gar nicht berechtigt. Denn das *bonum* wurde als Urphänomen bezeichnet, das kein *prius* mehr vor sich hat. Das Sätzchen über die Platoniker, nach denen Wert sogar früher ist als Sein, zeigt uns aber, daß der Wert jedenfalls nicht das allerletzte der Wirklichkeit sein kann. Die modernen Werttheorien, die den Zusammenhang von Wert und Sein allzustark lockern, dem Wert eine Absolutheit, einen unbedingten Qualitätscharakter zuschreiben, in Übereinstimmung damit auch die Werterkenntnis von der rein logischen (theoretischen) Seinserkenntnis scheiden und eine Rückführung der ersteren ausdrücklich ablehnen (Scheler), können sich mit Thomas nicht verständigen. Damit ist allerdings nicht gesagt, daß die emotionale Werterkenntnis nicht manche psychologische Eigentümlichkeiten des konkreten Werterlebens und Werterkennens gut beobachtet hat. Thomas will nur keinen Dualismus zwischen Sein und Wert, logischem und emotionalem Erkennen rücksichtlich der Objektivität anerkennen[13]). Wert ist für ihn real identisch mit dem Seienden, *bonum convertitur cum ente. Bonum addit respectum appetibilitatis super ens.* Dies wird aber in der klassischen Lehre über den Zusammenhang von *ens* und *bonum*[14]) so erläutert: *Unumquodque est appetibile, secundum quod est perfectum: nam omnia appetunt suam perfectionem. In tantum autem est perfectum unumquodque, in quantum est in actu. Unde manifestum est quod in tantum est aliquid bonum, inquantum est ens. Esse enim est actualitas omnis rei.* Hier werden die Wurzeln des Wertes im Seienden in folgender Linie gegeben: *ens, esse, actualitas, perfectio, bonum.* Diese Rückführung des *bonum* auf das *ens* darf jedoch nicht zur Meinung verleiten, als ob innerhalb der praktischen Sphäre der Wert nicht ein *primum* sei, der in der Reflexion auf ein konkretes Werterlebnis als ein *obiectum speciale* das Streben motiviert und sinnvoll begründet. Für die Rechtfertigung der Werterkenntnis oder die Sicherung ihrer Objektivität ist eine nähere ontische Zergliederung nicht erforderlich. Mitgegeben mit der schlichten Werterkenntnis ist nur die Tatsache, daß das *bonum* am Seienden als objektives Merkmal sich feststellen läßt, und daß es zur Vollendung des Strebens, bzw. des Strebenden dient. Darum ist der Weg für die Sicherung der Werterkenntnis prinzipiell der gleiche wie für die Seinserkenntnis. Ein gesondertes kritisches Wertproblem ist dem heiligen Thomas unbekannt. In der gleichen Weise wie das natürliche oder philosophische

[13]) Vgl. Jos. Mausbach, Thomas von Aquin als Meister christlicher Sittenlehre (Der kath. Gedanke X), München 1925.

[14]) P. I, q. 5, a. 1.

Denken sich über das Sein im allgemeinen vergewissert, so auch über das Gut-sein oder den Wert. Der Wertbegriff ist ebensowenig angeboren wie der Seinsbegriff. Reflexive Besinnung auf die letzten Handlungsprinzipien, Abstraktionstheorie, metaphysische Ausdeutung des *bonum* in seiner Beziehung zum Sein sind die Wege zur Sicherung und Begründung der Werterkenntnis.

Eine ausführliche ontische Ergründung des *bonum* hat der Aquinate bei der Untersuchung über die Prinzipien nicht beabsichtigt, ebensowenig aber auf solche Hinweise ganz verzichtet. Sie zeigen, daß Wert mehr ist als ein ideales Gebilde, das der Wirklichkeit gegenübersteht und immer davon getrennt bleibt. Die idealistische Wertdeutung von Rickert ist von der thomistischen Auffassung nicht weniger weit entfernt als der radikale Wertempirismus, für den wertvoll sein soviel ist als begehrt werden können und Wert erst auf die faktische Begehrbarkeit gegründet wird. Nicht weil etwas wertvoll ist, wird es nach dem Empirismus begehrt, sondern umgekehrt, weil es begehrt wird, schreiben wir ihm Wert zu.

4. Die Priorität des allgemeinen Wertbegriffs gegenüber den bestimmten Gütern und Güterarten ist nach den Erörterungen des ersten Abschnitts kein wesentlich neues Problem mehr. Alle besonderen Wertobjekte sind ja nur Spezialisierungen des *bonum in genere*. In jedem konkreten Gute ist die *ratio boni* zu finden. Jedes konkrete Streben hat die ursprüngliche Struktur: *appetere aliquem finem, qui habet rationem boni*. Darum ist es auch für die besonderen Güterklassen nicht notwendig, sie im einzelnen auf das Sein als solches zurückzuführen, sondern ihre Erklärung bleibt innerhalb der Wert- und Handlungssphäre. Es genügt, sie mit dem Wert im allgemeinen in Zusammenhang zu bringen. Dabei müssen wir uns erinnern, daß das Thema dieser Werterörterung das *bonum humanum*, also schon das Sittlich-Gute ist, wenn auch dieses im Rahmen einer allgemeinen Werttheorie steht.

B) Das Prinzip: *bonum faciendum*. — Das höchste Prinzip wird so formuliert: *bonum faciendum, malum vitandum*. Während das Kontradiktionsprinzip formell und unmittelbar über Bejahung und Verneinung handelt, spricht der praktische Grundsatz etwas aus über das Tun; nicht die Richtigkeit des Tuns wird in einem Aussagesatz festgestellt, sondern ein Befehl wird formuliert, der allerdings sprachlich in einen Aussagesatz gekleidet wird. Das Naturgesetz soll ja Gesetze oder Befehle enthalten. Aber diese Befehle müssen einsichtig begründet werden. Ihre Wahrheit als richtige und motivierte Befehle muß erhärtet werden. Die Sinnklärung des Satzes scheint nach den Ausführungen über den Wertbegriff keine Beden-

ken mehr übrig zu lassen. Indes bedarf der Begriff des *faciendum* doch noch einer tieferen Analyse. Der Befehl drückt eine Pflicht, ein Sollen aus. Nun bestehen aber über das Wesen der sittlichen Pflicht und im besonderen über den unmittelbaren Verpflichtungsgrund weitgehende Meinungsverschiedenheiten. Eine theistische Ethik, die das menschliche Leben in eine göttliche Weltordnung hineinstellt, denkt über den Grund des Pflichtsollens anders als die Verteidiger einer autonomen Moral. Wenn wirklich nur der Wille Gottes zureichender Grund der sittlichen Bindung sein kann, so ist dieser Zusammenhang auf jeden Fall nicht unmittelbar einsichtig, sondern eine, wenn auch ziemlich spontane, Schlußfolgerung. Dann entsteht jedoch die Schwierigkeit: wie kann der Satz *bonum faciendum* eine *propositio per se nota* oder analytisch sein, wenn das *faciendum* im strengen Sinn einer vollen und bestimmten Pflichtnotwendigkeit gefaßt wird? Für den heiligen Thomas ist der Satz analytisch oder eine *propositio per se nota*. Wenn ferner auch die Existenz Gottes nur durch Schlußfolgerung gesichert wird, dann muß man die Notwendigkeit des *faciendum* in einem weiteren und allgemeineren Sinne deuten. Es heißt dann ein Sollen überhaupt, ohne den Grad und den bestimmten Grund desselben näher zu fixieren. Wenn das geschieht, verschwindet jedes Bedenken über den streng analytischen Charakter des Prinzips. Durch Reflexion auf die Urgegebenheit der praktischen Einsicht, d. h. gelegentlich eines aktuellen Strebens nach einem konkreten und wahren *bonum humanum (honestum)* zeigt sich der Sinnzusammenhang zwischen dem *bonum* und dem Appell zur Realisierung unmittelbar, oder im Begriff des *bonum humanum* liegt schon die Möglichkeit und der Anspruch auf die Realisierung durch das Wollen. Dem Kenner der Kantischen Ethik wird hier wieder der gewaltige Abstand zwischen kantischem und thomistischem Denken klar. Kant schreibt sich ein besonderes Verdienst zu, daß er mit dem Vorurteil gebrochen habe, das Sittlich-Gute aus dem *bonum* im allgemeinen erklären zu wollen. Der Satz: *bonum faciendum*, in kantischer Sprache die Existenz eines bindenden Pflichtsollens oder Gesetzes, ist kein analytischer, sondern ein synthetischer Satz *a priori*. So ist für Kant auch die praktische Philosophie und ihr Grundproblem auf das synthetische Urteil *a priori* gebaut.

Mit der Priorität des Wertbegriffs ist es von selbst gegeben, daß in der praktischen Sphäre das *bonum faciendum* der erste und höchste Satz ist, der in allen speziellen Gesetzen zugrundeliegt, und auf den diese zurückgeführt werden können. Damit kommen wir zum entscheidenden Problem: wie werden die speziellen Sätze aus dem allgemeinsten Prinzip abgeleitet?

2. Die speziellen Prinzipien des Naturgesetzes

Das Ziel der thomistischen Untersuchung tritt nach den langen Vorbereitungen unmittelbar in den Blickpunkt. Welches sind die Hauptklassen der besonderen Gesetze? Nach welchen Kriterien geschieht die Ableitung? Wie steht es um den analytischen Charakter und die Erkenntnisbegründung derselben?

1. In der Menschennatur liegen drei Seinsschichten übereinander, das *esse* überhaupt, das animalische und das spezifisch menschliche oder geistige Sein. Demnach ergeben sich die drei Hauptvorschriften des natürlichen Gesetzes: Sorge für die Erhaltung des individuellen Seins, Sorge für die Erhaltung der Art durch Ehe und Kindererziehung, Sorge für die geistigen Interessen in der wahren Gotteserkenntnis, im Gemeinschaftsleben überhaupt. Warum greift der Aquinate zu dieser Einteilung? Sie kommt einigermaßen überraschend, wenn man an die Einteilung seiner Spezialethik, an sein Tugendsystem denkt. Vielleicht dünkte ihm die Gruppierung der Tugendlehre zu theologisch. Auch die moderne Gliederung nach Pflichtkreisen gegen Gott, sich selbst, den Nächsten als Einzelwesen und Gemeinschaft scheint ihm ferne zu liegen. Die Einteilung des heiligen Thomas ist ganz metaphysisch und anthropologisch. Der Mensch ist seinem Sein nach eine Synthese von Wirklichkeitsstufen. Wenn der allgemeine Wertbegriff mit dem Sein in Zusammenhang gebracht wird, dann darf auch unsere Einteilung nicht mehr überraschen.

2. Die Ableitung und das Kriterium derselben ist der schwierigste und zugleich umstrittenste Punkt der thomistischen Darlegung. Zunächst wird ein entferntes Kriterium in dem höchsten Grundsatz gefunden. Er hat eine ähnliche positive Bedeutung für die besonderen praktischen Sätze, wie das Kontradiktionsprinzip für seine theoretischen Konklusionen. Natürlich kommen wir auch in unserem Falle nicht ohne Hilfe von neuen besonderen Begriffen zu den *principia propria*. Aber die Ableitung ist im formalen Sinn zu verstehen. *Hoc est primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum, et malum vitandum; et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae, ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana.* Der Denkschritt zu den speziellen Gesetzen steht unter dieser Norm: der zu findende neue Inhalt muß der Bedingung genügen, ein *bonum humanum* zu sein. Beweggrund des *faciendum* kann nur dieses sein. Und alle besonderen Güterklassen können nur deswegen spezielle Gesetze fundieren, weil sie *bona humana* sind.

3. Nun erhebt sich die Frage nach dem unmittelbaren Kriterium zur Auffindung der besonderen Gesetzesinhalte. Zu diesem Behufe verweist der heilige Thomas wieder auf das Urverhältnis der praktischen Erkenntnis. Der allgemeine Wertbegriff wurde als Urphänomen dadurch festgestellt, daß man den reflexiven Blick auf die ursprünglich gegebene Strebetätigkeit und die ihm zugrundeliegende Werterkenntnis lenkt. Das Ergebnis der Reflexion ist die schlichte Beschreibung, daß das *bonum* in der Gesamtgegebenheit des *appetere in aliquem finem* gerade als Zielgegenstand des *appetere* erscheint. *Bonum est id quod omnia appetunt.* Die Analyse jeden Tuns zeigt: *omne agens agit propter finem, qui habet rationem boni.* In der Struktur des Finalstrebens muß also auch das Kriterium für die weitere Gliederung und Spezifizierung gelegen sein. *Quia bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii, inde est quod omnia illa, ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere consequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda.* Das *bonum* tritt im Bewußtsein als Gegenpol des Finalstrebens auf, *bonum habet rationem finis.* Zuerst hieß es: *finis habet rationem boni.* Beides ist wahr, aber beides sagt nicht genau dasselbe. Das eine kann *ratio cognoscendi* für das andere sein. Aber nicht beide sind in gleichem Maße oder auf gleicher Stufe *ratio essendi* für einander. Zweifellos ist die gegenwärtige Erörterung nicht rein begriffsklärend, sondern zugleich metaphysisch, insoweit die allgemeinste Struktur von *bonum, finis* und *appetere* ergründet oder wenigstens angedeutet wird. Dann fragt es sich, wie es um das Verhältnis von *bonum* und *finis* steht, sowohl im allgemeinen als beim *bonum honestum.* Ist es die Meinung des heiligen Thomas, hier das Wesen des Sittlich-Guten aus dem *finis,* bzw. aus der *relatio ad aliquem finem* und in Sonderheit *ad finem ultimum* zu erklären? Sicher ist das Hauptthema der ganzen Untersuchung nicht darauf gerichtet. Aber es könnte im Zuge der Begründung die metaphysische Wesensfrage berührt werden und so tatsächlich die bekannte Normfrage angeschnitten sein.

Um darüber eine Entscheidung zu gewinnen, ist es förderlich, zuvor das Prinzip der Ableitung der besonderen Prinzipien im Wortlaut zu hören: *Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium est ordo praeceptorum legis naturae.* Die *naturalis inclinatio ad aliquem finem* ist das gesuchte nächste Kriterium für die Ableitung.

Finis bedeutet hier nicht primär oder gar ausschließlich das letzte Ziel des menschlichen Lebens, in der Sprache des heiligen Thomas die *beatitudo. Finis* fällt zusammen mit dem unmittelbaren Willensobjekt. Diese nächsten Zwecke gliedern sich ja nach den

verschiedenen Seinsstufen der menschlichen Natur. Wo Gott selber in religiösen Akten Objekt wird, kommt natürlich auch der *ultimus finis* unmittelbarer in Betracht, so etwa bei der *ignorantia circa Deum vitanda*. Die allgemeinste Finalstruktur, innerhalb deren das *bonum* entdeckt wird, sieht von der Hinordnung auf das letzte Ziel ab. Die Reflexion zeigt uns, daß wir bei unserem bewußten Streben auf nächste und sichtbare, wertvolle Ziele bezogen sind.

Die *inclinatio ad finem* müssen wir zunächst als erlebtes Triebstreben auffassen. Darauf weist die Antwort auf die Obiectio 2 hin: *inclinationes partis irascibilis et concupiscibilis, secundum quod regulantur ratione, pertinent ad legem naturalem et reducuntur ad unum primum praeceptum.* Aber für den heiligen Thomas ist die *inclinatio naturalis* oder *secundum naturam* auch der Ausdruck seiner teleologischen Weltanschauung und bedeutet auch den *appetitus naturae*[15]). Der Mensch ist wie die übrigen Naturdinge mit all seinen Anlagen und Möglichkeiten auf ein einheitliches immanentes Ziel bezogen, die Entfaltung der Menschennatur als *imago Dei* zur Verherrlichung des Schöpfers und Urbildes. Das kommt im Prolog zur I^{a} II^{ae} klar zum Ausdruck. Ferner ist die *natura* nicht bloß naturalistisch als reine Faktizität und als geistfern zu betrachten, sondern: *natura est ratio artis (sc. divinae) in finem, indita rebus, qua ipsae res moventur ad finem determinatum*[16]). Die Natur ist ein Kunstplan Gottes. In der bestimmten Natur ist es also gelegen, welche bestimmte Zielrelation oder Finalstruktur in ihr auftreten kann. In aller Kürze wird so der Natur ein metaphysischer Einfluß für die Fundierung des *bonum humanum* zugeschrieben. Damit steht in Übereinstimmung, was früher über die Fundierung des Wertes im allgemeinen gesagt wurde. Gleichwohl möchte ich nicht behaupten, daß der Aquinate hier eine Entscheidung über die sittliche Normfrage geben will oder auch wirklich gibt. Diese Frage steht nicht im Vordergrund seiner Untersuchung. Sein eigentliches Forschungsziel, die Ableitung der besonderen ethischen Prinzipien ist von der Normfrage ganz unabhängig. Die Erwähnung des *finis* aber hat zunächst nicht so fast metaphysische als erkenntnistheoretische Bedeutung. Der Hinweis auf die Finalstruktur im erlebten Streben soll zur Auffindung und ersten Beschreibung des *bonum* dienen.

Das Kriterium der *inclinatio secundum naturam* darf ferner nicht in seiner Funktion überschätzt werden. Es scheint nicht die Meinung des heiligen Thomas zu sein, daß wir von Anfang an im

[15]) Vgl. Mich. Wittmann, Der Begriff des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin, in: Ethik und Leben, Festschrift für Jos. Mausbach, hrsg. von M. Meinertz u. A. Donders, Münster 1931, S. 74 ff.

[16]) Comm. in II Physicorum l. 14.

populären, spontanen Bewußtsein noch keine speziellen sittlichen Gesetze erkännten, sondern einzig mit dem höchsten Grundsatz *bonum faciendum* und dem Kriterium der *inclinatio naturalis* erst die in sich noch unbekannten besonderen Sätze finden müßten. Nur zur deutlicheren Rechtfertigung der *conclusiones* berufen wir uns auf das höchste Prinzip, nur zur Verdeutlichung der systematischen Ordnung und des Zusammenhangs mit dem obersten Grundsatz können und müssen wir auf das Kriterium der *inclinatio* zurückgreifen. Dies wenigstens insoweit, als die *inclinatio* als teleologische Ordnung ausdrücklich gefaßt wird.

4. Der analytische Charakter der so gefundenen Prinzipien hat dann keine Schwierigkeit, wenn die besonderen Güter und Güterklassen als *vera bona humana* erwiesen sind. Dann ist es unmittelbar einsichtig, daß sie verwirklicht werden sollen. Nun ist es aber der Sinn der Ableitung, zu zeigen, wie der Natur des Menschen nach ihren verschiedenen Wesenszügen (als *esse* und *substantia in genere,* als *animal,* als *rationale*) verschiedene Güter kraft der *inclinatio secundum naturam* entsprechen. Mag es also auch mannigfacher Reflexion bedürfen, um die besonderen Güterbegriffe und die entsprechenden Wesenszüge des Menschen zu bestimmen, so ist doch nach der Bestimmung der Zusammenhang zwischen den beiden Begriffen unmittelbar einsichtig. Es mag also zweifelhaft sein, ob diese abgeleiteten Sätze ohne weiteres *per se notae* sind *quoad omnes,* weil die Begriffe vielleicht nicht allen bekannt sind, aber dann sind sie wenigstens *per se notae quoad se.* Soweit die Sätze des Naturgesetzes wirklich diesen Charakter des *per se notum* besitzen, ist auch die Frage der Erkenntnissicherung erledigt.

Es sei noch bemerkt, daß nach dem heiligen Thomas auch für die Erkenntnis der ethischen Prinzipien ein subjektiver Faktor in Tätigkeit tritt, der *habitus principiorum practicorum* oder die *synderesis*[17]). So bekommt die Fassung *ratio naturaliter apprehendit ut bona* einen besonders markanten Sinn. Es besteht nicht bloß eine *naturalis inclinatio ad fines,* sondern gewissermaßen auch zur Erkenntnis dieser *fines.* Dann sind auch *ideae innatae* überflüssig.

5. Die besonderen Grundsätze genauer zu besprechen, ist nicht mehr nötig. Das ist ja die Aufgabe der speziellen Ethik, der Tugendlehre. Höchstens kann man noch auf die enge Beziehung hinweisen, die zwischen den *praecepta legis naturalis* und den *praecepta iuris naturae* besteht. Letztere beziehen sich auf die Materie der Gerechtigkeit und bilden darum einen Teil des Naturgesetzes[18]). Es

[17]) P. I, q. 79, a. 12.
[18]) II^a II^{ae}, q. 57, a. 3.

ist bekannt, wie die thomistische Einteilung in *ius naturae (sensu stricto)* und *ius gentium* zu den verschiedensten Mißdeutungen Anlaß gegeben hat. Der Aquinate lehnt sich an den Sprachgebrauch der römischen Juristen an und faßt das *ius naturae* im strengen Sinn als *id quod natura omnia animalia docuit, sicut commixtio maris et feminae. Ius gentium* ist dann schon eine *conclusio* desselben. In unserem Text treffen wir bei der zweiten Klasse der Gesetze einen ähnlichen Wortlaut. *Secundo inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia secundum naturam, in qua communicat cum ceteris animalibus; et secundum hoc dicuntur ea esse de lege naturali, quae natura omnia animalia docuit, ut est commixtio maris et feminae, educatio liberorum, et similia.* Weil nun der Bereich der dritten Klasse (geistige Güter) auch ausdrücklich zum Naturgesetz gerechnet wird, ergibt sich parallel für das Naturrecht, daß Thomas nicht daran denkt, mit dem Terminus *ius gentium* die schon von Natur bestehende Rechtsforderung zu leugnen. Er selbst drückt sie dadurch aus, daß er die Forderungen des *ius gentium* als *conclusiones,* und zwar als notwendige *conclusiones* des *ius naturae* bezeichnet.

Damit haben wir unsere Untersuchung über die Prinzipienlehre des heiligen Thomas im Rahmen des Artikels 2 der Quästio 92 der allgemeinen Ethik beendet. Man kann nicht sagen: beim Aquinaten steht die Prinzipienlehre im Mittelpunkt des ethischen Systems. Als treuer Anhänger des Aristoteles rückt er die Ziel- und Tugendbetrachtung in den Vordergrund *(de beatitudine, de virtutibus).* Ganz anders etwa ist es in der Kantischen Ethik. Hier hat der Gedanke des ethischen Gesetzes und der sittlichen Pflicht eine überragende Stelle. Gleichwohl dürfte unsere Untersuchung gezeigt haben, daß die ethische Prinzipienlehre des heiligen Thomas im engen Rahmen eines einzigen Artikels alle Züge der thomistischen Arbeitsweise an sich trägt, indem er im Anschluß an die Aristotelische Erkenntnislehre und Metaphysik die Gedanken der christlichen Offenbarung über die göttliche Lebensordnung und die Augustinische Lehre vom Gesetz als *ratio mentis divinae* philosophisch verarbeitet. So eng übrigens die Gefolgschaft für den heiligen Augustin im Aufbau der Lehre vom Gesetz im allgemeinen und dem ewigen Gesetz im besonderen, endlich der *lex naturalis* als *participatio legis aeternae* ist, so sehr Thomas bemüht ist, der Augustinischen Auffassung sich anzugleichen in den Definitionen der *lex naturalis* als *irradiatio legis aeternae* oder als *lumen intellectus insitum nobis a Deo, per quod cognoscimus, quid agendum et quid vitandum*[19]), so vollzieht er auch bei den ethischen Prinzipien die ent-

[19]) Opusc. 3: In duo praecepta caritatis c. 1.

schiedene Wendung zu Aristoteles und dessen Erkenntnislehre. Die *cognitio in rationibus divinis* sind die *principia* der *ratio practica*. *Lex ut regula inest in Deo tamquam in regulante, in creatura tamquam in regulato; quia scilicet ex impressione Dei habet inclinationes in proprios actus et fines*[20]). Obwohl unsere Absicht nicht auf die Ergründung geschichtlicher Zusammenhänge gerichtet war, so ergibt sich aus der bloßen Exegese des thomistischen Textes über die ethischen Prinzipien, daß der Aquinate auch hier den Kampf zwischen Aristotelismus und Augustinismus zugunsten des ersteren entschieden hat.

[20]) I[a] II[ae], q. 91, a. 2.

Die Stellung des Oxforder Dominikanerlehrers Crathorn zu Thomas von Aquin

Von Prof. Dr. **Johannes Kraus** — Mainz

Thomas' Heiligsprechung im Jahre 1323 beendete den Kampf um die Kirchlichkeit seiner Lehre. In der Kanonisationsbulle sprach der Papst Johann XXII den Gedanken aus, daß die Werke des großen Heiligen unter einem besonderen Gnadeneinfluß zustande gekommen seien[1]). Der Vorwurf, daß wenigstens einzelne von Thomas' Lehrsätzen gegen die Reinheit des Glaubens verstießen, mußte verstummen; für die wissenschaftliche Welt dokumentierte sich diese Folge am eindruckvollsten in der gemeinsamen Kundgebung der Pariser Universität und des Bischofs Stephan de Bourret von Paris, der am 14. Februar 1325 die Lehrverurteilung seines Vorgängers aus dem Jahre 1277 aufhob, soweit sie Sätze des hl. Thomas treffen könnte. Mandonnet hat aber mit Recht betont, daß der Papst, bestimmt durch die geistige Lage seiner Zeit, durch die Heiligsprechung von Thomas die Geister nachdrücklichst auf die Bedeutung der thomistischen Lehre hinweisen wollte. In der in den ersten Jahrzehnten des 14. Jahrhunderts sich immer stärker offenbarenden Geisteskrise wollte er die Lehre des *Doctor angelicus* besonders gestärkt und gefördert wissen[2]). Naturgemäß mußte sich das am meisten

[1]) *Nam in primitivis scientiis et diversis philosophie partibus, ut non esset otiosus, sed operaretur terram, necnon in sacre scripture pagina, tam super novum quam vetus testamentum scripta, plurimaque alia opera in dei laudem, fidei dilatationem eruditionemque studentium, clara, cum sciens esset, famosa, cum cognitus, non absque speciali doni gratie infusione perfecit.* Bulla canonizationis S. Thomae Aquinatis, a Joanne XXII P. M. emanata, hrsg. von P. Angelus Walz: Xenia thomistica, III (Rom 1925) 173.

[2]) P. Mandonnet, La canonisation de S. Thomas d'Aquin: Mélanges Thomistes (Bibliothèque thomiste III; Paris-Kain 1923) 4: *„C'est en présence du désarroi des événements et des idées que le Saint-Siège cherche le point d'appui ferme et stable qu'il pourrait donner à la société chrétienne, surtout en matière de doctrine. A vrai dire, le Saint-Siège n'a pas à chercher. L'oeuvre philosophique et théologique de Thomas d'Aquin s'est déjà universellement imposée au monde intellectuel. Il s'agit seulement de faire un pas de plus: confirmer et promouvoir la doctrine en déclarant la sainteté du maître."*

innerhalb des Dominikanerordens selbst auswirken, und zwar um so mehr, als schon die Beschlüsse der Generalkapitel von Sarragossa (1309) und Metz (1313) die Lektoren auf die Lehre des Aquinaten verpflichteten[3]). Für die Entwicklung der thomistischen Lehre in der italienischen Thomistenschule hat Grabmann reiches Material beigebracht[4]). Aber schon da zeigt es sich, daß die Lehre des hl. Thomas auch bei seinen eigenen Ordensbrüdern nicht ohne Widerstände sich durchsetzen konnte. J. Koch weist nach, daß Bernardus Lombardi, den Grabmann für einen treuen Anhänger des Ordenslehrers hielt, sowohl in methodischer als auch in sachlicher Beziehung stark von Durandus a S. Porciano beeinflußt ist und infolgedessen wiederholt Stellung gegen Thomas nimmt[5]). Höchstwahrscheinlich richtet sich gegen ihn und Durandus die Bestimmung des Generalkapitels zu Sisteron (1329), die aufs neue den Lektoren die Pflicht einschärfte, sich in ihren Vorlesungen an die Lehre des hl. Thomas zu halten und die Einwände gegen sie zu entkräften[6]). Die Tatsache, daß etwa zehn Jahre später die Generalkapitel öfters, so in den Jahren 1340, 1342, 1344, 1346, 1347 usw. einschreiten müssen, deutet auf Absplitterungen hin, die sicherlich mit den Namen Thomas von Neapel, Holkot, Nicolaus von Autrecourt und Johannes von Mirecourt nicht vollständig gekennzeichnet sind.

Neue Einblicke in die Lehrentwicklung innerhalb des eigenen Ordens gewährt uns das Schrifttum des Oxforder Dominikanerlehrers Crathorn, das uns P. Fr. Pelster S. J. und M. Schmaus erschlossen haben[7]). Allerdings haben wir in den drei bis jetzt bekannten

---

[3]) B. M. Reichert, Acta Capitulorum Generalium Ordinis Praedicatorum II (Romae 1899) 38 u. 64 f.

[4]) M. Grabmann, Mittelalterliches Geistesleben (1926) 332—391: „Die italienische Thomistenschule des 13. und beginnenden 14. Jh.s."

[5]) J. Koch, Die Verteidigung der Theologie des hl. Thomas von Aquin durch den Dominikanerorden gegenüber Durandus de S. Porciano O. Pr.: Xenia thomistica, III (Rom 1925) 334—347.

[6]) Reichert a. a. O. 191; zu dem Folgendem ebd. 262 f.; 280; 297; 308; 313; 341 f.; u. a.

[7]) Fr. Pelster S. J., Heinrich von Harclay, Kanzler von Oxford, seine Quaestionen: Miscellanea Fr. Ehrle, I (Rom 1924) 330 Anm. 3. — M. Schmaus, Der Liber propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus, II. Teil, 1. Bd. (BGPhMA XXIX/1), Münster 1930, 99 f. Anm. — Nach Pelster ist der Name dieses Oxforder Dominikaners zweifelhaft; er bringt aus Cod. 175 der Universitätsbibl. Münster fol. 1r und 11r die Form Crathorn, aus Cod. Basil. B V 30 (pag. 112) die Form Crowthorn (a. a. O. 330 Anm. 3). Der Name ist mir in folgenden Formen bekannt geworden: Cod. 175 Univ.-Bibl. Münster hat ff. 1r, 7r, 11v, 12r, 12v, 13r, 16r, 26v. die Form Crathorn; fol. 14r steht am Rande: *contra racionem her-*

Handschriften nur einen Auszug aus dem Schrifttum dieses Dominikaners vor uns; jedoch ist dieser augenscheinlich wortwörtlich den Werken Crathorns entnommen[8]). Der Erfurter Codex gibt im *Ex-*

---

cley arguit crow.[thorn] primo sic. — Cod. Amplon. 4° 395ª bietet zweimal am Rande den Namen; es heißt fol. 4ra: *Raciones crawporn. contra illam conclusionem,* und fol. 9ra: *eadem res numero est cognicio intuitiva et abstractiva secundum crowporn.* — Die Zugehörigkeit zum Dominikanerorden ergibt sich u. a. aus einer Stelle der q. 2, wo es nach Cod. Amplon. fol. 14ra heißt: *arguit frater Hugo de Lawtonia;* diesen Worten fügt der Münstersche Codex an: *nostri ordinis praedicatorum* (fol. 3r).

[8]) Pelster erkannte, daß es kein eigentlicher Sentenzenkommentar sei; a. a. O. 331. Zur Beurteilung der Frage weise ich auf folgende Wahrnehmungen hin: Die Quästionen sind durchgezählt. Bei q. 5 steht am Rande: *q. 2ª d. 2ª* (fol. 30va); bei q. 6 (fol. 32ra) *d. 3 q. 1;* bei q. 8 (f. 35va) *d. 4ª q. 1.* Die Quästio beginnt: *Super distinccione quarta quero, utrum hec sit vera: deus genuit deum.* Nach q. 8 sind in dem Erfurter Codex 2 Quästionen ohne Zählung eingeschaltet, die den Quästionen 9 und 10 des Münsterschen Codex entsprechen; demgemäß sind dann q. 9 und 10 des Erfurter Cod. gleich 11 und 12 des Münsterschen, der mit diesen schließt. Die erste dieser beiden in Cod. Ampl. eingeschalteten Quästionen hat am Rande: *d 5ª* und beginnt: *Super dist. quinta quero utrum filius generetur a substantia patris* (f. 35vb); sie endet mit den Worten: *faciliter potest videri ex illis, que supra dicta sunt, scilicet q. 2ª d. 2ª* (in der Zählung q. 5) (f. 36ra). Der Münstersche Codex beginnt unmittelbar: *utrum filius generetur . . .,* endet aber mit denselben Worten: *faciliter potest videri ex illis, que supra dicta sunt, scilicet q. 2ª super distinccionem 2am, videlicet utrum unitati numerali . . .* (f. 24v). Also hat auch seine Vorlage die ursprüngliche Zählung so wie der Erfurter Codex gehabt. — Die nächste Quästion mit dem Randvermerk *d. 6ª* beginnt: *Circa distinccionem 6am quero, utrum pater genuit filium voluntate* (f. 36ra). Q. 9 (Erf. Cod.) hat am Rande *d. 7ª q. 1* und beginnt: *Circa dist. 7am quero, utrum potencia generativa . . .* (fol. 36ra); q. 10 mit dem Randvermerk *d. 7ª q. 2ª* beginnt: *Secundo quero, utrum pater possit communicare . . .* (f. 36rb). Q. 11 (am Rande *d. 8 q. 1)* beginnt: *Circa dist. 8am quero, utrum aliquod predicamentum . . .* (f. 36vb); q. 12 mit Randvermerk *q. 2ª* beginnt: *Utrum ens et ea, que cum ente convertuntur, cognoscantur primo a nobis* (f. 38va). Q. 13 leitet ein mit den Worten: *Istis habitis restat dicere aliquid de predicamentis* (f. 39ra). Bei Q. 14 steht am Rande: *questio de quantitate* (f. 40va); bei q. 15: *qº aª* (f. 43rb); bei q. 16: *2ª qº* und beginnt: *Secunda questio principalis circa predicamentum quantitatis est ista, scilicet utrum tempus sit aliquid positivum reale* (f. 45rb). — Dazu kommen im Texte eigene Verweise Crathorns auf andere Quästionen: In der q. 4 heißt es: *Ad sextum dicendum, quod illa consequencia Arist. non est per se nota nec concedo, quod possit probari ex aliquo per se noto, sicut patebit in una questione super d. 42* (Cod. Amplon. fol. 28vb; Cod. Münster fol. 18r). Q. 7 sagt Crathorn: *Intellectus vel potencia intellectiva non est activa vel effectiva respectu noticie genite nisi removens prohibens ut dicam in questione de libertate voluntatis.* (Cod. Amplon. fol. 34rb; Cod. Münst. fol. 23r). In q. 1 verweist er zweimal auf eine andere Quästion. So fol.

plicit die Datierung 1341. Das führt uns in die interessante Zeit der ersten Auseinandersetzungen zwischen Realismus und Nominalismus an der Oxforder Universität, von denen wir bis jetzt sehr wenig wissen[9]). Zugleich ist es die Zeit der beginnenden „Schulen"-Bildung[10]).

Crathorns Stellung zu Thomas äußert sich zunächst in der Art, wie er von diesem spricht und ihn zitiert. Zweimal nennt er ihn mit dem umfassendsten Titel: *Sanctus Thomas doctor communis;* so fol. 10rb, wo er sagt: *Hiis habitis tango breviter unam opinionem, quam videtur tenuisse sanctus thomas doctor communis.* Fol. 36va beendet er eine Beweisführung mit den Worten: *Iste raciones sunt sancti thome doctoris communis.* Bisweilen aber nimmt er die beiden Bestandteile des Titels getrennt: Fol. 16va heißt es: *Quarta opinio (de universali) est que dicitur esse sancti thome.* Ebenso steht fol. 44rb: *Secundo arguitur sic per sanctum thomam prima parte q. 8 art. 3.* Die Wiederholung des vollen Titels fol. 11va lautet: *secundum opinionem istius sancti.* Den Ehrentitel *Doctor communis* ohne die Beifügung *sanctus Thomas* gibt er diesem an drei Stellen: Fol. 29vb heißt es: *15^{0} sic: nihil per quod aliquid est hoc aliquid potest multiplicari; sed deus eodem est deus et hic deus; ergo illo, quo deus est deus, scilicet deitas, non potest multiplicari nec inveniri in diversis individuis vel distinctis, ergo impossibile est, quod sint plures dii, et est racio communis doctoris prima parte.* Fol. 36va schließt er verschiedene Beweise mit dem Satze: *Iste tres raciones sunt Wilhelmi Ockam quas adducit pro ista conclusione repro-*

8va Cod. Amplon.: *De illa materia dicetur plus infra quando queretur de existencia corporis Christi in sacramento altaris.* Fol. 9vb: *... sicut magis patebit quando queretur utrum viator possit pro statu isto habere de deo conceptum simplicem et proprium.* — Daraus dürfte sich ergeben, daß wir es wenigstens im ersten Teil unserer Quästionen mit einem genauen Auszuge aus dem Sentenzenkommentar Crathorns zu tun haben. Weshalb dieser Auszug höchstwahrscheinlich gemacht wurde, dürfte sich weiter unten ergeben. — Es sei noch bemerkt, daß mir von den drei bis jetzt bekannten Codices: Hs Cod. 175 der Universitätsbibl. Münster und Cod. B. V 30 der Universitätsbibl. Basel (Pelster), sowie der Hs C. A. 4° 395^{a} der Stadtbücherei Erfurt (Schmaus), der Baseler Codex nicht zur Verfügung stand. Doch versichert Schmaus, daß dieser mit dem Erfurter Codex übereinstimme; ebenso stimmen der Erfurter und der Münstersche Codex überein: soweit letzterer die Quästionen hat. Ich zitiere hier nach dem Cod. von Erfurt, der vielleicht das Original darstellen dürfte. — Dem Vorstande der beiden Bibliotheken, die mir die Benutzung der Codices in liebenswürdiger Weise ermöglichten, spreche ich hier meinen verbindlichsten Dank aus.

[9]) Franz Kard. Ehrle S. J., Der Sentenzenkommentar Peters von Candia. Münster 1925, 240 f.

[10]) Ehrle 251 ff.

bans raciones doctoris communis. Fol. 49ra leitet er ein Gegenargument ein mit den Worten: *9o arguitur sic a doctore communi.*

Die Art und Weise also, wie Crathorn den neuen Ordensheiligen und den großen Ordenslehrer in seinen Schriften aufführt, atmet den Geist der Ehrfurcht und Ehrerbietung. Es muß betont werden, daß nur Thomas einen Ehrentitel bei Crathorn bekommt und so vor allen andern Geisteslehrern ausgezeichnet wird. Eine besondere Note der Bewertung erhält zwar auch noch Aristoteles, von dem Crathorn bei Zurückweisung eines Einwandes aus dessen Werken sagt: *Ideo videtur mihi, quod illa, que traduntur in libro illo, non fuerunt de mente philosophi, quia non est verisimile, quod ita excellens philosophus ita irrationabiliter et non intelligibiliter loqueretur, sed verisimile est, quod illi, qui transtulerunt librum illum, fuerunt illius opinionis* (fol. 39va). In sehr eingeschränkter Form wird auch ein Loterellus (??)[11]) ein großer Philosoph genannt: *et istud concessit unus magnus, qui reputatur magnus philosophus apud aliquos (Loterel/us?)* (fol. 47rb). Von einem andern bemerkt er etwas ironisch: *Audivi ab uno, qui se reputavit ingeniosum et tamen negavit illud principium, omnes anguli recti sunt equales* (fol. 8vb). Die Auszeichnung durch einen eigenen Ehrentitel erfährt jedoch nur der hl. Thomas.

Der Gebrauch des Ehrentitels *Doctor communis* für den hl. Thomas in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts ist uns besonders für englische Gelehrtenkreise seit den Untersuchungen von Mandonnet, Kard. Ehrle und Fr. Pelster bekannt. Crathorns Schriften bestätigen und ergänzen die seitherigen Ergebnisse[12]). Besonders

[11]) Vielleicht der Oxforder Kanzler Luterell (1317—1322); vgl. Ehrle a. a. O. 90.

[12]) P. Mandonnet O. Pr., Les titres doctoraux de Saint-Thomas: Revue Thomiste 17 (1909) 597—608; Kard. Fr. Ehrle S. J., Die Ehrentitel der scholastischen Lehrer des Mittelalters (Sitzungsbericht der Bayr. Akademie der Wissenschaften, Philos.-philol. und histor. Kl., Jg. 1919, 9. Abhdlg.), München 1919; Fr. Pelster S. J., Die Ehrentitel der scholastischen Lehrer des Mittelalters. Ein Beitrag und eine Ergänzung: Theol. Quartalschrift 102 (1921) 37—56. — Aus der ersten Hälfte des 14. Jh.s wäre demnach der Titel *Doctor communis* bezeugt durch Ptolomaeus de Lucca († 1327), Nicolaus Trivet († 1328), Robert Cowton (Cod. Vat. Ottob. 1126, cf. Pelster a. a. O. 55, Nachtrag), Dom. Grenier (1319); diesen von Mandonnet und Ehrle beigebrachten Zeugnissen hat Pelster noch das von Thomas Sutton (Hs IX 121 der Bibliotheca Rossiana im Vatikan) hinzugefügt. Dem schließt sich das Zeugnis Crathorns an. — Eine wertvolle Bestätigung der von Mandonnet aus Hermann Korners Chronica novella beigebrachten Wahrnehmung ergibt sich durch einen Vergleich der Erfurter Hs mit der von Münster. Die letztere kennt den Titel *Doctor communis* nicht, oder vielmehr nicht mehr; die Stelle E. fol. 29vb gibt sie folgendermaßen wieder: *Et hec est racio sancti doctoris prima parte* (f. 19r). E. f. 36va lautet: *Iste*

wertvoll und für die Kenntnis der fortschreitenden Bildung von „Schulen" aufschlußreich sind drei weitere Stellen bei Crathorn, in denen er den hl. Thomas als *Doctor noster* bezeichnet. Fol. 10va schreibt er: *Quod autem potencia visiva nihil cooperetur vel coagat obiecto, quando homo actu videt, habeo a doctore nostro quolibet suo 8vo articulo 3, ubi querit, utrum anima accipiat species a rebus que sunt extra animam.* Ein größeres wörtliches Zitat aus Thomas leitet er ein mit der Formel: *Ista conclusio videtur esse de intencione doctoris nostri, 2^{a} 2^{e} questio prima de fide articulo 4 in responsione ad 2. argumentum . . .* (fol. 11va). Fol. 7vb heißt es: *sicut docet sanctus doctor noster.*

Zwar hat Mandonnet bereits darauf hingewiesen, daß schon das Correctorium Corruptorii den Titel in der Form *nostri doctoris eximii* bringt[13]). In der einfachen Form jedoch, wie sie Crathorn hat, und für gerade diese Zeit scheint mir der Titel *Doctor noster* von besonderer Bedeutung. Es verdient alle Beachtung, daß derselbe Titel zu derselben Zeit, da Crathorn ihn für Thomas gebraucht, von Petrus de Aquila, Scotellus genannt, für Skotus und von Alphonsus Toletanus für Ägidius von Rom gebraucht wird[14]).

---

sunt raciones sancti thome, und: *Iste tres raciones sunt Wilhelmi Ockham quas adducit pro ista conclusione reprobans raciones doctoris sancti* (f. 25^{r}). In der q. 2 heißt es: *Sed non credo, quod ista sint de mente istius sancti doctoris* (fol. 6^{r}). Das zeigt, daß der Titel *Doctor communis* schon sehr früh (2. Hälfte des 14. Jh.s) durch einen anderen auch in den Hss ersetzt wurde. — Das Zeugnis der Hs 175 der Universitätsbibl. Münster für den Titel *Doctor sanctus* liegt etwas später als das von Clm 26897 und des Johann von Waes (Cod. Amplon. Fol. 110, Erfurt) und etwa gleichzeitig mit dem des Zisterziensers Dionysius in seinem gedruckten Kommentar (s. Pelster a. a. O. S. 41. 43. 44) vor. Auch Bernardus Lombardus nennt Thomas den *Doctor sanctus* (J. Koch, Die Verteidigung der Theologie des hl. Thomas: Xenia Thomistica, III [Rom 1925] 442 f.).

[13]) Die Stelle lautet: *In hoc enim opere ad nihil aliud quam ad ea, quae adversarii nostri doctoris eximii obiciunt, responsio ponitur et ponetur.* Le Correctorium Corruptorii „Quare", hsg. von P. Glorieux (Bibliothèque Thomiste IX; Kain 1927) 208. — Madonnet, Les titres doctoraux 602.

[14]) In dem 1340 geschriebenen Clm 18339, der die drei ersten Bücher des Sentenzenkommentars von Petrus de Aquila enthält, wird durchgängig Duns Scotus *Doctor noster* genannt (Pelster, Ehrentitel 40; Ehrle, Peter von Candia a. a. O. 262.). — Cod. Amplon. Fol. 94 enthält fol. 236—248 „Francisci de Maronis tractatus de IV signis nature sive creature"; fol. 237rb heißt es einmal: *secundum doctorem nostrum, scotum scilicet, vel alio nomine sub titulo subtilem.* Für den Titel *doctor noster* bei Ägidius v. Rom s. Ehrle, Peter von Candia 266. Der Zistenzienser Dionysius, der 1370 Baccalaureus in Paris war und sich eng an die Augustinerschule anschloß, nennt in seinem Kommentar den als Ordensgeneral gestorbenen Hugolinus Malabranca *Doctor noster* (Pelster Ehrentitel 43).

Das ist ein klares Zeugnis für den Drang dieser Zeit, Schulen zu bilden: die Thomistenschule sah in dem hl. Thomas von Aquin, die Skotistenschule in Duns Skotus, die Augustinerschule in Ägidius von Rom ihren *Doctor noster*.

Als Ergebnis unserer Untersuchung stellen wir heraus, daß Crathorn seinem Ordenslehrer, dem hl. Thomas von Aquin, mit einer gewissen Ehrfurcht und Ehrerbietigkeit begegnet. Ob dieser äußeren Haltung auch eine ebensolche innere Wertschätzung der Autorität des *Doctor communis* und eine wirkliche Gefolgschaft in der Lehre entspricht, wird näherhin zu untersuchen sein.

Die Frage, was für Crathorn die Autorität des *Doctor communis* zu bedeuten habe, ist nur Teilfrage und mitbestimmt von der anderen, wie der Oxforder Dominikaner überhaupt zu der Autorität und den Autoritäten stand. Vergleicht man Crathorns Schrifttum mit Werken der Scholastiker aus dem 13. Jahrhundert, ja noch mit den Quästionen des um drei Jahrzehnte jüngeren Oxforder Kanzler Harclay, so ist ein Wandel sowohl in der Methode als auch — wohl nicht ohne innere Abhängigkeit von ihr — in der Stellung zur Autorität unverkennbar. Crathorns methodisches Vorgehen erinnert trotz Beibehaltung scholastischer Formen, mit denen er meist die Quästionen einleitet, unwillkürlich an die mathematisch-rationalistische Methode mancher späteren Philosophen. Innere Gliederung und Aufbau der Quästionen vollzieht sich meist nach dem Schema: *primo ponam aliquas distincciones et descriptiones; 2° probabo aliquas conclusiones; 3° respondebo ad questionem*[15]). Bisweilen erweitert sich das Schema durch die ausführliche Darlegung und Würdigung der gegnerischen Auffassung. So am deutlichsten ausgesprochen in q. 2: *Circa istam questionem sic procedam: primo ponam aliquas distincciones, secundo conclusiones aliquas, tercio aliorum opiniones et argumenta contra eas, quarto respondebo ad questionem*[16]). Ähnlich in q. 1. Die eigentliche Antwort auf die Frage erscheint oft in knapper Fassung, als einfache Schlußfolgerung aus den Distinktionen und Konklusionen. In der Begründung der einzelnen Konklusionen nimmt die Kritik vielfach einen sehr breiten Raum ein; aber selbst wo die Autoritäten zur Begründung der Konklusionen herangezogen werden, haben sie formell für die eigentliche Beantwortung der Quästion nicht mehr die gleiche Stellung und Bedeutung wie seither. Die eigentliche Begründung der Gesamtlösung ergeben formal gesehen die Konklusionen. Das bedeutet ohne Zweifel eine starke methodische Betonung des rein Verstandesmäßigen.

---

[15]) fol. 11vb.
[16]) fol. 43rb.

Dem entspricht eine sehr freie Behandlung der Autoritäten. Wenn Crathorn betont, daß er die Autorität des Aristoteles heranziehe, aber nicht, weil sie ihn zur Annahme der Konklusion bestimme — es ließen sich ja auch gegenteilige Stellen des Stagiriten anführen —, sondern weil es viele gäbe, die mehr durch die Autorität als durch Vernunftgründe sich bestimmen ließen, so dürfen wir darin sicherlich mehr als den Einzelfall sehen und zugleich schließen, daß Crathorn selbst von einer solchen Methode sichtlich abrückt[17]). Das Autoritätsgefühl seiner Umwelt bestimmt ihn wohl einmal zu der betonten Feststellung: *Ergo beatus Augustinus concedit, non ego, quod ibi est essentia generans non genita* (f. 31 a). In auffallender Schärfe betont er, wie sehr die *autoritates* sich gegenseitig widersprechen. Dies und daß sie von einer — nach seiner Auffassung — falschen Voraussetzung ausgehen, bestimmt ihn, die *multe et diverse autoritates* einfach zu negieren und lediglich mit den Vernunftgründen sich auseinanderzusetzen[18]). In der Frage nach dem primären Objekte der Erkenntnis setzt er sich in bewußten Gegensatz zu „vielen" Äußerungen der Philosophen und Theologen, die schlechthin falsch und in keiner Weise annehmbar seien. Denn sie gingen von der unmöglichen Voraussetzung aus, daß einem universalen *terminus* eine universale *res* entspreche[19]). In einer interessanten Stelle entwickelt Crathorn folgenden Gedanken: Offenbar habe Augustinus — entgegen seiner eigenen Meinung — den realen Unterschied von Gedächtnis, Intellekt und Wille gelehrt. Zwar könne daraus gefolgert werden, daß er selbst sagen wollte,

---

[17]) *Nec ista (!) auctoritatem allego quia multum movear me ad assenciendum isti conclusioni, quia alia dicta Aristotelis videntur alibi sonare oppositum, sed quia multi sunt qui plus moventur auctoritate quam racione.* fol. 33vb. Das Gleiche ist ausgesprochen fol. 2vb (Averrois); 3vb (Augustinus). An letzterer Stelle kennzeichnet er ironisch die Überbetonung der Autorität mit den Worten: *Ideo oportet, quod illi, qui credunt, quod omnia dicta Augustini sint vera, sint maxime fidei, quia oportet, quod credant, quod contradictoria sint simul vera. ... Sed quia illud argumentum non multum movet me, quia fundatur super dictum Aug., quod non est verum, sicut ipsemet testatur alibi, scilicet 2 de trin. ubi dicit oppositum; ideo probo aliter racionis mee maiorem.*

[18]) fol. 49vb: *Similiter auctoritates multe et diverse possent adduci contra istam conclusionem; sed quia ille auctoritates videntur fuisse contrarie opinionis et posuisse quod nulla similitudo est qualitas nec aliqua equalitas quantitas, sufficit pro responsione omnes auctoritates illas negare et respondere racionibus.*

[19]) fol. 3vb: *Advertendum tamen quod multe proposiciones inveniuntur in dictis philosophorum et aliorum doctorum tangentes materiam istam, que sunt simpliciter false et nullo modo possunt exponi ad mentem eorum, quia ipsi credebant quod cuilibet termino qui est signum universale corresponderet una res significata per illum terminum quod est impossibile.*

sie seien die eine Wesenheit, die eine Substanz. In dieser Auslegung könnten auch Einwände aus Augustin leicht widerlegt und manche andere um so wirksamer bekämpft werden; *tamen propter aliquas raciones illa ymaginacio mihi non placet.* Er verzichtet also auf dieses Vorgehen und lehnt zugleich die Anschauung des hl. Augustinus aus Vernunftgründen, wie er sie vorher gegeben hat, ab, mit der weiteren Erklärung, dieser habe sich durch den Sprachgebrauch irreführen lassen und nicht genügend zwischen dem *terminus significans* und der *res significata* unterschieden[20]). Der Verzicht darauf, aus den der eigenen Anschauung ungünstigen Äußerungen einer allgemein hoch gewerteten Autorität wenigstens die Momente herauszuarbeiten, die zugunsten der eignen Meinung geltend gemacht werden könnten, läßt wohl einen Rückschluß auf die geringe Wertung der Autorität im allgemeinen zu. In diesem Zusammenhange verdient noch eine weitere Stelle Beachtung. Crathorn lehnt die Auffassung, als könne eine *qualitas* ihrem Wesen nach eine Mehrung oder Minderung erfahren, als in sich widerspruchsvoll ab; dagegen könne eine vorhandene durch eine nachfolgende bessere abgelöst werden. Wolle man behaupten, die „Väter" *(sancti)* hätten nichts anderes als letzteres unter dem ersten Satze verstanden, dann hätten sie bewußt dem Irrtum Vorschub geleistet und sich schwer verfehlt, was abzulehnen sei. Dagegen annehmen, sie hätten nicht in ihrem sittlichen Leben, wohl aber in ihrer Erkenntnis geirrt, tue ihrer Ehre weniger Eintrag. Man müsse deshalb annehmen, sie hätten beide Auffassungen für richtig gehalten. Fast alle Väter, so fährt Crathorn zur Begründung wörtlich weiter, hatten die Vorstellung *(ymaginati sunt)*, die numerisch eine Natur sei in allen Individuen derselben Art, nämlich die sog. spezifische Natur . . .; weil aber evident bewiesen werden könne, daß diese Auffassung von der spezifischen Natur in sich unmöglich und widerspruchsvoll

---

[20]) fol. 35va: *Predicto modo solent alie auctoritates beati Augustini solvi. Sed videtur ex verbis beati Augustini, quod ipse intendebat dicere quod memoria, intellectus et voluntas sunt potencie realiter distincte. Unde posset sustineri quod ipse intendebat dicere quod memoria, intellectus et voluntas sunt una essentia, una substancia . . . et auctoritates Augustini que videntur sonare oppositum faciliter possunt exponi; sed ille modus dicendi licet posset habere apparenciam ex verbis Augustini, ut per verbum suum aliqui possint efficaciter impugnari, tamen propter aliquas raciones illa ymaginacio mihi non placet . . . Ad omnes vero auctoritates Augustini que videntur sonare, quod memoria, intellectus et voluntas distinguuntur realiter vel quod memoria non est intellectus dicendum, quod ipse non distinxit in loquendo inter terminum significantem et rem significatam. Unde nihil aliud ipse intelligit nisi quod memoria ut memoria non est intellectus et sic de aliis.*

sei, so brauche man den *patres antiquos* hierin und in allem, was sich daraus ergebe, nicht zu folgen[21]). Es ist selbstverständlich, daß die hier ausgesprochene Ansicht, die Väter hätten fast alle in einer auch für das theologische Gebiet grundlegenden Frage geirrt, die seitherige Wertschätzung ihrer Autorität ins Lebensmark treffen mußte. Ohne fürchten zu müssen, zu weit zu gehen, darf man aus dieser wie auch aus den früheren Äußerungen das Bewußtsein Crathorns heraushören, daß man nunmehr zu einer neuen, und — wie das als selbstverständlich vorausgesetzt wird — besseren, weil richtigen und wahren Erkenntnis gekommen sei. In diesem Lichte gesehen, gewinnt auch der Ausdruck *Patres antiqui* seine besondere Bedeutung, zumal wenn man eine Bemerkung an anderer Stelle dagegen hält: Er könne viele „neuen und ungewohnten Konklusionen" beweisen; weil sie aber aus dem Gesagten leicht gewonnen werden könnten, wolle er es unterlassen[22]). Hierin dürfen wir wohl auch den Grund sehen für seine bewußt herausgestellte Gegensätzlichkeit zu den Autoritäten und der prinzipiell geübten Überprüfung des traditionell Hergebrachten, wie es sich besonders in

[21]) fol. 48$^{va/b}$: *Si dicitur quod sancti non plus intelligunt per istam qualitas augmentatur nisi quod in una re sit aliqua qualitas et post[ea] sine interruptione in eadem re est aliqua qualitas maior precedente qualitate, hoc est sanctis imponere, quod ipsi per unam proposicionem, que includit contradictionem, intellexerunt unam proposicionem veram et necessariam; ergo vel sancti hoc advertebant vel non. Si hoc advertebant et ex intencione locuti sunt sic prebentes nobis occasionem errandi, videtur quod graviter deliquerunt, quod non est ponendum. Et quia minus derogat honori patrum precedencium dicere, quod ipsi errabant in opinionibus quam in moribus, videtur mihi, quod magis est dicendum, quod ipsi credebant utramque proposicionem esse veram, et quod non utebantur una pro alia, et quod ipsi credebant fuisse possibile unam qualitatem numero esse essentialiter perfectiorem et imperfectiorem pro diversis temporibus et unam qualitatem numero posse essentialiter augeri et minui et racio est ista, fere omnes sancti ymaginati sunt quod una natura numero est in omnibus individuis eiusdem speciei quam vocabant naturam specificam et quia videbant unam albedinem individualem esse intensam, aliam remissam et unam perfectiorem aliam imperfectiorem, dicebant albedinem specificam in una albedine individuali esse remissam et in alia intensam, in una perfectiorem et in alia minus perfectam; sed quia iam evidenter potest probari quod talis opinio de natura specifica est impossibilis et includit contradictionem, non oportet in illa opinione sequi patres antiquos nec in illis que ex illa opinione sequuntur, quia videntur incompossibilia.* Fol. 26rb sagt er: *philosophi et alii doctores in loquendo non distinxerunt inter signa et significata et ex hoc occasionaliter defendunt errores et impugnant veritatem.*

[22]) fol. 43$^{ra/b}$: *In materia ista possent probari multe conclusiones nove et insolite; tamen quia faciliter elici possunt a simili ex dictis de rarefaccione et densacione, non est necesse illas exprimere. Ideo transeo.*

folgender Stelle ausspricht: „Und weil jene Antwort von dem Philosophen (gegen das Argument Zenos) gegeben wurde, haben fast alle Modernen und Alten geglaubt, jene Antwort genüge und löse alle Schwierigkeit in dieser Materie; gegen jene Antwort aber argumentiere ich so . .“[23]). Bezeichnend ist die scharfe Ausdrucksweise in der Bemerkung: *Dicendum quod argumenta bene probant, quod ille, qui est sani capitis et utitur ratione, non dubitaret de predictis, tamen si homo furrit vel esset assuefactus ad assentiendum testimoniis aliorum, talis posset de veritate dubitare et propter aliorum testimonium eorum oppositis credere vel assentire*[24]).

Diese Belegstellen lassen zur Genüge erkennen, daß Crathorn mit der bisher üblichen Wertschätzung der Autorität gebrochen hat und das Verhältnis von *auctoritas* und *ratio* in wesentlich anderer Weise bestimmt. Hier kündigt sich die neue Zeit an: die Einstellung Crathorns zur Autorität ist durchaus nominalistisch. Es braucht kaum hervorgehoben zu werden, daß dieser freien, betont eigenständigen Geisteshaltung Crathorns die Bestimmungen der Generalkapitel des Ordens mit ihrer Verpflichtung auf Thomas innerlich fremd bleiben mußten.

So überrascht es denn nicht mehr, daß Crathorn in vollendeten Gegensatz zur Lehre des *Doctor communis* tritt.

Crathorn selbst ist sich dessen voll bewußt. Das zeigt die spaltenlange Kritik, die er in der Frage der *species intelligibilis*, des Universalen, in Fragen der Gotteslehre an der Doktrin des *Doctor communis* übt. Sein Versuch, den bestehenden Lehrgegensatz abzuschwächen durch die Unterstellung, Thomas habe sich vielfach dem Sprachgebrauch seiner Zeit gefügt und deshalb vielleicht nicht den Sinn mit dem Ausdruck verbunden, den andere heute hinein-

[23]) fol. 21rb: *Et quia illa responsio dabatur a philosopho fere omnes doctores moderni et antiqui credebant illam responsionem sufficere et evacuare omnem difficultatem continentem materiam illam. Contra illa (!) responsionem arguo sic . . .*

[24]) fol. 8vb; Crathorn sagt das beim Beweis der Conclusio: *non est aliquid complexum quin homo posset disponi sic, quod illi assentiret; unde possibile est quod credat homo quod nullum totum esset maius sua parte . . .* — Es sei hier noch eine Stelle angefügt: *Non est nobis per se notum nec potest concludi ex alico per se nobis noto, quod non sit processus in infinitum in talibus perfectionibus et quando beatus Anselmus dicit, quod hoc nemo non estimat absurdum nisi qui nimis est absurdus, dicendum est quod verum est loquendo de christianis, quia quilibet fidelis tenetur per fidem dicere et tenere quod non est processus in infinitum in talibus perfectionibus; si autem sanctus intelligat quod ille est nimis absurdus qui non tenet hoc esse per se notum vel sequi ex aliquo per se noto, hoc debuisset sanctus probasse* (f. 29ra). Zum Verhältnis des Nominalismus zur Autorität s. Ehrle, Peter von Candia 110 f.

legen, ist nur durch die Rücksichtnahme auf die bestehenden Ordensvorschriften bedingt und gesteht die wirkliche Sachlage mehr zu, als daß er sie verschleiert[25]).

Es kann hier nicht die ganze Lehre Crathorns dargelegt oder auf die Gründe, mit denen er Thomas' Lehre zurückweist, näher eingegangen werden. Eine kurze Charakterisierung des Crathornschen Standpunktes in den grundlegenden philosophischen Fragen wird den Beweis erbringen, daß bei ihm eine dem Geiste des hl. Thomas wesensfremde Philosophie vorliegt.

In der Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Wissen: *utrum noticia evidens articulorum fidei sit possibilis viatori in virtute luminis naturalis,* gibt er eine Lösung, von der er zwar behauptet: *videtur esse de intencione doctoris nostri,* deren Gegensätzlichkeit zu Thomas' Lehre aber stärker ist, als es nach gewissen Formulierungen scheinen möchte. Er sagt: Zur Antwort auf die Hauptfrage sage ich, daß der Mensch hier auf Erden kraft des natürlichen Lichtes der Vernunft evident erkennen kann, daß es drei Personen gibt, ebenso die Inkarnation Gottes und alle Glaubensartikel. Der Beweis dafür lautet: Jeder kann evident erkennen, daß der Satz wahr ist, der notwendig aus den Prämissen folgt, wenn zugleich erkannt wird, daß er wirklich aus diesen folgt. Der Mensch auf seiner Erdenpilgerschaft kann aber evident kraft des Lichtes seiner natürlichen Vernunft ohne jede übernatürliche Erleuchtung die Wahrheit erkennen: Gott wirkt keinen Effekt zur Bekräftigung der Lüge oder um die Mehrzahl der Menschen in Irrtum zu führen; das widerstreitet seiner Güte. Zugleich ist durch die natürliche Vernunfterkenntnis evident zu erkennen: dieser Mensch verkündet die Trinität, die Menschwerdung Gottes u. a. Ebenso erkennt unsere Vernunft, daß dieser Mensch zur Bekräftigung seiner Aussagen Werke wirkt, die nach dem allgemeinen Lauf der Natur nicht eintreten können. Daraus ergibt sich mit evidenter Gewißheit, daß das, was dieser Mensch verkündete, wahr ist. Der Mensch kann also lediglich durch das natürliche Licht der Vernunft erkennen, daß solche Aussagen und Behauptungen wahr sind. — Offensichtlich hat Crathorn in seiner Berufung auf Thomas, S. th. II^a II^{ae}, q. 1, art. 4 ad 2, das *credenda esse* durch ein *vera esse* ersetzt. Nur durch diese Umdeutung konnte er Thomas für die Lehre, daß der Mensch hier auf Erden evident erkenne, daß alles, was zum Glauben gehöre, wahr sei[26]), als Kronzeuge in Anspruch zu nehmen versuchen.

[25]) So fol. 10va: ... *secundum opinionem istius sancti (Thome), si intellexit sicut verba sua sonant, que sibi imponuntur ... secundum eum si intellexit sicut verba illa sonant* (ebd). u. a.

[26]) fol. 11$^{rb/va}$: *Ad questionem principaliter quesitam respondeo et dico*

Die Universalienlehre seines Ordenslehrers legt er in klarer Ausführlichkeit dar und bekämpft sie ebenso eingehend, nachdem er einleitend bemerkt: Er glaube nicht, daß das die wirkliche Auffassung des Heiligen sei; wahrscheinlich habe dieser nur in Angleichung an den allgemeinen Sprachgebrauch seiner Zeit so gesprochen[27]). In Wirklichkeit widerstreitet es jedem Sein innerlich, universal zu sein. Denn jedes Ding sei kraft seiner Natur singulär und könne deshalb nicht durch etwas außer ihm Liegendes, wie die *intellectio* es sei, nicht-singulär oder universal werden[28]). Trotzdem er die verschiedenen Auffassungen in der Universalienlehre, ähnlich wie Ockham, in ihren Verzweigungen und Differenzierungen eingehend darlegt, erscheinen sie ihm alle ohne Unterschied in der Beurteilung als Ultrarealismus. „Fast alle vor diesen Zeiten" hätten geglaubt, dem geschriebenen oder gesprochenen Terminus hätte ein mentaler entsprochen, der als geistiges Wort allen von ihm bezeich-

---

quod viator virtute luminis naturalis potest cognoscere evidenter esse tres personas in divinis, deum esse incarnatum et omnes articulos fidei, quod probo sic: quilibet potest cognoscere evidenter illud complexum esse verum, quod necessario sequitur ex premissis, si cognoscat evidenter tale complexum sequi necessario ex premissis; sed viator potest in virtute luminis naturalis nullo lumine supernaturali sibi infuso evidenter cognoscere, ista complexa esse vera. deus nullum effectum spiritualem producit ad verificandum mendacium vel ad inducendum multitudinem hominum in errorem. Hoc enim bonitati sue repugnaret; et illud complexum est naturaliter a nobis cognoscibile et evidenter: iste homo predicat esse tres personas divinas, deum esse incarnatum. Et sic de aliis. Item illud complexum est simpliciter a nobis cognoscibile, ille homo talia predicans ad eorum verificacionem deum invocat, et illud complexum: ad invocacionem istius talia predicantis leprosus mundatur, mortuus resuscitatur, qui effectus per actionem agentis naturalis secundum communem cursum nature fieri non possunt. Sed ex talibus complexis evidenter constaret viatori talia complexa a tali homine predicata esse vera. Ergo viator in solo lumine naturali posset cognoscere evidenter talia complexa esse vera. Unde talem sillogismum videntur fecisse illi, qui videntes opera Christi et apostolorum convertebantur ad fidem. Impossibile est summam perfeccionem talia supernaturalia agere ad verificandum mendacia alicuius in subversione totius multitudinis, sed manifeste cognoscimus quod ad invocacionem istorum hominum ceci illuminantur, leprosi mundantur, mortui resuscitantur. Ergo predicata ab istis sunt vera. Ista conclusio videtur esse de intencione doctoris nostri, 2ª 2ᵉ q. prima de fide articulo 4. in responsione ad 2ᵐ argumentum, ubi dicit sic . . .

[27]) fol. 16ᵛᵃ: *Sed quod illa sint de mente istius sancti non credo, sed forte dixit predicta conforma[ndo] se modo loquendi hominum pro tempore suo.*

[28]) fol. 16ᵛᵇ: *Quando aliquid repugnat alicui ex natura rei, impossibile est, quod sibi conveniat in ordine ad quodcumque extrinsecum; sed cuilibet rei ex natura sua repugnat quod sit universalis, quia quelibet res ex natura sua est singularis; ergo per nihil extrinsecum potest fieri universalis vel non-singularis.*

neten Dingen naturhaft ähnlich sei[29]). Wie ein gemeinsamer und indifferenter Terminus für Sortes und Plato supponiere, so sei (nach Ansicht der anderen) ein und dieselbe menschliche Natur in diesen beiden und den übrigen singulären Menschen[30]). Sein eigener Standpunkt in der Universalienfrage ist ein rigoroser Nominalismus im wahrsten Sinne des Wortes *nomen*. Das Kennzeichnende dieses Standpunktes liegt in der Bekämpfung Ockhams, dem er zum Vorwurfe macht, daß er nur die *termini prolati* als willkürliche, konventionelle Zeichen genommen, die mentalen *termini* dagegen als natürliche Zeichen der Dinge habe gelten lassen. Das sei falsch[31]): *Sicut termini vocales significant res ad placitum et non naturaliter, sic termini mentales eis correspondentes significant res ad placita et non naturaliter*[32]). Der Grundirrtum der Philosophen und Theologen sei die ungenügende bzw. fehlende Unterscheidung zwischen den *signa* und *significata* gewesen; daher würden sie *occasionaliter* den Irrtum verteidigen und die Wahrheit bekämpfen[33]).

Als nächste Folgerung aus dieser Auffassung ergibt sich, daß die Frage nach dem Individuationsprinzip sinnlos wird; es ist falsch, daß irgend eine „Spezies" in mehreren Supposita vervielfältigt werden könne, weil eben keine „Spezies" real sei[34]). Unmittelbar gegen die Auffassung vom Individuationsprinzip bei Tho-

[29]) fol. 37vb: *Sed aliqui credebant et fere omnes ante tempora ista quod cuicumque termino communi univoco sive prolato sive scripto corresponderet unus conceptus, qui esset verbum mentale naturaliter simile omnibus rebus illis, que importantur per talem terminum prolatum vel scriptum.*

[30]) fol. 29ra: *sicut terminus talis est communis per predicacionem, sic una res est eis communis; sicut ille terminus homo est communis terminus et indifferens ad supponendum pro sorte et platone, sic natura humana una et eadem est in sorte et platone et aliis hominibus particularibus et sicut ille terminus communis ens est commune ad omnia entia, sic esset una entitas communis omnibus entibus et existens in eis et similiter una et eadem bonitas in omnibus bonis . . . sed illud suppositum non est verum.* — Vgl. Anm. 21.

[31]) fol. 13va. Die Darstellung der Ockhamschen Auffassung schließt er mit den Worten: *Sed in hiis dictis multa falsa includuntur; primum est hoc, quod dicit quod terminus mentalis significat aliquid naturaliter.*

[32]) fol. 14ra. Die Universalienlehre Crathorns gedenke ich bald eingehender zu behandeln.

[33]) fol. 26rb: *Philosophi enim et alii doctores in loquendo non distinxerunt inter signa et significata et ex hoc occasionaliter defendunt errores et impugnant veritatem.*

[34]) fol. 30rb: *Sicut illud nomen homo est signum commune et indifferens ad sortem et platonem et alios homines, ita credebant aliqui, quod natura humana esset communis non distinguentes inter rem significantem et rem significatam. Dico ergo quod non est aliqua species plurificabilis in diversis suppositis nec est aliqua res que sit species secundum intencionem arguentis.*

mas, den er eigens an dieser Stelle nennt, schreibt er: *Forme, que sunt in distinctis materiis, seipsis et essentialiter sunt plures et non per materiam vel materias, quia materia non est de essentia forme sicut nec e converso*, und fügt bei: *unde illud, quod fuit aliis principium, est valde cavendum, quia est radix multorum errorum*[35]). Weil aber jedes Ding durch sich selbst von jedem anderen unterschieden wird, können andererseits überall mehrere Supposita der gleichen Spezies sein[36]).

Crathorns rigoroser Nominalismus wirkt sich naturgemäß auch in der Frage nach dem primären Objekte der Erkenntnis aus: keine abstrakte Wesenheit der materiellen Dinge kann adäquates Objekt unseres Intellektes sein[37]). Das Ersterkannte ist das Singuläre, und alles, was von uns erkannt wird, ist, wenn es ein Etwas ist, singulär und eine determinierte Natur[38]). Wenn nun auch kein Universales Ersterkanntes unseres Intellektes ist, so können doch singuläre Termini, die universale Zeichen für die Dinge sind, vor solchen erkannt werden, die keine universalen Zeichen darstellen[39]).

---

[35]) fol. 36va. Vgl. 30rb: *Ad 10 dicendum quod illud argumentum supponit unum falsum scilicet quod una res differens ab alia et conveniens cum eadem alia realitate differt ab ea et alia conveniat cum ea, quod non est verum, quia ille terminus homo seipso vel sua humanitate convenit cum alio vel est sibi similis et eadem humanitate distinguitur ab eo numeraliter.*

[36]) fol. 4va: *Quelibet res seipsa distinguitur a quocumque distinguitur. Unde in eodem possunt esse plures forme et eiusdem speciei et secundum idem.*

[37]) fol. 30ra: *Nihil intelligitur vel cognoscitur tali actu nisi id, de quo tale objectum predicatur: quo modo solebant aliqui dicere, quod sonus est objectum adequatum auditus, quod falsum est, quia nullus sonus est objectum adequatum auditus, licet hoc nomen sonus significat adequate objecta auditus, quia nihil potest esse objectum auditus nisi sonus. Primo modo solebat dici, quod quidditas est objectum adequatum intellectus nostri, quod falsum est, quia in dicto illo innuitur, quod possemus perfecte cognoscere rem materialem vocando rem materialem aliquid quod non est objectum sensus, quod falsum est ... Unde non est nobis notum ex se nec sequitur ex aliquo per se nobis noto quod unius intellectus vel potencie non sint plura objecta adequata secundum perfectionem.* (Ebd.)

[38]) fol. 32rb: *Dico quod racio accipit falsum quia id, quod homo primo cognoscit, est singulare et omne cognitum a nobis, si est aliquid, est singulare et determinata natura.*

[39]) fol. 38vb: *Dico ergo ad questionem ... quod nullum universale est primum cognitum a nobis; termini tamen singulares, quia* (! lies *qui*) *sunt signa rerum universalia, aliquando prius cognoscuntur a nobis et concipiuntur quam termini singulares, qui non sunt signa universalia, et termini singulares, qui sunt communissima signa, aliquando prius cognoscuntur et concipiuntur a nobis quam termini singulares, qui sunt signa minus communia.*

In der Erkenntnislehre bekämpft Crathorn die Ansicht des hl. Thomas, als ob die Seele mittels der Erkenntnispotenz zur Spezies und mittels dieser zur aktuellen Erkenntnis komme, so daß zwischen der Seele und der aktuellen Erkenntnis zwei Dinge, die Erkenntnispotenz und die Spezies vermittelten[40]). Die innere Notwendigkeit der Spezies wird geleugnet[41]).

In der Lehre von der sinnlichen Erkenntnis greift Crathorn Späteren weit vor in der Behauptung, daß der Mensch durch die sinnliche Anschauung keine untrügliche Gewißheit bezüglich der extramentalen Existenz der Dinge haben könne, weil in der sinnlichen Anschauung der Spezies bei deren Ähnlichkeit mit dem Gegenstand nicht die Lage mit aufgefaßt werde[42]): *Teneo ergo, quod*

---

[40]) fol. 10va: Die Lehre des hl. Thomas faßt er zusammen in die Worte: *recipit ergo anima cognoscitiva mediante potencia cognoscitiva speciem rei cognite et mediante specie ipsam actualem cognicionem et sic inter essenciam anime et actualem cognicionem mediant naturaliter due res scilicet potencia cognoscitiva et species. Sed contra istum modum dicendi arguo sic* . . . Es folgen fünf Gründe dagegen . . . und abschließend heißt es: *contra illam opinionem sunt omnia argumenta pro prima conclusione in principio questionis* (10^{va-b}).

[41]) fol. 5rb: *Quarta conclusio principalis est, licet homo pro statu isto non videat colorem nisi per speciem, tamen homo posset naturaliter videre colorem puta albedinem in pariete vel aliquid huiusmodi, etiam si res talis obiecta puta albedo in pariete non immutaret naturaliter medium nec oculum videntis, hoc est, homo posset videre albedinem sine specie et hoc si non sit aliquod impedimentum in oculis nec aliud impedimentum aliunde.*

[42]) fol. 8ra: *Alia conclusio est quod ex cognicione sensitiva non potest viator habere cognicionem certam et omnino infallibilem de existencia cuiuscumque accidentis extra animam et istam conclusionem sic intelligo, quod viator pro statu isto non potest cognoscere evidenter et infallibiliter huiusmodi complexa: aliqua albedo, aliquis color, aliquis odor, aliquis sonus est vel fuit extra sentientem et sic de aliis. Et probo istam conclusionem sic: Videns albedinem simul et indistincte videt albedinem et speciem albedinis nec potest ex hoc solo, quod videt, distinguere inter albedinem et speciem albedinis; ergo et si videatur albedo, que est extra, videns eam non potest virtute visionis, idest ex hoc quod videt eam, (non potest) certificari, utrum sit extra. Consequencia patet, quia si ex hoc quod videt albedinem, que est extra animam, posset certitudinaliter et infallibiliter concludere, quod illa albedo foret extra videntem, posset eadem racione et eadem certitudine et infallibilitate concludere, quod non foret intra videntem et per consequens distingueret eam ab illa albedine, que vocatur species albedinis et est in vidente. Racio vero, quare videns albedinem non potest eo ipso, quod ipsam videt, distinguere inter albedinem et speciem albedinis, est similitudo speciei albedinis ad albedinem et quia situs speciei albedinis virtute visionis speciei a vidente non percipitur nec eciam situs albedinis existentis extra animam potest cognosci evidenter a cognoscente vel vidente . . . Secundo sic: videns intense colorem viridem et subito se convertens ad locum obscurum, iudicabit se videre co-*

viator non potest ex hoc, quod videt aliquem colorem extra se existentem, habere iudicium certum et infallibile, quod talis color existat vel ab eo videatur[43]). Untrügliche Kenntnis und Gewißheit bestehe nur hinsichtlich der Wahrnehmung als solcher[44]). Nur unter Zuhilfenahme der Wahrheit, daß Gott nichts *frustra et supernaturaliter* wirkt, um die Menschen in Irrtum zu führen, kann geschlossen werden, solch wahrgenommene Dinge existieren[45]).

In der intellektuellen Erkenntnis ist die intuitive die Grundlage der abstraktiven[46]). Doch bekämpft Crathorn die Unterscheidung von intuitiver und abstraktiver Erkenntnis im Sinne Ockhams. Dieser habe einen spezifischen Unterschied zwischen beiden angenommen und der intuitiven im Gegensatz zur abstrakten die evidente Erkenntnis der extramentalen Existenz eines Dinges zugewiesen. Doch seien beide weder spezifisch noch auch numerisch verschieden, sondern vielmehr ein und dieselbe Sache. Der Unterschied liege lediglich darin, daß bei der intuitiven Erkenntnis der

---

lorem extra se existentem et tamen decipitur, quia non videt nisi speciem coloris, que adhuc pro aliqua morula remanet in anteriori cellula cerebri illius, qui videt colorem extra. Ergo videns virtute visionis non potest habere cognicionem evidentem et omnino infallibilem, quod color, qui videtur, sit color extra videntem. Cr. führt noch weitere vier Gründe an.

[43]) fol. 8rb.

[44]) Ebd.: *Alia conclusio est illa quod videns colorem non potest virtute visionis sue habere noticiam infallibilem et certam, quod in anima sua sit aliqua species coloris vel aliquis color. . . . Alia conclusio est quod videns albedinem potest habere noticiam evidentem et omnino infallibilem de huiusmodi complexis: video albedinem, albedo est aliquid, id quod video est aliquid, audio sonum, sonus a me auditus, sonus qui a me auditur, est aliquid in rerum natura, sonus auditus a me est vera res, et idem dicendum est de omni sensacione.*

[45]) fol. 8va: *Alia conclusio est illa quod viator ex sola cognicione sensitiva non possit habere cognicionem evidentem et omnino infallibilem, quod tales qualitates sensate sint extra videntem, tamen ex cognicione sensitiva et illo complexo per se noto: deus vel prima causa nihil agit frustra et supernaturaliter ad inducendum homines in errorem, potest evidenter concludere tales res sensatas esse, quia conservacio specierum ita generalis, scilicet quod homo per totam vitam suam nihil videret nisi tales qualitates existentes in vidente, foret miraculosa et vana et effectiva errorum multorum, qualem accionem quilibet sane mentis iudicat divine bonitati repugnare. Ideo licet argumenta posita superius bene concludant quod ex sola cognicione sensitiva talium qualitatum sensibilium non posset evidenter concludere ille, qui tales res sentit, quod tales res sint in rerum natura, tamen argumenta non probant, quin cum cognicione sensitiva et predicto complexo et consimilibus possit sentiens evidenter concludere tales res sensatas esse.*

[46]) fol. 32ra: *Omne quod cognoscitur a nobis naturaliter et abstractive, cognoscitur in aliquo intuitive cognito.*

Gegenstand selbst der Erkenntnispotenz gegenüberstehe, während bei der abstraktiven Erkenntnis nur dessen Bild, Ähnlichkeit oder ein willkürliches Zeichen von ihm unmittelbar gegeben sei[47]). Daraus erhellt, daß Crathorn eine quidditative Abstraktion nicht kennt; der *intellectus agens* in der seither üblichen Auffassung ist lediglich eine Fiktion; zur aktuellen Erkenntnis sind nur der Intellekt und der Erkenntnisgegenstand erfordert[48]).

In der Psychologie verwirft Crathorn den realen Unterschied zwischen der Seele und ihren Fähigkeiten: Gedächtnis, Verstand und Wille sind nichts anderes als die Seele selbst[49]). Deshalb fehlt auch der Unterschied zwischen Intellekt und Wille: *voluntas est intellectus*[50]). In scharfer Betonung sagt er: *Teneo ergo quod potencia volitiva, intellectiva et memorativa sunt anima vel angelus et non tales qualitates existentes in anima vel in animabus nec aliqua una qualitas superaddita ipsi anime*[51]). In gleicher Weise sind Intellekt,

---

[47]) fol. 9ra/b: *Concludit ergo (Ockam) quod intellectus respectu incomplexi pro statu isto habet duas noticias specie distinctas, quarum una potest vocari intuitiva, alia abstractiva; que noticie illo modo differunt secundum eum, quia noticia intuitiva est illa, virtute cuius potest cognosci evidenter an res sit, si sit, vel non sit, si non sit, noticia abstractiva est illa, virtute cuius non potest cognosci evidenter an res [sit] vel non sit. — Sed videtur mihi quod noticia intuitiva et abstractiva non sunt due noticie specie distincte nec eciam numero, sed eadem res omnino, quia noticia intuitiva est ipsa potencia cognoscitiva et similiter ipsa potencia abstractiva, ita quod eadem res numero vocatur intuitiva et abstrartiva respectu eiusdem obiecti diversimode cogniti. Dicitur enim ipsa potencia cognoscitiva intuitiva vel intuens respectu obiecti realiter existentis et presentis ipsi potencie cognoscentis, quando scilicet aliqua res secundum seipsam presentatur et obicitur ipsi potencie et non solum secundum ymaginem et similitudinem suam. Et illa eadem potencia cognoscitiva vocatur noticia abstractiva vel abstrahens respectu eiusdem rei, quando secundum seipsam non est presens nec obiecta ipsi potencie cognoscenti, sed ipsi potencie cognoscitive presentatur vel obicitur ipsius similitudo vel ymago vel aliquid, quod est ipsius signum ad placitum; respectu cuius similitudinis vel ymaginis vel signi ad placitum ipsa potencia dicitur intuitiva vel intuens, sed respectu illius cuius est ymago dicitur cognicio abstrahens vel abstractiva. Unde eadem res numero est simul intuitiva et abstractiva respectu diversorum obiectorum.*

[48]) fol. 35rb: *Intellectus agens ad intellectum quem imponunt homines philosopho, nec est anima nec aliquid aliud, quia ficticium est, quia ad actualem cognicionem non requiritur nisi intelligens et res intellecta mediate vel immediate.*

[49]) fol. 33va: *Tercia conclusio est quod potencia memorativa, intellectiva et volitiva est ipsa anima et in angelo est ipse angelus, et non quedam qualitas superaddita essentie anime.*

[50]) fol. 33vb.

[51]) fol. Ebd.

Gedächtnis und Wille ein und dasselbe: *Teneo ergo, quod una et eadem res numero est memoria istius hominis et voluntas istius hominis vocando memoriam potenciam memorativam et intellectum potenciam intellectivam et voluntatem potenciam amativam*[52]).

Ziehen wir noch kurz seine Lehre von der Gotteserkenntnis heran. Die eigentliche Kritik der Gottesbeweise bringt Crathorn in der q. 4: *Utrum viator possit scire sciencia proprie dicta quod sit tantum unus deus*[53]). Die Grundgedanken sind die Leugnung des Kausalgesetzes und der Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe. Es ist uns nicht evident und kann auch nicht aus Evidentem bewiesen werden, daß alles, was bewegt wird, von einem anderen bewegt wird; in gleicher Weise ist es nicht evident und kann auch nicht aus Evidentem bewiesen werden, daß es im Bewegen und Bewegtwerden keinen Fortgang ins Unendliche gibt[54]). Die Existenz einer *causa prima*, die Ursache alles anderen ist, ohne selbst verursacht zu sein, ist ebensowenig evident, noch kann sie aus Evidentem gefolgert werden[55]). Dagegen erkennen wir, daß es hinsichtlich der Vollkommenheit und Wirkkraft der Ursachen eine Letztursache geben muß. In der essentiell geordneten Reihe gibt es deshalb ein Schlußglied nur nach einer Seite hin, so daß die einzelnen Glieder der Reihe nur bedingt und nicht schlechthin den Charakter von Mittelursachen tragen[56]). Die Annahme einer ins Unendliche aufwärts steigenden Reihe ist daher nur für den Gläubigen absurd, weil dieser im Glauben erkennt, daß es keine

---

[52]) fol. 34ra.

[53]) fol. 26rb—30va.

[54]) fol. 26vb: *Ad secundum principale dicendum, quod non est nobis per se notum nec potest a nobis probari per aliquid per se nobis notum, quod omne quod movetur ab alio movetur, licet de aliquo moto sit per se notum vel possit probari per aliquid per se notum, quod movetur ab alio; similiter non est notum nec evidens nobis nec ex aliquo per se nobis noto pro statu isto sequitur, quod non sit processus in infinitum in motibus et motis.*

[55]) fol. 28vb.

[56]) Ebd.: *Ad tercium dicendum, quod non est per se notum nec potest concludi ex aliquo per se nobis noto pro statu isto, quod simpliciter loquendo sit aliqua causa prima, que scilicet primo causet et a nullo causetur; est tamen a nobis scibile, quod sit causa ultima scilicet perfeccione et efficacione et causacione in essentialiter ordinatis, quia est a nobis scibile, quod non est processus in infinitum in descendendo in essentialiter ordinatis; exclusa ergo causa ultima et imperfectissima in essentialiter ordinatis potest concedi quod tota multitudo causarum infinitarum est media, non simpliciter sed secundum quid, quia quecumque accepta respectu aliarum est media, nulla tamen simpliciter est media, supposita tali infinitate causarum, quia hoc supposito non sunt due cause simpliciter extreme, sed tantum una.*

solche unendliche Reihe gibt[57]). Daß es nur eine Erstursache und nur ein höchstes und vollkommenstes Gut gibt, ist lediglich Sache des Glaubens. Selbst vorausgesetzt, daß es in Wahrheit nur eine Erstursache und ein höchstes Gut gibt, läßt sich ein strikter Beweis dafür nicht erbringen[58]). Die Gründe, die andere zum Erweis der Einheit des göttlichen Wesens anführen, schließt er mit dem Satze: *Sed sciendum . . . illa conclusio, quam nituntur doctores probare, vera est et hoc ego teneo per fidem, sed quia raciones adducte non sunt demonstrative, ut mihi videtur, et tamen tamquam demonstraciones adducuntur a doctoribus, ideo respondeo ad eas*[59]). Q. 6: *Utrum viator naturaliter cognoscat deum*[60]), behandelt die Art unserer Gotteserkenntnis; Gott wird von uns nicht intuitiv erkannt; auch nicht in einem Begriff, der ein natürliches Abbild oder Zeichen Gottes wäre[61]). Gott ist auch nicht das, was im Leben zuerst erkannt wird[62]). Das Hauptgewicht liegt auf Conclusio 4: *Licet Deus non cognoscatur a nobis intuitive nec in aliquo conceptu, qui sit eius similitudo naturalis, cognoscitur tamen a nobis in aliquo conceptu, qui sit ipsius signum ad placitum*[63]). Die Begründung führt aus: Obgleich in der natürlichen Ordnung das Dasein Gottes aus den Kreaturen nicht streng bewiesen werden kann, so kann der Mensch doch durch die Geschöpfe angeregt werden, an Gott zu glauben, ihn zu lieben; das setzt voraus, daß Gott natürlicherweise irgendwie erkannt wird. Da er aber nicht intuitiv oder durch einen Begriff, der natürliches Zeichen von ihm wäre, erkannt werden kann, so bleibt nur eine Erkenntnis in einem Begriff übrig, der nur frei gewähltes Zeichen von ihm ist. Ein solcher Begriff ist aber nichts anderes als das *verbum mentale* eines die göttliche Natur bezeichnenden vokalen Terminus. Bisweilen gebraucht der Mensch aber auch ein bloßes Bildzeichen zur Darstellung der Gottheit, wie z. B. die Taube zur

---

[57]) fol. 29ra; Text s. Anm. 24.

[58]) 29rb: *Quartadecima conclusio est quod viator non scit sciencia proprie dicta, (quod) pro statu isto, supposito quod sit unum primum et summum et optimum, quod non sint plura talia optima et prima . . . non esse talia plura non est nobis per se notum nec sequitur ex aliquo per se nobis noto, pro statu isto; ergo non scimus sciencia proprie dicta.*

[59]) fol. 29vb.

[60]) fol. 32ra—33ra.

[61]) fol. 32ra: *Prima conclusio probanda est ista, quod deus pro statu isto non cognoscitur a nobis intuitive. . . . Secunda conclusio est, quod deus pro statu isto non cognoscitur a nobis in aliquo conceptu, qui sit naturalis similitudo dei.*

[62]) fol. 32rb: *Tercia conclusio est quod deus non est illud, quod primo naturaliter cognoscitur a nobis in vita ista.*

[63]) fol. 32rb.

Darstellung des Hl. Geistes. Auf die gleiche Art wie Gott erkennen wir auch die übrigen geistigen Wesen, wie Seele und Engel[64]).

Dieser gedrängte Überblick über Crathorns philosophische Lehren zeigt zur Genüge die radikale Verschiedenheit von der Doktrin des hl. Thomas. Der metaphysische Realismus des Aquinaten macht bei Crathorn einem empiristischen Nominalismus Platz. Die Grundgedanken seiner realistischen Metaphysik hatte der große Kirchenlehrer in allen philosophischen Gebieten in konsequenter Entfaltung zur Anwendung gebracht und so ein System von imponierender Geschlossenheit und gewaltiger spekulativer Größe geschaffen, Gott und die Welt, Natur und Übernatur, Geistes- und Körperwelt in harmonische Verbindung gebracht. Von der Universalienlehre ausgehend, bricht der Nominalismus in ebenso konsequenter Durchführung seines Grundirrtums bei Crathorn Stein um Stein aus diesem metaphysischen System, um schließlich in einem metaphysikfeindlichen Empirismus zu enden.

Die Erkenntnis, daß es sich bei Crathorns philosophischen Lehren nicht etwa nur in Einzelfragen um Abweichungen vom System des Ordenslehrers handelt, sondern eine radikale Verschiedenheit zweier Systeme vorliegt, dürfte uns noch einen Schritt weiter führen. Nach dem, was wir von dem Abwehrkampf des Ordens gegen die von der Lehre des hl. Thomas abweichenden Ansichten eines Durandus a S. Porciano, Bernardus Lombardi, Thomas von Neapel u. a. wissen[65]), müßte es Wunder nehmen, wenn die Ordens-

---

[64]) fol. 32rb—33va: *Licet deum esse non possit naturaliter ex creaturis demonstrative probari, tamen ex creaturis potest homo naturaliter excitari ad credendum talem esse et talem rem diligere et de illa re disputare, sed illud nullo modo fieri posset, nisi homo aliquo modo cognosceret deum naturaliter; cum ergo, ut patet ex conclusione secunda et prima, nullus potest in isto statu deum in se naturaliter cognoscere cognicione intuitiva nec in aliquo conceptu, qui sit ipsius signum naturale vel naturalis similitudo, relinquitur quod cognoscitur in aliquo conceptu, qui est ipsius signum ad placitum. Talis autem conceptus nihil aliud est quam verbum mentale alicuius termini vocalis qui imponitur ad supponendum pro ipsa natura divina; quo conceptu cognoscens utitur vice ipsius dei et loco vel deitatis, quam in se cognoscere non potest. Aliquando eciam utitur verbo et conceptu naturali alicuius termini, qui non est terminus, tamquam signo representante ad placitum ipsum deum vel naturam divinam, sicut patet de pictoribus qui volentes cogitare de spiritu sancto formant verbum et similitudinem columbe albe ad exprimendum hominibus spiritum sanctum, et illo modo non solum cogitamus deum vel naturam divinam vel trinitatem, sed omnem aliam rem que non est qualitas sensibilis nec similitudo qualitatis sensibilis, cuiusmodi sunt anime et angeli.*

[65]) Vgl. J. Koch, Durandus a St. Porciano (BGPhMA XXVI/I), Münster 1927, insbes. 409—417. — Ders., Die Jahre 1312—1317 im Leben des Duran-

oberen nicht gegen die Neuerungen Crathorns eingeschritten wären. Es wurde schon darauf hingewiesen, daß in den 40er und 50er Jahren des 14. Jahrhunderts diese Angelegenheit die Generalkapitel häufiger als früher beschäftigte; so 1340, 1342, 1344, 1346, 1347, 1352, 1353, 1355, 1356, 1357 usw. Zweifelsohne haben jedesmal konkrete Vorkommnisse die Wiederholungen und Verschärfungen der früheren Mahnungen und Strafbestimmungen veranlaßt, wie das Generalkapitel von Le Puy (1344) ausdrücklich auf eine antithomistische Strömung innerhalb des Ordens hinweist: *Cum ... intellexerismus nonnullos in ordine nostro legentes ad hanc vaniloquii et curiositatis stulticiam devolutos ut spreta iam salubri solidaque doctrina peregrinis doctrinis et variis abducantur adeo, ut eciam ipsam veritatis doctrinam audeant ausu temerario frivolis laceracionibus improbare ...*[66]). J. Koch hat neuerdings nachgewiesen, daß die Bestimmungen des Generalkapitels von 1329 höchstwahrscheinlich gegen Bernardus Lombardi gerichtet sind[67]). Auf dem Generalkapitel von 1344 wird Thomas von Neapel seines Lehramtes entsetzt und zum Widerruf verurteilt mit der Begründung: *non solum contra doctrinam eximii doctoris sancti Thome sed et multa periculosa frequencius docuisse*[68]). Unter Würdigung aller Umstände möchte ich annehmen, daß der in den drei oben genannten Hss vorliegende Auszug aus Crathorns Schriften, wenn nicht auf direkte Anweisung, so doch auf die den Ordensobern mehrmals eingeschärften allgemeinen Verpflichtungen hin erfolgt (1341) und dem Generalkapitel von Carcassone 1342 vorgelegt wurde, so daß dessen Warnungen Crathorn gelten würden. Für diese Annahme spricht neben den in der Sache selbst liegenden Gründen auch der Umstand, daß Cod. Amplon. dem Quästionenverzeichnis die Überschrift gibt: *Errores parysius et in Anglia condempnati*[69]).

Jedenfalls leitet Crathorn mit Holkot den scharfen Kampf um Realismus und Nominalismus in den Reihen des eigenen Ordens ein. Wie hart dieser Kampf gewesen sein muß, ergibt sich aus den Beschlüssen der Generalkapitel. Daß die Zentralleitung des Ordens

---

dus de S. Porciano: Miscellanea Ehrle I (Rom 1924) 265—306. — Ders., Die Verteidigung der Theologie des hl. Thomas von Aquin durch den Dominikanerorden gegenüber Durandus de Porciano O. Pr: Xenia Thomistica III (Rom 1925) 327—362 (darin 334—347 die Stellung des Bernardus Lombardi). — Ders., Philosophische und theologische Irrtumslisten von 1270—1329: Mélanges Mandonnet II (Bibl. thomiste XIV), Paris 1930, 305—329.

[66]) Reichert, Acta capitulorum II, 297.

[67]) Koch, Verteidigung der Theologie des hl. Thomas 345.

[68]) Reichert II, 303.

[69]) Cod. Amplon. 4° 395ª, fol. 56ʳᵇ.

so energisch gegen die Neuerer in dem Orden einschritt und so unermüdlich für die Lehre ihres großen Ordensbruders sich einsetzte, konnte den Einfluß ihrer nominalistischen Ordensgenossen doch nicht völlig unterbinden. In der inneren Uneinigkeit des Ordens muß wohl mit ein Hauptgrund gesehen werden, weshalb der Thomismus des 14. Jahrhunderts nicht imstande war, der hereinbrechenden wissenschaftlichen Zersetzung wirksamen Widerstand zu leisten[70]). Diese hatte sich bereits im eigenen Orden eingenistet und Boden gewonnen. Mit innerer Konsequenz drängten die Gedankengänge Crathorns zur Weiterentwicklung und mußten in vollendetem Gegensatz zur Lehre des Aquinaten zum englischen Empirismus überleiten. Was zu gleicher Zeit Nicolaus von Autrecourt an der Pariser Universität mit seinen Crathorns Anschauungen nahe verwandten Ideen war, scheint dieser für Oxford gewesen zu sein: der „Hume des Mittelalters"[71]).

---

[70]) Vgl. G. Manser O. P., Die Geisteskrise des XIV. Jahrhunderts, Freiburg-Schweiz 1915, 32.

[71]) Ebd. 17. — Überweg, Grundriß der Gesch. der Philos. II: B. Geyer, Die patristische und scholastische Philosophie, Berlin 1928 (11. Aufl.) 591 f.

Kleinere Beiträge

Neue Wege einer Ursprungsdeutung antiker Mysterien

Von Karl Prümm S. J.—Valkenburg

Wir berichten im folgenden kurz über neuere Versuche, Völkerkunde und Vorgeschichtswissenschaft als Erkenntnisquellen für die älteste Geschichte der antiken Mysterien nutzbar zu machen. Wir achten dabei besonders auf die Eigenart der angewandten Methoden und suchen uns so ein selbständiges Urteil zu bilden über die Vertrauenswürdigkeit der vorgelegten Ergebnisse sowie die Aussichten, die eine erweiterte und vertiefte Handhabung der in Rede stehenden Forschungsweisen verspricht. Daß diese Untersuchungen die katholische Theologie berühren, bedarf wohl keiner näheren Ausführung. Es sei nur daran erinnert, daß die Streitfrage über Mysterienhaltung des Urchristentums noch lange nicht zur Ruhe gekommen ist. Alles, was das Verständnis der Mysterien selbst fördert, ist geeignet, hier helleres Licht zu verbreiten.

Die Mysterien nehmen sich im Gesamtgefüge der antiken Religionen als Fremdkörper aus. Dennoch sind sie in Griechenland Wesensstücke der religiösen Kultur geworden, zum Teil, wie die Eleusinien, hervorragende Stätten der Betätigung religiös-nationalen Gemeingefühls, in gewissem Sinne sicherlich auch Ausstrahlungszentren religiöser oder doch humaner Gedanken über die Grenzen Griechenlands hinaus. Der Charakter des Fremdartigen hängt noch deutlicher denjenigen Formen der sogenannten orientalischen Mysterien an, die mit denen des klassischen Griechenlands an Alter wetteifern und in hellenistischer Zeit nur besondere Umprägungen erfahren haben. Hierher gehört vor allem der Kult der *Magna Mater* und des Attis.

Daß die Mysterien nicht dem indogermanischen Kernbestandteil des griechischen Volkstums eignen, geht schon daraus hervor, daß die griechischen Formen den sicher der vorgriechischen Bevölkerung Kleinasiens angehörenden orgiastischen Kulten der Großen Mutter, die ja in mehrere Typen (die phrygischen, syrischen, ephesischen) zerfallen, so weitgehend ähnlich sind. Die Herkunft dieser eigenartigen Formen religiöser Betätigung hat gerade in jüngster Zeit das Interesse der Forschung erneut herausgefordert.

Wonach man Verlangen verspürt, ist weniger die Aufhellung dieser oder jener Einzelheit der Kultpraxis oder des Lehrhintergrundes des mythologischen „Aition" der alten Mysterien, als vielmehr eine Sinndeutung

der Gesamterscheinung. Eine solche kann versucht werden, auch wenn man sich der Tatsache bewußt ist, daß über viele Teilfragen große Unklarheit herrscht; es ist ja gewiß, daß eine große Anzahl von Fragepunkten dieser Art nie eine Lösung erfahren wird.

I.

Die Mysterien als Gesamterscheinung geschichtlich zu deuten versuchen, heißt möglichst weit bis zu ihren Anfängen vordringen, dann aber auch die Hauptursachen ihrer bedeutenderen Abwandlungen aufdecken. Gewiß muß eine psychologische Einfühlung, ein Verständnis für das, was man Mysterienhaltung nennt, hinzutreten; aber das braucht konkrete geschichtliche Ausgangs- und Anhaltspunkte, um nicht auf grundsätzliche Irrwege zu geraten.

Es ist sehr reizvoll, die wesentlich psychologisierende Ursprungsdeutung der alten Mysterien nachzulesen, wie sie aus Mangel an Vergleichsstoffen, erst recht an solchen, die sich irgendwie in ursächliche Beziehung zu den griechischen Geheimkulten setzen lassen, der ersten Gelehrtengeneration des verflossenen philologischen Jahrhunderts sich nahe legen mußte. Ein Beispiel bietet etwa F. W. Schlegel im ersten Kapitel seiner Geschichte der epischen Dichtkunst der Griechen[1]). Es trägt den Titel: Von den Orgien und Mysterien der orphischen Vorzeit, und den verschiedenen Meinungen der Alten darüber. Das Kapitel ist übrigens reich an Textbelegen, die zeigen, daß die Alten sich im wesentlichen ebenfalls nur durch psychologische Erwägungen über die Wurzeln der Mysteriendienste Rechenschaft zu geben wußten[2]).

Erst gibt Schlegel eine kurze Deutung der Anfänge der griechischen Religion im Sinne etwa des Tylorschen Animismus. Dann heißt es:

„Auch ist es natürlich, daß die erste Ahnung des Unendlichen den plötzlich erwachten Geist nicht so sehr mit froher Verwunderung als mit grauenvollem Erstaunen und Entsetzen erfüllt. Das lebendige Bild unbegreiflicher Allmacht mußte den noch rohen Menschen wie betäubt niederwerfen, oder nur zu einer Raserei, die durch ihre Beziehung heilig schien, erheben. Es ist nicht befremdend, daß, zumal unter einem heißen Himmel, die Begeisterung eines geheimnisvollen Gottesdienstes so oft in selbstzerfleischende Wut ausartete. Die höchste Leidenschaft verletzt gern sich selbst, nur um zu wirken und sich der

[1]) Sämtliche Werke, 2. Original-Ausgabe III, Wien 1846.

[2]) Diese Betrachtungen der Alten sind keineswegs ganz in die Irre gegangen. Man stellt eine Stufenleiter von Zuständen der Begeisterung auf. Das Mysterienwesen gewann durch die Einbeziehung in diese Staffelordnung. Die Raserei der orgiastischen Kulte wurde als eine Parallele zur dichterischen Begeisterung gewürdigt, vor allem bekanntlich von Plato. Dichterisches Schaffen heißt einfachhin Orgien feiern (Aristoph., Frösche 354). Plato vergleicht im Dialog Kritias die sittliche Begeisterung des Sokrates mit dem Enthusiasmus der Korybanten. Die Überzeugung von der Wesensverwandtschaft der philosophischen Hingabe an die letzten Fragen, des Ergriffenseins vom metaphysischen Drang mit den Zuständen, in die der Myste der Geheimkulte hineingerät, ist vielleicht sogar mitverantwortlich für die vielfach eingeführte Sitte der Trennung der philosophischen Schulen in eine Abteilung für die Allgemeinheit und eine solche für einen engen Kreis von Eingeweihten.

überflüssigen Kraft zu entledigen. Durch ein ebenso natürliches Mißverständnis hielt die kindliche Vernunft ihre Ahnungen des Unbegreiflichen für Geheimnisse, die nur den Gereinigten und Geweihten offenbart werden durften, dem gemeinen Haufen aber verborgen bleiben mußten, von welchen es den Eingeweihten, sich in priesterlichem Stolz abzusondern, schon frühzeitig gefiel" [3]).

Wir haben hier den Versuch, wesentliche Elemente des Mysterienwesens aprioristisch zu begründen: Das Geheimnis, die Ekstase und den Orgiasmus.

Einen Höhepunkt rein aprioristischer Deutung stellt der vierte Band von Creuzers Symbolik dar, der ganz den Eleusinien gewidmet ist. Man hat ihn als „ein buntes Gefilde üppig wuchernder Phantasieblumen" bezeichnet[4]).

Die innere Berechtigung einer Heranziehung der Religionen der sog. Naturvölker zur Aufhellung der Religion später Hochkulturvölker ist heute wohl der Notwendigkeit einer näheren Begründung enthoben. Der Versuch einer ethnologischen Beleuchtung der Mysterienreligionen legt sich sogar mit besonderer Dringlichkeit nahe. Er verspricht zum mindesten schätzbare Beiträge zu einem besseren religionspsychologischen Verständnis der vielfach so dunklen Erscheinungen des antiken Geheimkultwesens. Stellt sich nämlich ein Zusammenhang der Mysterien mit Kulten heraus, die in heute noch zugänglicher, irgendwie „primitiver" Kultur noch lebendig sind, so ist, sollte sich auch nur eine religionsphilosophische Gleichartigkeit oder Strukturverwandtschaft erweisen, doch schon ein Mittel zur Ergänzung des lückenhaften Bildes gegeben, das die antiken Quellen uns über die Mysterien vermitteln. Wir dürfen dann die heute noch überprüfbaren ethnologischen Quellenaussagen benützen zur bestimmten Erklärung der antiken Befunde, wo diese uns im Dunkel einer zwiespältigen Deutung belassen. Treten jedoch die Übereinstimmungen in einer Stärke hervor, die die Anwendung des Kriteriums der Form und der Quantität gestatten, so läßt sich auch eine kausale Linie im Sinne der Kulturkreisforschung ziehen; was sich uns heute als das zeitlich spätere ethnologische Zeugnis darbietet, kann in Wirklichkeit die bis auf unsere Zeit hinabreichende Urform der antiken Geheimfeiern sein oder doch Elemente dieser Urform in sich bergen.

Wir müssen da weniger auf Übereinstimmung in sekundären Zügen achten, sondern auf ein Zusammentreffen im Wesentlichen schauen. Ein Wesenszug der antiken Mysterien besteht jedenfalls darin, daß ihre kultischen Begehungen sich anschließen an das Schicksal eines (halb-)göttlichen Wesens, das einen tragischen Wechsel von Aufblühen und Vergehen, Emporkommen zum Licht und Verschwinden im dunkeln Reich des Todes, eine Art Sterben und Auferstehen an sich erfahren hat. Dieser gedankliche Hintergrund oder besser dieser Wesenskern ist wichtiger als die Geheimhaltung, die mehr oder weniger stark sein, oder auch — wie bei den Adonisfeiern — ganz wegfallen kann, ohne daß der Kult aus der Ebene des Mysterienwesens gänzlich herausträte. Oft heißen darum auch die erzählten Begebnisse, die als mythischer Anlaß der Feiern gelten, für sich allein schon „Mysterien".

Auf diese Normalform lassen sich ziemlich ungezwungen die wichtigsten sowohl der antik-klassischen wie der späteren im römischen Hellenismus aus dem Orient ins Abendland einbrechenden Mysterien zurückführen.

---

[3]) O. a. O. 15. [4]) A. Körte, Arch. f. Religionswiss. 18 (1915) 116.

Es ist diese Tatsache so oft festgestellt worden, daß wir hier darauf verzichten können, sie für die einzelnen Kulte in ihrer individuellen Form, die natürlich wechselt und schwache oder auch starke Abwandlungen aufweist, zu verfolgen[5]). Die Bedeutung gerade dieser Grundidee, die wir als Wiedergeburtsmysterium bezeichnen können, wird besonders in dem Teil hervortreten, in dem wir die Verbindungslinien von der archäologischen Prähistorie zu den geschichtlich bezeugten Kulten ziehen werden.

1.

Außerhalb der Kulturkreisforschung stehende Gelehrte entnahmen das Recht auf Heranziehung ethnologischer Parallelen zu antiken Mysterienbräuchen gerne der allgemeinen Feststellung, daß die Mysterien primitive Bestandteile enthielten. Sie verstanden und verstehen vielfach dabei noch zugleich das Wort „primitiv" im Sinne einer qualitativen Wertung: primitiv wird gleichgesetzt dem religiös Unter- oder doch Anfangswertigen. Die angezogenen Parallelen erstreckten sich weniger auf den dogmatisch-mythischen als den rituellen Wesensteil der Mysterien.

Eine Überschau, die nur von dem Wunsche geleitet ist, Vergleichsstoff mit den Elementen zu finden, aus denen sich das Gefüge der antiken Mysterien zusammensetzt, findet jedenfalls in der unübersehbaren Fülle von Kultsitten der Menschheitsreligionen leicht, was sie sucht. Es ist dies das Verfahren, nach dem die Stoffsammlungen einiger klassischer Philologen über ethnologische Parallelen zu den antiken Mysterien gearbeitet sind[6]). Sie erleichtern in gewissem Maße das psychologische Verständnis von antiken Mysterienbräuchen, die sich im Gesamtrahmen der antiken Religionen losgelöst ausnehmen und eben deshalb so schwer verständlich sind. Allein diese Arbeitsweise leistet für die historische Deutung der Mysterien nicht genug. Für eine annähernde Bestimmung des geschichtlichen Orts, innerhalb der religiösen Gesamtentwicklung der Menschheit, auf dem sich die Entstehung dieser versteinerten Überreste versunkener Denk- und Kultformen zugetragen haben muß, fällt bei einer solchen Sammelarbeit kaum etwas Rechtes ab. Ergiebiger ist schon ein Blick auf eine Stoffsammlung wie die von H. Ploß in dem Werke: „Das Kind in Brauch und Sitte der Völker"[7]). Hier springt wirklich die Vergleichbarkeit namentlich der Initiationsriten mit den antiken Mysterien in die Augen. In enger, fast unlösbarer Vergesellschaftung, wenn auch natürlich mit wechselnder Betonung und Über- bzw. Unterordnung, finden wir in diesen Weihen Elemente vertreten, die mehr oder minder deutlich ihre Entsprechung in den antiken Mysterien haben: religiös-sittliche Belehrungen, Einführung in das Geschlechtsleben und die sozialen Institutionen des Stammes, Fruchtbarkeitsmagie, Enthaltungen, Blutproben; auch alle die Entartungserscheinungen, die besonders in den asiatischen Mysterien so grell sich bemerkbar machen, lassen sich auf

[5]) Wir verweisen etwa auf den Aufsatz von F. Legge, The legend of Osiris: Proceedings of the society of bibl. Archeol. 33 (1911) 139 f.

[6]) Hierher gehört etwa A. Dieterich mit den beiden Büchern „Eine Mithrasliturgie" (Leipzig 1930) und „Mutter Erde" (ebd. 1925).

[7]) 3. Aufl., hrsg. von B. Renz, Leipzig, I 1911; II 1912.

dem Boden der „primitiven" Völker reichlich belegen. Die Symbolik und die sprachlichen Ausdrucksformen decken sich weitgehend. Hier wie da erlebt der Initiand einen mystischen Tod, erlebt eine ebensolche Auferstehung oder Neugeburt. Der Gedanke der Adoption durch das Überwesen, das im Zentrum des Kultes von Eleusis zu stehen scheint, ist den Geheimbünden nicht fremd[9]).

Eine fruchtbare Anregung zu einer Vergleichung ethnologischer, den Mysterien ähnlicher religiöser Bräuche mit den antiken Geheimkulten ging aus von einer Schlußbemerkung im X. Kap. des Buches von H. Webster, Primitiv Secret Societys[9]). Die hier angegebenen Vorgänger überholt der Aufsatz von C. Clemen[10]). Clemen geht aus von einem Analogieschluß. Die Nachwirkung primitiver Pubertätsweihen sei deutlich sichtbar bei der spartanischen Ephebengeißelung. Mag diese nun ein Schlag mit der Lebensrute sein, durch die Fruchtbarkeitskräfte mitgeteilt werden sollen, oder einfachhin Mutprobe, jedenfalls erinnere der Brauch an die Proben, die bei der Jugendweihe auferlegt würden; selbst die Kopfjagd, die für den Übergang ins Mannestum bei manchen Stämmen verbindlich ist, hat in der spartanischen Helotenjagd, der sog. κρυπτεία, ihr Gegenstück. Ein zweites ist zu beachten. Die Mysterien enthalten Elemente primitiver religiöser Kultur schlechthin, nicht speziell ihrer Geheimkulteinschläge. Hierher rechnet Clemen das Verbot, Gold in die Mysterientempel von Andania in Messene, von Lykosura in Arkadien mitzunehmen, ferner Verbote wie Gebote, die sich auf die Tracht beziehen. Ganz gut betont er: Dinge, wie der Umstand, daß man eine Berufung zur Teilnahme an der Mysterienweihe von seiten der Mysteriengottheit etwa durch Traumoffenbarung erwartet, finden sich in den klassischen Religionen auch außerhalb der Mysterien. Vorbereitung auf religiöse Feiern durch Reinigungszeremonien, durch bestimmte Enthaltungen, ja selbst die Vornahme von Stigmatisierungen waren ebenso auch in den öffentlichen griechischen Kulten üblich; religiöse Tänze desgleichen. Andere Wesensmerkmale der griechischen Mysterien ergeben sich von selbst aus dem Gebundensein an nächtliche Zeit und unterirdischen Raum und bedürfen keiner Verdeutlichung durch völkerkundliche Seitenstücke. Zum Ganzen ist jedoch zu bemerken, daß eine bestimmte Vergesellschaftung solcher Elemente,

[9]) Die in den Korebund eingeweihten afrikanischen Bambara heißen Söhne des Kore, des Geistes der Fruchtbarkeit, der zudem in einem Baume wohnend gedacht wird. Überhaupt spielt der Baum als Symbol der Fruchtbarkeit und des Lebens, hier und da bis zur Ausprägung des Gedankens einer Sympathie zwischen dem Lebenslauf des Weihekandidaten und dem Leben des Baumes, eine große Rolle in den Zeremonien vieler Geheimbünde heutiger Nichthochkulturvölker, während er ja bekanntlich auch im Volksbrauch der Hochkulturvölker selbst eines der hervorstechendsten Überlebsel uralter Denkformen darstellt.

[9]) 1908; vgl. die italienische Ausgabe von Pettazzoni, Società Segrete primitive, Bologna 1921, S. 262, mit der reichen, Literaturangabe bietenden Anmerkung 117.

[10]) Zum Ursprung der griechischen Mysterien: Anthropos XVIII—XIX (1923/24) S. 431—446. Die Arbeit ist durch eine umfassende Literaturbenützung und ausgiebige Heranziehung der antiken Quellen ausgezeichnet.

wenn sie in der Antike und in primitiven Kulten wiederkehrt, durchaus nicht von ungefähr sein kann, sondern einen kausalen Zusammenhang verraten muß gemäß dem Quantitätskriterium der kulturhistorischen Methode. An der verdienstlichen Arbeit von C. Clemen läßt sich wohl die Ausstellung machen, daß sie die Urformen der Initiation, die Aufnahme in den Stammverband in ihrer Sonderart nicht genügend beachtet oder diese Stammesweihe doch in eine allzu enge Verbindung mit den geheimen Männerbünden bringt.

In diesen geheimen Männerbünden sieht Clemen ferner eine organische Entwicklung der Altersklassenverbände, in die bei zahlreichen primitiven Stämmen die männliche Bevölkerung zerfalle. Wie Schmidt-Koppers[11]) darlegen, sind diese Männerbünde durchaus keine gradlinig aus den Klassen sich herleitende Einrichtung, sondern ein andersartiges Gewächs, nämlich eine selbständige Reaktionserscheinung gegen weibliche Vormacht auf dem Boden der primitiven mutterrechtlichen Bodenkultur[12]). Überdies sind die Altersklassen selbst als Ganzes nicht urtümlich, sondern „in totemistischer Kultur heimisch".

Diese Vorbehalte vorausgesetzt, bietet die Stoffsammlung Clemens Wertvolles über Analogien zwischen griechischen Mysterien und Altersklassen bzw. Männerbünden. So ist es eine wertvolle Bemerkung, daß die für die verschiedenen Grade der Geheimbünde vorgeschriebenen Aufnahmefeierlichkeiten mit ihren manchmal grausamen Mutproben, mit ihren totemistischen Vermummungen, Maskentänzen, Namengebungen deutliche Entsprechungen in einzelnen Mysterien, wie besonders im Mithraskulte haben. Sogar das Schwirrholz, das gerade bei Jugendweihen ältester Kulturkreise eine große Rolle spielt und u. a. die Frauen von der Beteiligung an der Knabenweihe abschrecken soll, ist nach Archytas und Clemens von Alexandrien bei den dionysischen Mysterien gebraucht worden.

2.

Das Problem, wie es heute gestellt wird, lautet: Verknüpfung der Entstehung der Mysterienreligionen mit der ethnologisch-vorgeschichtlichen Religionsentwicklung, wie sie durch die kulturgeschichtliche Völkerkunde gewonnen worden ist. Die Völkerkunde ist heute wirklich in der Lage, die verschiedenen Kulturkreise, die in flächenhaftem Nebeneinander auf der Erde auftreten, in ein zeitliches Nacheinander einzuordnen, das eine wissenschaftliche Wahrscheinlichkeit beanspruchen darf. Die Zugehörigkeit bestimmter Religionselemente zu bestimmten Kulturkreisen dehnt die relative Chronologie auch auf die ersteren aus. Die Begriffe „urtümlich", „primitiv" werden nicht mehr wesentlich nach subjektiver Wertbeurteilung auf ethnologische Vorkommnisse verteilt, sondern erhalten allmählich einen bestimmten historischen Akzent.

Die Kulturkreislehre hat besonders das Verständnis des Initiationswesens gefördert. Sowohl seine ethische Bewertung, wie vor allem seine Ent-

[11]) Völker und Kulturen (Der Mensch aller Zeiten III), Regensburg 1924, 243 ff.

[12]) Vgl. Anthropos XVIII—XIX (1923/24) 566.

wicklung, seine Umformung zu Geheimfeiern und der Einbruch von Entartungserscheinungen sind erst durch sie ins rechte Licht gerückt worden. Das aber hat wohl der kurze Überblick über die früher genannten Arbeiten schon dargetan, daß die mit dem Initiationswesen verbundenen religiösen Erscheinungen bei der historischen Erklärung des Mysterienwesens auf keinen Fall übersehen werden dürfen.

Es dürfte sich lohnen, die älteren Gestaltungen der Stammesweihen unter Zugrundelegung der mutmaßlichen geschichtlichen Abfolge des näheren daraufhin anzusehen, welche Züge sie enthalten, die an Mysterienanschauungen und -bräuche erinnern und als deren Vorstufen oder als Ansatzpunkte zu ihrer Ausbildung in Erwägung gezogen werden müssen.

Eine der urtümlichsten Initiationen hat W. Schmidt auf Grund des einzigen vorliegenden Quellenberichtes von Howitt für weitere Kreise, aber in wissenschaftlich zuverlässiger Weise dargelegt in dem Büchlein „Die geheime Jugendweihe eines australischen Urstammes“[13]). Nach einer authentischen Mitteilung von O. Menghin setzt W. Schmidt und seine Schule den Stamm — es handelt sich um die Kurnai — heute in seinem ethnologischen Alter um eine Stufe herab, da er kein reines Pygmäentum darstellt, sondern als pygmoid bezeichnet werden kann. Dennoch bleibt diese Weihe ein brauchbarer Ausgangspunkt für eine Orientierung über die allmähliche Umgestaltung dieser wichtigen Bräuche, besonders über deren zunehmende Vergeheimnissung. In dem Schlußteil der kleinen Arbeit vervollständigt Schmidt unter der Überschrift „Ethnologische Abschätzung der australischen Jugendweihe“ seine Darstellung durch das Bild der Entwicklung, die die Jugendweihen auf den nächstfolgenden Kulturkreisen genommen haben. Wir ziehen im folgenden aus dem genannten Büchlein das für unsere Zielsetzung Bedeutsame heraus:

1. Bei den Kurnai ist der geheime Teil der Jugendweihe beschränkt auf die Identifizierung des Stammelternpaares mit dem großen und kleinen Schwirrholz und diese beiden Gegenstände selbst und höchstens noch eine bestimmte Formulierung der alten Stammsage. Bei einem Stamm des echten Pygmäenkreises, den Andamanesen, ist die gesamte Initiation öffentlich, d. h. den Frauen zugänglich, und umfaßt eine Knaben- und Mädchenweihe.

Darum glaubt Schmidt, daß auch bei den Kurnai diese einen Teil der Zeremonien und Lehren betreffende Geheimhaltung aus Kulturkreisen übernommen sei, bei denen die Geheimhaltung aus der ganzen Art der Jugendweihe sich naturgemäß ergebe und diese voll umfasse[14]).

2. In der Bumerangkultur steigert sich die Bedeutung des Mannes gegenüber der Frau. Dementsprechend bleibt von der Jugendweihe nur mehr eine Jünglingsweihe übrig. An Stelle des Stammelternpaares kommt nur noch der Stammvater vor. Dieser wird versinnbildet unter der Gestalt des Mondes. Da dieser abnimmt, verschwindet und wieder zunimmt, wird er geeignet, den Menschen darzustellen, der heranwächst, stirbt und wieder aufersteht. Der Jüngling wird dem Stammvater in der einen Hauptszene der

[13]) Dokum. d. Rel. III, Paderborn 1923, S. 55 f. (Vgl. jetzt auch W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee III, Münster 1931, 567 ff.)

[14]) Schmidt a. a. O. S. 55 f.

Feier dadurch angeähnelt, daß ihm der eine obere Schneidezahn eingeschlagen wird; er hat als Stammeszeichen nur noch einen Schneidezahn und ist dadurch dem schmalen Sichelzahn des zunehmenden Mondes angeähnelt. Noch mehrere andere Symbole des Doppelthemas vom Sterben und Auferstehen werden bei der Weihe aufgeführt; dieses Thema erweist sich damit als ein Zentralmysterium der ganzen Feier.

Damit sind wir schon außerordentlich nahe an den Kernideen und dem Hauptarbeitsmittel der antiken Mysterien: Anähnlichung an ein vorbildliches Überwesen.

Der Übergang von dem in unberührter Unveränderlichkeit verharrenden höchsten Wesen, das auf der Grundkulturstufe noch die Weihe beherrscht, zu einem der Veränderlichkeit unterworfenen Geschöpf oder einem nach Art eines Geschöpfes vorgestellten Wesen war natürlich nötig, um überhaupt ein Vorbild zu gewinnen, eine wirkliche Vergleichbarkeit mit dem Menschen herzustellen. Die Heranziehung des Mondes führt sogar schon in die Fruchtbarkeitsmythologie.

3. Der vaterrechtlich-totemistische Kulturkreis wählt als Vorbild, dem die männliche Jugend angeglichen wird, die jugendfrische Morgensonne. Sie ist der Sohn der Abendsonne, mit der, seiner Würde sehr zum Abbruch, das höchste Wesen gleichgesetzt wird. Diese Zweiteilung verhindert die Ausprägung eines Wiedergeburtsgedankens. In bewußtem Gegensatz zu der Mondmythologie des vorhergehenden Kulturkreises, wo der Mond, der erste Mensch, nur nach dem Tod zum Leben gelangt, wird in dieser Sonnenmythologie die Sonne, deren Gestalt ja nie abnimmt, gefeiert als Quelle und Bringerin ewigen Lebens, das sich stets aufs neue wieder verjüngt[15]). — Einen allerdings nur entfernten sonnenmythologischen Einschlag weist unter den antiken Mysterien allein der Mithraskult auf. Gerade er ist einer totemistischen Beeinflussung mindestens verdächtig, da gewisse mithrische Weihestufen bekanntlich nach Tieren benannt sind. Doch sind in seine kaiserzeitliche Ausprägung viele Gedanken theosophischer Art hineingetragen worden, die einem Vergleich mit ethnologischen Parallelen Widerstand entgegensetzen. Die totemistischen Einschläge kann er aber auch von einer Mischkultur erfahren haben[16]). Wichtig scheint es, die Aufmerksamkeit auf die Tatsache zu lenken, daß auf dieser Stufe des vaterrechtlich-totemistischen Kulturkreises schon die Beschneidung eingeführt wird. Dieser Ritus verträgt eine ganz verschiedene Sinngebung. Er ist tatsächlich aus geradezu entgegengesetzten Beweggründen ausgeübt worden. Es überwiegen diejenigen Zwecksetzungen, die irgendwie auf das geschlechtliche Leben Bezug haben. Von dem Gedanken einer Art von Primitialopfer bis zu dem Bestreben, den Zeugungsakt zu erleichtern, ja sogar die Lust zu erhöhen, sind fast alle denkbaren Zweckmöglichkeiten als geschichtlich nachweisbare Absicht von den Forschern vertreten worden[17]).

Es ist nun bekannt, wie weit der Beschneidungsbrauch wenigstens in Randgebieten verbreitet ist, die an die Landstriche Vorderasiens angren-

[15]) Schmidt a. a. O. S. 67.

[16]) Vgl. Anm. 22 zu S. 102.

[17]) Vgl. Schmidt-Koppers, Völker und Kulturen 240 ff.

zen, auf denen orgiastische Kulte, die sich vom Geheimkultwesen kaum trennen lassen, zu Hause sind. Die Ägypter übten die Beschneidung aus. Bei semitischen Stämmen der Araber hat sie sich aus alter Überlieferung bis heute erhalten. Sollten nicht manche Auswüchse in den genannten orgiastischen Kulten wenigstens Förderung erfahren haben durch jene Anschauungen ihrer Umwelt, die im Beschneidungsbrauch sich aussprechen? In dem syrischen wie kleinasiatischen Zweig des Kultus der Großen Mutter kam die sexuelle Verstümmelung der männlichen Kultpersonen vor. Es ist schon oft bemerkt worden, daß der rohe Brauch wahrscheinlich die Priester der weiblichen Kultinhaberin möglichst ähnlich machen sollte. Mit einer kleinen Umbiegung kann man die Absicht auch als die einer restlosen Hingabe der sexuellen Kraft an die Gottheit deuten. So ist ja sogar die in der syrischen Form des Kults der asiatischen Lebensgöttin übliche Tempelprostitution, die ihr Seitenstück ja schon bei den Sumerern hatte, ebenso die in einzelnen Gegenden Vorderasiens ehedem anscheinend wirklich allgemein verpflichtende Preisgabe der Frauenehre vor der Ehe „idealisiert" worden. Diese entsetzlichen Unsitten erklären sich nicht als unmittelbare Folgen mutterrechtlicher Gesellschaftsordnung. Wohl aber kann jene Anschauung, die die Beschneidung als eine Opferung und Hingabe des Geschlechtsvermögens an die Gottheit deutete, Einfluß gehabt haben. Was in der Beschneidung mehr sinnbildlich geschieht, sollte vielleicht durch jene Abscheulichkeiten in roher Form tatsächlich vollzogen werden. Religiöser Fanatismus verfällt leicht auf solche Vergröberung ursprünglich sinnvoller und edler Riten. Der Apostel Paulus verwertet die logische Zwangsläufigkeit solcher Übergänge bei verstiegenen Menschen bekanntlich an einem Höhepunkt seiner Abwehr der judaisierenden Irrlehrer unter den Galatern, indem er sie in ihrer übertriebenen Wertschätzung der Beschneidung einer ähnlichen Roheit fast für fähig erklärt (Gal 5,12).

4. Auf der nächstfolgenden Stufe der mutterrechtlichen Kultur verdrängt die Mädchenweihe die der Jünglinge. Jene wird einzeln vorgenommen. Als religiöses Bindungsmittel der Stammesmitglieder schiebt sich dafür der Kult einer Stammutter und des Mondes in den Vordergrund.

5. Rückblickend erscheint uns vor allem das eine sehr beachtlich: Die Stammesweihen sind Verdichtungszentren der Weltanschauung der in weiterem Sinn urtümlichen Stämme.

Eine ganz vernünftige Pädagogik gab der Urmenschheit den Gedanken ein, Unterricht über wesentliche Stücke der sozialen Moral und deren praktische Einübung auf den Zeitpunkt zu verlegen, an dem sich der entscheidende Schritt im Leben, der Übergang aus der Jugend ins reife Alter vollzieht. Da von einer treuen Beobachtung dieser Satzungen der Bestand des Stammes abhing bzw. abhängt, wird die ganze Macht der diese Gesetze tragenden Gestalt des höchsten Wesens aufgeboten, das freilich schon auf der Stufe des zweiten Kulturkreises in Mythologie hineingezogen wird, ohne darum gleich alle motivierende Kraft einzubüßen.

Was zu dieser Verquickung reizte, war die Möglichkeit, durch die Gleichsetzung des höchsten Wesens mit dem Monde, oder doch durch die Ausstattung des ersteren mit mondmythologischen Zügen ein Vorbild für den

Ablauf eines Menschenlebens zu gewinnen: Emporblühen, Vollalter, Tod sind dessen Normalstufen. Da offenbart sich durchaus ein Doppeltes. Erstens: eine Art philosophischen Dranges, an dem Wendepunkt des Lebens über dessen Sinn und Gang nachzudenken. Das bringt das Todesproblem verstärkt in den Gedankenkreis der Initiationen hinein. Zweitens: Es wird ergriffen, was sich als naheliegende Analogie darbietet, um als Urbild des tragisch-dramatischen Menschenloses, sei es Trost zu wecken, sei es die Hoffnung anzuregen, auf eine wirkliche Überwindung des düsteren Endausganges, in den das Menschenleben einmündet, einmal rechnen zu dürfen. Tatsächlich stehen die beiden Vorkommnisse, an die sich bald Riten anknüpfen, die jene Jenseitshoffnungen zu verwirklichen trachten, nämlich der Vorgang des Mondwechsels und der jährliche Ablaufsrhythmus des Naturgeschehens, ja nicht ohne inneren Zusammenhang da. Kein Wunder, daß sie samt der Umdeutung ins Eschatologische so gerne in die religiöse Anschauungswelt eingingen, sobald eine auf Bodenbau eingestellte Lebensweise sie in den Blickpunkt rückte. Die große Natürlichkeit sicherte der einmal gebildeten Assoziationsreihe ein zähes Weiterleben. Jedermann weiß, daß sie auch in der Vorstellungswelt antiker Mysterien deutlich erkennbar ist.

Wenn wir nicht durch die auftauchenden Ähnlichkeiten auf den Gedanken eines Zusammenhangs der antiken Mysterien mit den Stammesweihen geführt würden, müßten wir ein Nachleben der letzteren geradezu fordern und deren Spuren aufzufinden trachten. Bei der gewaltigen Bedeutung, die diese Zeremonien im ganzen gesellschaftlichen und geistigen Leben der früheren Kulturen haben, müßte sich wenigstens die Erinnerung an sie lange erhalten; es ist aber auch ein Fortdauern wesentlicher Bestandteile zu erwarten. Anderseits zeigt gerade das Beispiel der von Howitt erforschten Kurnaiweihe, wie schnell durch Berührung mit etwas so ganz anderem, wie die Kultur der Weißen es ist, uralte Einrichtungen dem Verfall entgegengehen. Howitt mußte geradezu die Kurnaiweihe zum Wiederaufleben bringen[18]). Auch wer den Ähnlichkeitsbeziehungen, die man im einzelnen aufgestellt hat, Mißtrauen entgegenbringt, wird wenigstens den äußeren Aufbau der Weihen beachtlich finden. Bei den Mysterien unterschieden schon die Alten als Wesensbestandteile das Paar δρώμενα und δεικνύμενα, dramatische Handlungen und ein Vorweisen heiliger Gegenstände, bei dem sich der Einzuweihende mehr passiv schauend, Belehrung empfangend verhält. Das Paar wird zu einer Dreiheit ergänzt durch Hinzutritt der λεγόμενα. Der Bau der Jugendweihen weist sichtlich die gleichen Bestandteile auf. Über die Kette der dramatischen Vorführungen in den Stammesweihen ist ein weiteres Wort überflüssig, nachdem wir oben auf Grund der Arbeit von W. Schmidt solche Handlungsreihen mehrfach erwähnten. Was das zweite Element betrifft, so bemerkten wir, daß schon bei den Kurnai das Schwirrholzpaar als der geheimnisvolle Träger der Stimme der Stammeltern verwandt wird; diese Gegenstände können durchaus mit den δεικνύμενα antiker Mysterien verglichen werden. Auf der zweiten Entwicklungsstufe, der Bumerangkultur, wird dem Kandidaten eine bildliche Darstellung des höchsten Wesens Daramulun gezeigt, bei dem der alte Himmelsgott, Mungan ngaua, schon mit der Gestalt

[18]) Vgl. Schmidt, Die geheime Jugendweihe 7.

des Stammvaters verschmolzen ist. Die Fülle der bei den Stammesweihen mitgeteilten λεγόμενα aber ist auch auf den frühen Stufen, auf denen der kindliche Eingottglaube noch nicht mit mythologischer Zutat beschwert oder durch ebensolche Wucherungen entstellt oder gar verdrängt ist, sehr beträchtlich und in erster Linie für die oft so lange Dauer der Weihen mitverantwortlich.

Wir gehen zweckmäßig schon an dieser Stelle auf einen grundsätzlichen Einwand ein, der sich vielleicht nahelegen dürfte. Wesentliche Züge des religiösen Brauches gerade derjenigen Stämme, die von der Kulturkreisforschung bis jetzt eingehender behandelt sind und auf denen in erster Linie die aufgestellte Stufenfolge aufgebaut ist, nämlich der australischen und amerikanischen Stämme, könnten vielleicht durch die besonderen Lebensbedingungen bestimmt sein, unter denen diese Völker infolge der geographischen Lage ihrer Wohngebiete und anderer Eigentümlichkeiten stehen. Dann würde sich ihre Heranziehung zur Erklärung religiös-kultureller Erscheinungen, die wir auf europäischem und vorderasiatischem Gebiet antreffen, von vornherein verbieten. Darauf erwidern wir an dieser Stelle vorläufig folgendes. Eine aprioristische Bestimmung des Entstehungsherdes irgend einer Kulturerscheinung ist angesichts der Erfolge der kulturhistorischen Schule immer gewagter und aussichtsloser geworden. Diese Schule hat in genügender Zahl von Fällen nachgewiesen, wie weit Ursprungsort und gegenwärtige Heimat einer Kulturerscheinung auseinanderliegen können. Das Ideenzentrum, in dem der Grundgedanke der Stammesweihen ersonnen oder in dem bestimmte Formen seiner näheren Ausgestaltung zur Entwicklung gebracht wurden, so daß sie ihren Siegeszug über die Wohnräume der Träger der betreffenden Kultur antreten (oder besser ausgedrückt, von den letztern auf weit entlegene Länder verschleppt werden) konnten, kann vielleicht sogar in nächster Nähe der Mittelmeerwelt gelegen haben. Die neuere Vorgeschichtsforschung lehrt uns jedenfalls, in dieser Beziehung außerordentlich vorsichtig nicht nur in Behauptungen, sondern auch in Zweifeln zu sein. Sie rechnet stark mit heutigen subtropischen Gebieten wie denen Nordafrikas als dem Quellort von Kulturerscheinungen, die wir in vorgeschichtlicher Zeit auf dem Boden Mittel- und Osteuropas sowie Vorderasiens antreffen, und die so geartet sind, daß sie eine Brücke zur Anschauungswelt der späteren Mysterien und verwandter Kulte bilden können. In jenen Gegenden Nordafrikas waren aber die Lebensbedingungen in vorgeschichtlicher Zeit von den heute dort geltenden beträchtlich verschieden und glichen eher denen, unter die sich viele der Stämme versetzt sehen, die heute die zum Vergleich oder zur geschichtlich-ursächlichen Ableitung der seltsamen Erscheinungen im Religionswesen alter Hochkulturvölker herangezogenen Parallelen noch pflegen.

Noch ein weiterer Gedanke grundsätzlicher Art drängt sich uns hier auf. Wenn wir auch mit wissenschaftlicher Wahrscheinlichkeit es als erwiesen betrachten, daß sich Bestandteile der Initiationen bis in die antiken Mysterien hinüber gerettet haben, so folgt daraus keineswegs, daß jenes günstige Werturteil, das für die Stammesweihen der ganz frühen Kulturen Geltung beansprucht, auf die alten Geheimkulte zu übertragen sei. In ihrer

Heimatumgebung, in ihrer organischen Vergesellschaftung mit den Gesamtelementen ihrer Heimatkultur nimmt sich noch heute die Initiation recht natürlich aus. Jene Gesamtelemente früher Kulturen schließen sich nach einem Worte von Hörnes[19]) „zu fest begründeten Zuständen von unbedingter selbständiger Daseinsberechtigung zusammen". Mit dem Untergang des Kulturganzen, in das sie ehedem eingebettet waren, durch die vielfache Überschichtung mit Sekundärkulturen, die die Urelemente fast verschütten mußten, verloren die Initiationsbräuche die ursprüngliche Durchsichtigkeit. Sie mußten schließlich als unverständliche Überlebsel aus uralter Zeit dastehen. Sie gaben dem grübelnden Nachfahren fast unlösliche Rätsel auf und forderten ihn zu gezwungenen Deutungsversuchen heraus. Wie leicht konnten sich solche als neuer Inhalt in die alten ganz anders gemeinten Formen hineinschleichen. Daß sie aber jemals wieder zu einem so organischem Ganzen mit der modern gewordenen Gesamtkultur hätten zusammenwachsen können, wie die Bräuche ehedem innerhalb der Ursprungskultur dagestanden waren, war ausgeschlossen.

Die wirklich primitiven, aus der Initiation ganz früher Kulturen stammenden Elemente werden sich aber dennoch in den Mysterien einigermaßen erkennen lassen, und zwar werden sie im allgemeinen zu den erfreulicheren Bestandteilen gehören. Es ist wichtig, die Tatsache vor Augen zu behalten, daß die Stammesweihen auf früher Stufe hohe positive Werte enthielten oder noch enthalten. In ihnen wird der ganze, noch verhältnismäßig reine Gottes- und Jenseitsglaube des Stammes lebendig. Um die dargebotene Lehre, die ein edles Moralempfinden verrät, schlingt sich eine treffende Symbolik, die von ernster erzieherischer Absicht beseelt ist, und oft ein, wenn auch einfaches, so doch gesundes kultisches Leben. Auch in den späteren Formen der Stammesweihen, die schon eine starke Entartung aufweisen, schimmert immer noch der alte Glanz einer reinen Gläubigkeit und unverdorbener Religiosität durch und läßt eben darum die Einschläge des Rohen und oft Obszönen um so greller sich abheben[20]).

---

[19]) Bei Schmidt-Koppers a. a. O. 108.

[20]) Vgl. zum Vorstehenden J. Gemmel, Die Stammesweihe der Naturvölker ein Rätsel der Religionsgeschichte: Stimmen der Zeit 88 (1915) 522 ff. — Von einem Urbestandteil der Jugendweihen, der ethisch-sozialen Unterweisung, scheint sich in den Eleusinien die Einschärfung elementarer Moralgebote erhalten zu haben. Vgl. O. Kern, Die griechischen Mysterien der klassischen Zeit, Berlin 1927, 25. Auch kann der Ausschluß gewisser Verbrecher von den Mysterien mit dem ethischen Zweck ursprünglicher Stammesweihen zusammenhängen. Weitere sehr beachtliche Beziehungen zwischen den Eleusinien und den Stammesweihen stellt F. Speiser zusammen in seiner Untersuchung: Die eleusinischen Mysterien als primitive Initiation: Zeitschrift für Ethnologie 60 (1929) 362—372. Die Arbeit setzt jedoch voraus, daß es ein einheitliches Schema der Initiationen gebe, das neun Punkte enthalte. Dieses Schema ist bloß auf Grund der Sichtung des australischen Materials gewonnen. Dabei scheinen die von Graebner aufgestellten Grundsätze für die zeitliche Folge der Kulturkreise

Noch nicht ganz durchsichtig sind die verschiedenen Mischungsvorgänge, in denen die oben erwähnten geheimen Männerbünde, die in den ungesunden Verhältnissen der mutterrechtlichen Kultur aufkamen, mit den Initiationsformen und diese selbst miteinander zu neuen Gebilden zusammenwuchsen. W. Schmidt behandelte diese Fragen am Schluß seines Überblickes über die Stammesweihen und Geheimbünde, den er auf der Woche für völkerkundliche Religionswissenschaft zu Tilburg 1922 gab. Er faßte dabei Darlegungen zusammen, die in seinem und W. Koppers grundlegendem Werk „Völker und Kulturen" damals bereits ausgesprochen waren. Sie gipfeln in folgenden Sätzen: 1. Die Verbindung, die die im Totemismus verunstaltete, ins Sexuelle gewandte Initiation mit der in der mutterrechtlichen Kultur sich entwickelnden agrarisch-orientierten Lebensanschauung einging, mußte in die Entstehung einer ausgeprägten Fruchtbarkeitsmagie auslaufen. Sie trägt sozusagen amtlichen Charakter; es ist der ganze Stamm, der sie vollzieht[21]). 2. Die in der mutterrechtlichen Kultur wurzelnden Geheimbünde der Männer waren einer noch stärkeren Beeinflussung durch die in ihrer Stammkultur heimischen, zum Zauberwesen hinneigenden mutterrechtlichen Anschauungswelt ständig ausgesetzt. Sie übernahmen ebenfalls die Vornahme von Zauberhandlungen als ein Hauptziel ihrer Zusammenkünfte, die aber mehr privaten Charakter beibehielten.

Das Begriffspaar (Zauberwesen und Geheime Männerbünde), dem W. Schmidt damit seinen Platz in der Entwicklung der allgemeinen Geistesgeschichte der Menschheit anweist, bedarf kaum einer Untersuchung daraufhin, ob es sich im Religionswesen der alten Hochkulturen belegen lasse. Dieses ist so deutlich wie möglich gegeben. Es legt sich aber überdies dringend die Aufgabe nahe, eine mutterrechtliche Kultur, sei es alt- oder jungpflanzerischen Gepräges, als den Wurzelboden aufzuzeigen, in dem die genannten Erscheinungen der alten Religionen letztlich gründen. Dann müssen die Fäden verfolgt werden, die von der erwähnten Einflußzone her zum vorgeschichtlichen und geschichtlichen Wohnraum der Träger der antiken Kulturen hinführen. Die europäische und vorderasiatische Vor- und Frühgeschichte scheint bereits soweit geklärt zu sein, daß solche Aufgaben mit Aussicht auf annähernde Lösung in Angriff genommen werden können. Im zweiten Teil unserer Ausführungen werden wir hauptsächlich

---

nicht maßgebend gewesen zu sein. Die Basis, auf die sich Speiser stützt, ist also für die Lösung des eleusinischen Problems noch zu schmal und zu unsicher.

[21]) „In den späteren frei-vaterrechtlichen Kulturkreisen, wo die Initiationsfeiern der Jünglinge verschwinden, werden die Zügellosigkeiten (der totemistischen Initiation, die fast ganz sexuellen Zweck hat) als Fruchtbarkeitsriten auf Saat- oder auch auf die Erntezeit übertragen. Nach dieser Richtung hin ist dann auch zu deuten, was H. Schurtz in seinen Altersklassen und Männerbünden (S. 119—120) von den Frühlingsfesten der Germanen schreibt, die ein Fest für die mannbaren Jünglinge und Mädchen gewesen zu sein scheinen, und bei denen die Liebesverhältnisse für ein Jahr oder für eine bestimmte Zeit ausgelost wurden". Völker und Kulturen S. 243.

zwei neuere Versuche (von F. Kern und O. Menghin) prüfen, die mit Mut und Geschick Linien von vorgeschichtlichen Kulturen der geforderten Eigenart zu der Gedankenwelt alter Mysterienreligionen und verwandter Kulte hinziehen[22]).

(Der II. Teil folgt.)

---

[22]) Was die zweite religiös-kulturelle Erscheinung, die der geheimen Männerbünde zu vorwiegend magischen Zwecken, betrifft, so scheint sie besonders bei der Ausbildung der Mithrasmysterien beteiligt zu sein. Wir wiesen darauf bereits am Schluß unserer im Jahre 1913 bei der Innsbrucker Fakultät eingereichten (ungedruckten) theologischen Doktordissertation „Mithraskult und Christentum in den ersten drei Jahrhunderten" hin. Aber erst neuere Beobachtungen über die Umwelt, aus der die Achaemenidendynastie hervorgegangen ist, haben das wesentliche Erfordernis für den vermuteten Einschlag der Mithrasmysterien klargestellt, nämlich Spuren mutterrechtlichen Charakters in jener Umwelt. Vgl. G. Hartmann, Der Ursprung der Magier und die zarathustrische Religion: Scholastik 7 (1932) 410. — Es sei hier hingewiesen auf die Arbeit von Ernst Johanssen, Mysterien eines Bantuvolkes. Der Mandwa-Kult der Nyaruanda verglichen mit dem antiken Mithraskult (Missionswissenschaftliche Forschungen, hrsg. von der Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft durch Professor D. Carl Mirbt, Göttingen), Leipzig 1925, J. C. Hinrichs. Bemerkenswert und ebensosehr zu begrüßen ist der Mut, mit dem hier ein konkreter Vergleich gezogen wird zwischen dem Mysterienkult eines heute im Seengebiet Äquatorialafrikas lebenden Negervolkes und dem Geheimkult des Mithras in der Antike. Angesichts der im allgemeinen noch zu wenig geförderten Forschungslage ist es bei einer derartig zugespitzten Sonderuntersuchung wohl unvermeidlich, daß es zu gezwungenen, wenig überzeugenden Parallelen kommt. Ferner sucht der Verfasser die Ergebnisse ethnologischer Forschung zu umgehen und, ohne die Kultur der Ruandaneger und ihrer führenden Kaste der Betutsi fest zu umreißen und systematisch festzulegen, ein Bild des Ryangombekultes zu geben. So muß manches ungeklärt bleiben. Der Verfasser selbst glaubt, die Ergebnisse der Arbeit nicht zu weit stecken zu dürfen und gibt am Schluß ein besonnenes Urteil über die mutmaßlichen Zusammenhänge. Jedenfalls scheint trotz wirklich auffallender Übereinstimmungen (Verwandlung des Mithras in Löwe und Rabe, des Ryangombe in Löwe, Stier und Falke usw.) das Trennende in beiden Kulten zu überwiegen. So findet sich etwas dem Mandwa-Gedanken Entsprechendes, demzufolge die einzuweihende Person Medium des Mysterienheros wird, in keiner Weise im Mithraskult wieder. Vor allem aber ist der Mithraskult ein reiner Männerbund, während die Ryangombemysterien die Frau nicht ausschließen. Der in Rede stehende Kult der Ruandaneger zielt auf unmoralische Zwecke (Hilfe bei Diebstahl) ab, während der Mithraskult unter den antiken Mysterienkulten den verhältnismäßig reinsten darstellt, dem man derartige sittliche Unlauterkeiten den Eigentumsverhältnissen gegenüber nicht nachsagen kann.

Rezensionen

Zur Theologie des Isismysteriums.

Η ΒΑΣΙΛΙΚΗ ΟΔΟΣ. **Der Königsweg zur Wiedergeburt und Vergottung** bei Philon von Alexandreia. Von Joseph Pascher (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums XVII, 3/4). gr. 8° (280 S.) Paderborn 1931, Schöningh. M 14.—.

Das antike Schweigegebot läßt die Quellen zur Erforschung der hellenistischen Mysterienreligionen nur ganz spärlich fließen. Wir wissen schon nicht viel von den liturgischen Bräuchen dieser Geheimkulte; geradezu dürftig aber ist unser Wissen von den theologischen Systemen, die den Mysten in geheimnisvollen Formeln mitgeteilt wurden. Umso eindringlicher und zäher sucht die Religionsgeschichte in diese Geheimnisse einzudringen. Und was aus den absichtlich dunkel gehaltenen Berichten etwa bei Plutarch oder Apuleius nicht mehr zu entziffern ist, das sucht man in den Schriften der Zeitgenossen: in ihnen wird sich doch wohl ein Abglanz oder ein Spiegelbild dieser antiken Religionsphilosophien und Erlösungslehren erhalten haben. Cumont hat das versucht, indem er aus den Schriften des Plotin die Theologie des Isismysteriums rekonstruieren wollte[1]). Und seitdem Ziegert im Jahre 1894 in den Schriften des Philo von Alexandrien Ansätze zu einer Mysterientheologie fand[2]), galt der eigenartige Jude von Alexandrien vor allen als wertvoller Zeuge für die Kenntnis der Mysterien, zumal der in Ägypten heimischen; ja Cerfaux wollte schon in den uns unbekannten jüdischen Quellen Philos den Einfluß der Mysterientheologie entdecken[3]). Eine vorsichtige, ganz behutsame Erforschung der Quellen würde also wohl bei Philo neben seinen offenkundigen Entlehnungen aus der platonischen und neupythagoräischen Philosophie theologische Lehrstücke aufweisen können, die nur aus den Mysterien stammen können. In der Tat: eine Aufgabe, die locken konnte, die ein religionsgeschichtlich wichtiges Ergebnis versprach, die durchaus möglich sein mußte, zumal da Philo bei seiner „Unfähigkeit", die Entlehnungen aus seinen Quellen zu einem neuen Ganzen umzudenken, die den Mysterientheologien entnom-

[1]) Fr. Cumont, Le culte égyptien et le mysticisme de Plotin: Monuments Piot XXV (1921) 77 ff.

[2]) P. Ziegert, Über Ansätze zu einer Mysterienlehre aufgebaut auf den antiken Mysterien bei Philo Judaeus: Theol. Studien und Kritiken 67 (1894) 724.

[3]) L. Cerfaux, L'influence des mystères sur le Judaisme Alexandrin avant Philon: Le Muséon 37 (1924) 25.

menen Stücke unverarbeitet seinen Schriften einfügte. Joseph Pascher hat in dem vorliegenden Werk diese Arbeit unternommen. Er war überzeugt, daß die mysterientheologischen Perikopen bei Philo durchaus nicht nur literarischer Aufputz seien, wie man das wohl bisher gern annahm. Er hat aus dem Schrifttum des schreibseligen Alexandriners alles herausgehoben, was der Erforschung dieser einen großen Frage dienen konnte: kannte und benützte Philo die Theologie eines hellenistischen Mysteriums? Und P. hat seine Ergebnisse zu einem äußerst fleißigen Werk zusammengefügt, das sich allerdings fast ebenso mühsam liest wie die Schriften des dunklen Philo selbst. Der Leser wird sich dieser Mühe gern unterziehen um des Ergebnisses willen, das einfachhin erstaunlich zu sein scheint: Philo oder seine unmittelbare jüdische Vorlage benützte in seinen Schriften die Theologie des Isismysteriums; und was uns bisher aus dem elften Buch der Metamorphosen des Apuleius oder aus Plutarch nur ganz unklar und ungreifbar war, ist durch dieses Ergebnis klar, und was wir bisher wußten von der liturgischen Feier des Isismysteriums, läßt sich jetzt verstehen auf dem Hintergrund einer sehr tiefsinnigen Gottes- und Erlösungslehre, für die zudem durch die Entdeckung aus Philos Schriften ein (nach den eigenen Worten des Verfassers S. 4 u. 191) vorchristlicher *terminus ante quem* gesichert ist.

Damit geht P. einen bedeutenden Schritt weiter als R. Reitzenstein. R. hat in seinem letzten Werk „Die Vorgeschichte der christlichen Taufe" dem „philonischen Wiedergeburtsmysterium" ein eigenes Kapitel gewidmet (S. 103 ff.), ohne sich allerdings irgendwie zu entscheiden, in welchem der uns bekannten Mysterien wir diese Wiedergeburtstheologie zu suchen haben. Er war nur überzeugt, mit dieser Mysterienlehre ein für die gesamte Religionsgeschichte grundlegendes Stück von „geradezu ungeheurer Bedeutung" (S. 125) gefunden oder doch gebührend herausgehoben zu haben, die „entscheidende Urkunde" für die Vorgeschichte der christlichen Taufe (S. 126). Wir werden also dem Versuch P.s, dieses Mysterium der Wiedergeburt als das ägyptisch-hellenistische Isismysterium zu bestimmen, ernste Beachtung entgegenbringen, werden aber nicht vergessen, daß mit der Wucht der Folgerungen auch die Wucht der Verantwortung im wissenschaftlichen Beweis wächst.

Zunächst ein Überblick über diese Theologie des Isismysteriums, wie sie sich nach P.s Ergebnissen darstellt:

Das Gesamtmysterium gliedert sich in die großen und die kleinen Mysterien. In den kleinen Mysterien — Apuleius ist der klassische Zeuge für sie[4]) — steigt der Myste zu einer Wiedergeburt aus Gott und der Weisheit (Osiris und Isis) auf, in einem Seelenflug, der ihn durch die vier Elementensphären trägt. Dieser Aufstieg ist der „königliche Weg"; die Elemente werden versinnbildet durch das Kleid, das den Mysten zu einem Kosmoswesen umbildet: er wird durch diese erste Wiedergeburt dem aus Philo so bekannten Logos im Weltkleid gleichgebildet.

Diesem kleinen Mysterium folgt aber noch das große: bei Apuleius wird es uns nicht geschildert; was dort Lucius in Korinth empfängt, sind nur die eben genannten kleinen Mysterien; erst in Rom soll er der großen Geheimnisse teilhaft werden[4a]). Auch in diesen findet eine Wiedergeburt statt; aber diesmal nur aus dem Vater allein. Der Myste wird Hierophant, nicht mehr nur Logos-Sohn, sondern Sohn des Vaters, wird selbst Gotteskraft, gelangt also auf dem „königlichen Weg" bis hinein in die über dem Kosmos und der Ideenwelt

[4]) Apuleius von Madaura, Metamorphoseon libri XI (Helm, 3. Aufl. 1931).

[4a]) Wie stellt sich P. zur Tatsache, daß Apuleius-Lucius in Rom auch eine dritte Weihe empfängt? Vgl. Metam. XI, 29 (Helm 290, 7): *tertiam quoque teletam sustinere.*

liegende Sphäre des göttlichen Lichts, wo er durch den Besitz des Pneumas befähigt wird, Gott unmittelbar zu schauen; dieser unmittelbare Gottbesitz wird in einem Mysterienmahl versinnbildet. Gegenüber den Mysten der kleinen Mysterien ist er nun Führer, Vermittler der Geheimnisse. Er selbst ist vergottet, „das Glück der obersten Mystenklasse ist ewiges Leben, mystischer Tod und gilt als unaussprechlich groß. Es ist die Seligkeit Gottes und seiner Kräfte selbst, ist ein Hochfest des Geistes, wobei der Geweihte Festgenosse der Kräfte des Seienden, Chorführer des ewigen Friedens ist" (S. 265).

Wahrlich, wenn es dem Verf. gelungen ist, den Nachweis einwandfrei zu führen, daß Philo seine Mysterientheologie aus der hellenistisch umgeformten Isisreligion entnommen hat, dann ist sein Ergebnis grundlegend. Seine ganze Studie will ja sein ein „ehrfurchtsvolles Schreiten auf den Spuren des hohen Sämanns, der göttlich weiten Geistes auch in die Seele der Heiden eine Ahnung erbarmender Liebe säte" (S. VIII).

Nun beansprucht P. für seine Ergebnisse durchaus nicht Gewißheit; er erwartet den Vorwurf des Konstruierens (S. 5). Und den wird man ihm in der Tat nicht ersparen können.

Der erste Teil des Werks befaßt sich mit den „kleinen Mysterien". Philo schildert uns in drei Perikopen einen geheimnisvollen Seelenaufstieg durch alle Elemente: es ist der „königliche Weg" der gottsuchenden Seele, der hinauf zum Großkönig führt. Dieser Aufstieg wird symbolisiert durch ein heiliges Gewand — Philo verwendet sein Wissen um die mysterientheologische Bedeutung dieser Gewandsymbolik zur Erklärung der hohenpriesterlichen Gewänder. Nun lautet P.s Kernfrage (S. 53): „Gab es ein Mysterium, in welchem der Weg durch den Kosmos führte und diesen in einem heiligen Gewande symbolisierte?" Und die Antwort lautet: „Ja, ein solches Mysterium gab es, und zwar war es das der Isis auf dem Boden Ägyptens". Es obliegt ihm also der Beweis, daß Philo seine Ideen vom kosmischen Seelenflug und seine Gewandsymbolik der Isistheologie entnommen hat.

Nun könnte man zunächst bezweifeln, daß Philos Seelenreise überhaupt aus irgend einem Mysterium stammt. Die drei Perikopen aus Philo, die P. anführt (S. 13—23), können ebensogut der religiös gestimmten Philosophie seiner Zeit entstammen: seit Platos Phaidros und vor allem seit Poseidonios waren derartige Schilderungen fast Mode geworden. Man denke nur an Ciceros *somnium Scipionis* oder an den (vom Verf. nirgendwo erwähnten) Seelenmythus in Plutarchs Schrift *De facie in orbe lunae*. Wie sehr alle diese religiös gestimmten Seelenaufstiegsberichte von der Philosophie des Poseidonios angeregt sind, hat neuestens Karl Reinhardt nachgewiesen[5]): In langen Ausführungen (S. 306—476) gibt er da eine Fülle von Belegen für diese religiös-eschatologische Philosophie und Mystik, er gibt auch S. 320 f. eine Elementenliste, die in P.s Werk unseres Erachtens wenigstens hätte genannt werden müssen. Das alles sind orphisch-pythagoräische Vorstellungen und es wäre viel eher möglich, daß die hellenistischen Mysterien auf der Suche nach einer den überkommenen Mythus stützenden Theologie von dieser bereits religiös gestimmten Philosophie beeinflußt wur-

[5]) K. Reinhardt, Kosmos und Sympathie. Neue Untersuchungen über Poseidonios, München 1926. — Vgl. W. Kroll, Die religionsgeschichtliche Bedeutung des Poseidonios: Neue Jahrbücher f. d. klass. Altertum 39 (1927) 145.

den[6]). Dann wäre aber die Wahrscheinlichkeit, mit der Philos Königsweg einem mysterientheologischen Seelenflug gleichgesetzt wird, sehr gering.

Aber nehmen wir doch einmal an, Philo habe seine Perikopen über Seelenreise und Gewandsymbolik tatsächlich dem Isismysterium zu verdanken. Läßt sich das nachweisen? Offenbar doch nur durch den Vergleich mit den uns sonst überlieferten Berichten, das heißt in diesem Falle durch Vergleich mit Plutarch und Apuleius.

Was die Seelenreise des Mysten bei Apuleius betrifft, so ist der Bericht außerordentlich dunkel. Der einzige Satz, der irgendwie herangezogen werden kann, ist: *per omnia vectus elementa remeavi.* Apuleius beschreibt die Unterweltsreise seines Mysten. Handelt es sich wirklich um einen „Weg aus der Tiefe der Unterwelt in ätherische Höhe" (S. 56)?[7]) Wie kann Lucius dann zu mitternächtlicher Zeit die Sonne sehen? Die ist um diese Zeit doch auch in der Unterwelt und nicht droben am Fixsternhimmel, wohin die Reise angeblich geht. Ob demnach die *elementa* des Apuleius das Gleiche bedeuten wie die reichlich gewöhnlichen vier Elemente des Philo: Erde, Wasser, Luft, Himmel? Und was gar die „Parallele" aus den hermetischen Schriften betrifft (S. 59), so ist diese ganz abwegig, da dort nicht von dem Flug durch die vier Sphären die Rede ist, sondern vom Gegenwärtigsein „im Mutterleib, in den Pflanzen, überall": also ein mystisches Allgegenwärtigsein und kein Seelenflug[8]).

Nun könnte aber der Nachweis für die Verwendung der Isistheologie bei Philo doch geführt werden, wenn man die bei ihm auffallende Kombination von Seelenaufstieg und Gewandsymbolik auch im Isismysterium nachweisen könnte. Das Mystengewand stellt ja eben die vier Elemente dar, durch die die Seele auf ihrer Reise zum Großkönig wandert. Und das Anlegen dieses Kosmosgewandes wandelt den Mysten zum Sohne des im Kosmos sichtbaren Logos um. Gibt es im Isismysterium eine solche Gewandtheologie?

Zunächst spricht Plutarch[9]) einmal vom Isisgewand, das im Gegensatz zu dem glänzendweißen Osiriskleid bunt ist und durch eben diese Buntheit die der Isis unterworfene Materie darstellt. Das ist alles, für unseren Zusammenhang außerordentlich dürftig. Etwas weiter hilft Apuleius. Es besteht wohl kein Zweifel, daß das von ihm geschilderte Gewand des Isismysten eben das bunte Kleid bei Plutarch ist. Aber ist es wirklich das „Kosmosgewand", dessen wir zu unserem Beweis bedürfen? P. vermeint das bejahen zu können. Die zwölf Stolen, mit denen Lucius geschmückt ist, bedeuten die auf dem Seelenflug *per omnia elementa* zurückgelegten Sphären. Das oberste dieser Gewänder ist das „Olympische Gewand", und die rätselhaften Tiere, die es nach dem Berichte des Apuleius schmücken, seien die Zeichen der zwölf Tierkreise. In der Tat:

---

[6]) Eine ganz parallele Erscheinung ist die viel besprochene Ablehnung der von Reitzenstein entdeckten „hermetischen Mysteriengemeinde". Hier soll das Corpus Hermeticum nicht etwa nur literarische Erscheinung sein, sondern Zeugnis für eine reale Gemeinde mit realer Liturgie und Theologie. Dagegen wandten sich mit Recht W. Kroll (Pauly-Wissowa, Realenz. XV, 815 ff.) und Fr. Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, Leipzig-Berlin 1931, S. 241, A. 50. Kroll weist nach, daß auch die hermetischen Theorien viel eher aus Poseidonios abzuleiten seien, also (um sein eigenes Wort zu gebrauchen) „aus der religiös gestimmten Philosophie der Zeit".

[7]) Vgl. was Cumont dazu bemerkt: Die orient. Religionen S. 92; S. 249, A 106.

[8]) Corp. Herm. Dial. XIII, 11 (Scott I, 246, Z. 16-19); ἐν ζῴοις εἰμί, ἐν φυτοῖς . ἐν γαστρί, πρὸ γαστρός, μετὰ γαστέρα . πανταχοῦ πάρειμι.

[9]) De Iside et Osiride 77 (Bernardakis II, 552).

dafür hätte sich P. auf das bei Apuleius geschilderte Gewand der Königin Isis berufen können, das nach allem ein Kosmosgewand war. Denn Apuleius sagt von ihm: *per intextam extremitatem et in ipsa eius planitie stellae dispersae coruscabant earumque media semenstris luna flammeos spirabat ignes*[10]). Es ist möglich, daß auch der Isismyste im kleinen Mysterium ein der Mutter ähnliches Gewand trug. Wie man aber die klar und eindeutig von Apuleius angegebenen Tiere auf dem Mantel des Lucius: *grypes Hyperboraei* und *dracones Indici*, diese in der antiken Literatur so bekannten Fabeltiere[11]), auf einmal zu Zodiakalzeichen macht, bleibt unverständlich. „Es ist nicht daran zu zweifeln, daß diese heraldischen Figuren Tierkreiszeichen darstellen", sagt P. (S. 56). Sollte also Apuleius die Tierkreiszeichen nicht mehr gekannt haben, er, der eine Bearbeitung des pseudoaristotelischen Buches „Über die Welt" verfaßte? Oder sollte „künstlerisches Unverständnis" (S. 56) diese Zeichen nicht mehr gekannt haben, in einer Zeit, die von Astrologie und Tierkreistheologie ganz gefüllt war? — Der Beweis für das Kosmosgewand im Isismysterium ist auf jeden Fall von P. nicht weiter geführt worden. P. geht auch nicht auf die von Apuleius berichtete Tatsache ein, daß der Myste Lucius bei seinem Gang durch alle Elemente ein weißes Linnengewand trägt[12]) — das weiße Osirisgewand würde auch hierher in die kleinen Mysterien noch nicht passen. Es bleibt damit also auch die Herkunft der philonischen Kleidungsmystik noch ungeklärt. Und damit fallen auch die Folgerungen für eine durch das Gewand verliehene „neue Seinsform"[13]); die Wiedergeburt aus Gott und der Weisheit zu einem Logoswesen ist ebensowenig aus Apuleius herauszulesen[14]), und daß gar der wirre Bericht des Plutarch über Osiris-Isis „Zug um Zug" (S. 76) der philonischen Logostheologie entsprechen soll, ist unbegreiflich. Das läßt sich bei der verwirrten Plutarch-Überlieferung, besonders für Logos-Osiris und seine Gleichstellung mit dem „Höchsten und Seienden", einfachhin nicht mehr beweisen. Ein Gleiches gilt von der Vergleichung des philonischen Logos-Hohenpriesters mit dem Lucius des Apuleius (S. 63). Bei

---

[10]) Metam. XI, 4 Helm 268, Z. 23 f.).

[11]) Man vergleiche dazu nur, was schon Hildebrand in seiner alten Apuleiusausgabe zu sagen hat zur Stelle. Ebenso Pauly-Wissowa VII, 1902 und den reichen Artikel bei Roscher I, 1742. — Selbst Klemens von Alexandrien, des Apuleius Zeitgenosse, kennt die *grypes Hyperboraei;* vgl. Paid. 2, 12 (Stählin I, 229, Z. 1).

[12]) Metam. XI, 23 (Helm 285, Z. 5 f.): *linteo rudique me contectum amici mine arrepta manu sacerdos deducit ad ipsius sacrarii penetralia.*

[13]) Es ist das eine religionsgeschichtliche Annahme, die durch Reitzenstein auf Grund von Beweisen, die wir noch anzuzweifeln wagen, allmählich allgemeingültig wird. Vgl. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, Leipzig-Berlin 1927, S. 226. — Pascher macht sich den Gedanken zu eigen (S. 60).

[14]) Damit soll nicht der Annahme einer Wiedergeburtstheologie in den Isismysterien widersprochen werden, obwohl selbst die Andeutungen bei Apuleius mehr als dunkel sind. Vor allem eine Stelle scheint uns nichts zu beweisen: Metam. XI, 16 (Helm 278, Z. 12) berichtet Lucius, daß nach seiner Rückverwandlung aus dem Esel in einen Menschen das Volk gerufen habe, diese Gnade habe er sich verdient durch sein früheres reines Leben, das so gottgefällig gewesen sei *ut renatus quodammodo statim sacrorum obsequio desponderetur.* Hier ist doch die „sogenannte Wiedergeburt" gar nichts anderes als die Rückverwandlung in den früheren Menschen. Man wird also mit der Rekonstruktion des ägyptischen Wiedergeburtsmysteriums noch immer recht vorsichtig sein müssen. Cumont redet deshalb nicht umsonst von der „Unbestimmtheit der Theologie" gerade in diesem Mysterium; vgl. Die orient. Religionen S. 81.

Philo ist der zum gemischten Logos gewordene Hohepriester mit Öl gesalbt, das heißt sein ἡγεμονικόν ist von hellstrahlendem Licht umleuchtet. Das wird nun in Vergleich gesetzt mit dem Mysten Lucius, der am Tag seiner Weihe mit einer Helioskrone geschmückt auftritt. Aber nicht das Haupt des Hohepriesters ist erleuchtet, sondern sein Verstand, sein Hegemonikon. Auf dem Haupt trägt er, wie Philo ausdrücklich bemerkt, die Mitra, das Sinnbild der Herrschaft (S. 62). Der Myste des Apuleius und Philos Logoswesen können demnach nicht das gleiche „Horos-Sonnen"wesen sein: Philos Hohepriester trägt nun einmal keine Strahlenkrone (S. 63. 79).

Damit ist der Beweis für den Hauptteil der „Kleinen Mysterien" sehr wenig überzeugend ausgefallen. Das gilt nun auch für den zweiten Teil des Werks, für die Theologie der „Großen Mysterien" des Isiskults, der Philo eine Anzahl Lehrstücke entnommen haben soll. Das weiße Kleid, das der Hohepriester beim Eintritt ins Allerheiligste anlegt, ist das gleiche wie das „Licht und Pneumagewand", das die unmittelbare Gottschau gewährt, aus dem Mysten einen Hierophanten macht und die neue Seinsweise aus der Gottgeburt darstellt: das weiße Osiriskleid, von dem wir bei Plutarch hören.

Daß dem Osiriskleid im Isismysterium nun gerade diese Bedeutung zukommt, wird nirgendwo gezeigt. Das ist eben aus den Quellen einfachhin nicht mehr auszumachen. Statt dessen wird aus der „Mysterienliteratur" (S. 177) das weiße Kleid als Licht- und Pneumagewand nachgewiesen. Diese „Mysterienliteratur" sind: Die Oden Salomons und das zweite Henochbuch! Mit welchem Recht wird aus diesen Quellen wahrscheinlich gemacht, daß auch die Übergabe des weißen Gewandes an den Mysten im Isiskult den Übergang zur Einheit und zur Gottschau versinnbilde? Ein Gleiches gilt von dem Kapitel „Die Gottesschau als Mysterienmahl" (S. 184—191). Die philonische Exegese über den Mannagenuß wird zurückgeführt auf einen im Isismysterium angenommenen Brauch, durch ein Mahl den Genuß der Gottheit selbst zu symbolisieren; Philo sei somit Zeuge für ein höchst sublimes Speisemysterium. Und der Beweis? Wir vernehmen für diese religionsgeschichtlich so grundlegende Behauptung nur eine ganze abwegige Parallele aus den gnostischen Thomasakten, im übrigen wird einfach auf die Theophagielehren Dieterichs und Heitmüllers hingewiesen — von Reitzenstein nicht zu sprechen. So läßt sich alles beweisen. Für ein Speisemysterium im Isiskult, das den Genuß der Gottheit darstellt, wird kein einziger Beweis erbracht. Auch was Apuleius von den *suaves epulae et faceta convivia* oder gar von dem *religiosum ientaculun*[15]) berichtet (P. führt diese Stellen nicht an), kann keineswegs von einem solchen Mysterienmahl verstanden werden.

Mit dieser Kritik soll jedoch ein gewisses Verdienst des Werks nicht angetastet werden; auch der Versuch, einen Weg in dieses dunkle Gebiet zu bahnen, verdient unseren vollen Dank. Und das muß man anerkennen: unter der Voraussetzung dieser angenommenen Isistheologie würden zwei der dunkelsten Punkte in Philos theologischem System aufgehellt werden: die Frage nach dem doppelten Logos und die Frage nach der unmittelbaren Gottschau.

---

[15]) Metam. XI, 24 (Helm 286, Z. 8—10).

Was wir vorläufig ablehnen müssen, ist die versuchte Identifizierung der philonischen Mysteriengedanken mit den Theologumena des Isiskults. Und was für das „hermetische Mysterium" gilt, wird wohl auch von den philonischen Mysterienperikopen gelten: sie sind eben doch nur literarisch, angeregt von der religiösen Philosophie der Umwelt, in echt philonischer Art aufgeputzt mit mysterienhaften Worten. Und was so auf Philo gewirkt hat, das mag auch auf die sich immer mehr vergeistigende Theologie des Isiskults gewirkt haben. Daraus würde sich manche Ähnlichkeit erklären: die gemeinsame Wurzel wäre die poseidonisch redende, neupythagoräische oder platonisierende Philosophie des ersten nachchristlichen Jahrhunderts. Wir sind mit dieser Ansicht im Einklang mit einem so geistvollen Kenner der Zeit wie Karl Holl, der schon im Jahre 1912 geschrieben hat: Die Philosophie hat sich inmitten der wechselnden religiösen Strömungen nicht nur behauptet, sondern ihrerseits auch stark auf die vordringende Religion zurückgewirkt. Und durch sie wurden die Mysterienreligionen vergeistigt, vertieft ins Persönliche[16]). Das hat denn auch neuestens wieder Fr. Cumont betont, wenn er gerade über diese Isistheologie schrieb[17]): „Die Theologie der ägyptischen Mysterien folgte also vielmehr der allgemeinen Entwicklung der Ideen, als daß sie diese angeregt hätte".

Pastoralbrevens Äkthet von Gösta Thörnell (Svenskt Arkiv för Humanistiska Avhandlingar III). 8° (233 S.) Göteborg 1931 Eranos' Förlag. Schwed. Kronen 8.—.

Die Pastoralbriefe gehören, wie jüngst wieder in einer Thörnell nicht sehr wohlgesinnten Besprechung (Theol. Studien und Kritiken 1932, 122f.) behauptet wurde, zur „sog. deuteropaulinischen Gruppe" von Briefen, „ja zu deren jüngstem, zum Katholizismus führenden Typ". Daher denn wohl auch die große Vorliebe, alles Unterscheidende zu betonen, das die Past. von den andern Paulusbriefen trennt. Bei dieser Sachlage ist es um so erfreulicher, wenn gerade von Nichtkatholiken Studien erscheinen, die der Echtheit der Past. das Wort reden. Während W. Michaelis in mehreren Veröffentlichungen mehr die inhaltliche Seite geltend macht, widmet Thörnell seine Untersuchung der philologischen Seite des Problems.

Ihr Hauptwert liegt wohl nicht in der Auseinandersetzung mit Jülicher (S. 1—9); da wäre manches zu ergänzen. Ganz ausgezeichnet dagegen ist der folgende Abschnitt (S. 10—66), der in fünf Kapiteln gewisse Eigentümlichkeiten des Apostels in Stil und Wortwahl behandelt. Die Untersuchung wird jeweils so geführt, daß einer Reihe von Belegen aus den anerkannt echten Paulusbriefen ein oder mehrere Beispiele aus den Past. an die Seite gestellt werden. Die behandelten Stellen der Past. werden wir unten anführen; für die zahlreichen Parallelen dazu sei auf das Werk selbst verwiesen. Da der griechische Text *in extenso* gedruckt ist und Sperrdruck das Bezeichnende hervorhebt, ist die Ausschöpfung auch denen möglich, die des Schwedischen nicht mächtig sind. Th. gibt sich nicht mit der oft irreführenden Wortstatistik ab; die meisten seiner Gesichtspunkte betreffen überhaupt nicht

[16]) Vgl. Neue Jahrbücher f. d. klass. Altertum 29 (1912) 406—427.
[17]) Die orient. Religionen S. 83.

rein Äußerliches, sondern enthüllen die Denkweise und die damit verbundene Darstellungsweise dessen, der die „echten" und die „deuteropaulinischen" Briefe geschrieben hat — denn diese Denkart und diese Darstellungsweise sind im wesentlichen für beide Briefgruppen identisch. Also sind auch die Verfasser identisch.

Kap. I. „Zusammenstellung von positiven und negativen Ausdrücken" (S. 11—14). Paulus hat eine Neigung, seine Gedanken antithetisch auszudrücken, teils positiv, teils negativ; mit Vorliebe stellt er den negativen Ausdruck voran; daher die Struktur οὐκ (— οὐδέ) — ἀλλά. So auch in 1 Tim 5,21 f.; 5,25; 6,2—4 und 2 Tim 1,7—9. 12. 16. Damit ist verwandt οὐδείς — ἀλλὰ πᾶς in 1 Tim 4,4. 8; 2 Tim 4,16; 3,7; Tit 1,15; 3,1. Hierhin gehört folgende Struktur: zuerst ein positiv lautender Satz, dann ein negativer Ausdruck, dann ἀλλά mit einer positiven Wendung 1 Tim 2,9 f.; 2,11 f.; Tit 2,9 f.

Kap. II. „Anknüpfende Wiederholung und Häufung desselben Wortes" (S. 15—27). Den vielen Belegen aus den anerkannten Paulinen für die Wiederholung desselben Ausdruckes mit oder ohne Verschiebung der Bedeutung lassen sich an die Seite stellen 1 Tim 1, 3—17 (wo auch πιστεύειν in v. 16 zu sperren wäre), besonders vv. 7—9 mit νόμος — ἄνομος — νομίμως, 1 Tim 2,1 f.; 3,12 f.; 6,17 f.; 2 Tim 2,3 f.; 2 12 f.; Tit 1,15; 2,9 f.; 3,1 f. Tiefer greifen jedoch Beispiele, wo dasselbe Wort wiederholt wird, ohne daß dazu ein Anlaß gegeben erscheint, in teilweise verschobener Bedeutung, sei es aus bewußtem Streben nach einem Wortspiel, sei es rein auf Grund unwillkürlicher Anpassung an den vorausgehenden Ausdruck. Bisweilen wiederholt Paulus ein Wort auf Grund bloßer Assoziation und gibt ihm eine Bedeutung, die im Zusammenhang nicht ganz begründet ist (20 f.). Hierin stellt Th. Tim 1,16 f.; 2,9; 5,20; 6,12 f.; 6,16 f.; 2 Tim 1,16—18; 4,2 f.

Kap. III. „Alternierende Wiederholung und Wiederaufnahme von Gedanken und Formen" (S. 28—42). In diesem Abschnitt tritt das Eigenartige im Denken des Apostels vielleicht noch schärfer zu Tage als im vorausgehenden. Hier wie sonst ist zu beachten: es handelt sich nicht um Beispiele, wo dasselbe Wort in den anerkannten Paulinen und den Past. in gleicher Häufigkeit vorkommt, sondern lediglich um die gleiche Art, in der (verschiedenartige) Ausdrücke hier und dort verwendet sind. Es klingt äußerst unwahrscheinlich, daß ein Paulusschüler diese Verwendungsart dem Meister abgelauscht und dann selbständig auf andere Ausdrücke angewendet hat! — Aus den elf Gruppen verdienen die ersten sieben besondere Beachtung, da sie mehr das Psychologische, Stilempfinden und Denkweise, beleuchten. „Bezeichnend für den paulinischen Briefstil ist in gewisser Weise ein zickzackartiger oder alternierender Gedankengang und im allgemeinen die mehr oder minder bewußte Neigung, nach kürzerem oder längerem Zwischenraum ungefähr denselben Gedanken, dieselbe Satzform oder denselben Ausdruck wiederaufzunehmen, doch meistens nicht plötzlich und unvermittelt, sondern so, daß die Darstellung darauf zurückführt" (S. 28). 1) So gibt es Aussagen am Anfang eines kurzen Satzkomplexes, die am Ende pleonastisch wiederholt werden (wobei das Pleonastische wohl den Abschluß markiert): 1 Tim 2,11; 2 Tim 1,5. 2) In andern Fällen dient die Wiederholung in gewissem Sinn als neuer Ansatz, 2 Tim 1,16—28. 3) An andern Stellen alternieren die Gedanken vollständig, teilweise unter Verwendung derselben Ausdrücke: 1 Tim 1,12—16. 4) Dieser Neigung zu alternieren und zu wiederholen ist es zuzuschreiben, wenn ein Satz nicht an den unmittelbar vorausgehenden anknüpft, sondern an den zweitletzten: 1 Tim 3,3—8. 5) Andernorts bedeutet die Wiederholung eines Ausdrucks den Anfang eines neuen Stückes der Darlegung: 1 Tim 2,1. 8. 6) „Besonders beweisend für die Übereinstimmung zwischen den Briefgruppen ist ein Vergleich zwischen ein paar längeren Stücken, wo Gedanke und Ausdrucksweise der Anfangssätze in gewisser Art am Schlusse wiederkehren, und auch mitten drin ein Gedanke in gleicher Form, nach einem Zwischenraum, wiederholt wird" (S. 83). So läßt sich mit Röm 5,1—11 vergleichen 1 Tim 1,3—18 (3—6. 13 f. 16. 18 f.). 7) „Überhaupt pflegt Paulus oft in kürzerem oder längerem Zusammenhang teils im Fortgang der Darlegung einen Gedanken oder eine Satzform mit größerer oder

geringerer Verschiedenheit wiederaufzunehmen, teils am Ende zusammenzufassen, was er im Anfang gesagt hat" (S. 34): 1 Tim 5, 3—16; 2 Tim 2, 14 23 und 2,16—3,13; Tit 1,9—14. Des weiteren kommen noch zur Sprache: 1 Tim 1, 9—20; 2,3 mit 5,4; 1,5 mit 1,19 und 6,10. 20; 5,21 mit 6,13; 1 Tim 6,12 und 19; 2 Tim 1,6—11 mit 2,1—3. 8—10; speziell 1,8 mit 2,3 und 4, 5; Tit 2, 11—3, 4; 3, 8. 14.

An diesen Stellen handelt es sich um Gedankengefüge, die reiche Parallelen in den anerkannt echten Paulusbriefen haben; die Begriffe und Wörter aber sind zumeist beiderseits verschieden. Ein Nachahmer müßte sich also erst ganz in die Denkart des Apostels hineingelebt haben, um sie dann selbständig anzuwenden. Ist eine solche Annahme überhaupt vernünftig?

Kap. IV ist dem Streben nach Symmetrie und Klangfiguren gewidmet (S. 43—56); Kap. V handelt vom Wechsel und der Konsequenz in Fragen der Wortwahl. Mit Recht bemerkt aber Th., nicht auf die Verwendung gleicher oder ungleicher Wörter komme es in erster Linie an, sondern auf die Art und Weise, wie die Wörter zur Verwendung kommen, und da ergeben sich wiederum Parallelen zwischen den beiden Briefgruppen. Es entspricht ganz der Wortwahl des Apostels, daß er gewisse Wörter nur in einem oder wenigen Briefen anwendet, aber dann gleich mehrmals. Wenn also in den Pastoralen gewisse Wörter vorkommen, die nicht der diesen Briefen eigenen Materie zu verdanken sind, so entspricht dies durchaus der paulinischen Eigenart, wie sich aus den „echten" Paulusbriefen beweisen läßt.

Von S. 67 ab enthält Th.s Buch einen sprachlichen Kommentar zu den Past. auf Grund der übrigen Paulusbriefe. Da auch hier die Parallelen großenteils ausführlich gegeben werden und Wichtiges durch Sperrdruck hervorgehoben wird, läßt sich auch dieser Teil benützen ohne Kenntnis des Schwedischen. Angenehmer freilich wäre die Benützung, wenn wir das wertvolle Werk in deutscher Sprache besäßen, zumal der Verf. oft recht komplizierte Satzgebilde baut[1]).

Die vorstehende Skizzierung des Inhalts dürfte gezeigt haben, daß wir hier eine sehr beachtenswerte Studie vor uns haben, für die wir dem Verf. aufrichtigen Dank schulden. Er hat einen neuen Beweis dafür erbracht, daß die Past. dem hl. Paulus zuzuschreiben sind, dem Verfasser von Röm, Gal, Kor usw. Allerdings erhält dieser Beweis erst dann seine volle Schlußkraft, wenn sich die beiden Briefgruppen unter den oben angeführten Gesichtspunkten abheben von den zeitgenössischen Schriften irgendwie analogen Charakters. Vielleicht schenkt uns der Verf., der von Beruf Philologe ist, eine solche Studie. Und da neben den von ihm festgestellten Gleichheiten zwischen den beiden Briefgruppen des Völkerapostels gewisse Verschiedenheiten bestehen bleiben, so wäre auch eine Untersuchung sehr erwünscht über die Frage, wie weiten Spielraum der Stil eines Schriftstelles jener Zeit innerhalb eines Zeitraums von ca. 10 Jahren aufweist.

Es erübrigt, hervorzuheben, daß das Buch Thörnells auch für die Kenntnis des Stiles des Apostels im allgemeinen reichen Ertrag abwirft.

Innsbruck. Paul Gächter S. J.

L'Église et la rémission des péchés aux premiers siècles. Par P. Galtier S. J. 8° (XII u. 512 S.) Paris 1932, Beauchesne. Fr. 34.—.

Das Erscheinen der vorliegenden Schrift werden wohl jene Dogmatiker mit Freude begrüßen, die durch B. Poschmanns Werk über die abendländische Kirchenbuße am Ausgang des christlichen Altertums eine gewisse Beklemmung empfunden haben. Behauptete doch dieses Werk, das in der

[1]) Das hat mir auch mein Schüler Herr theol. Gösta Pontén bestätigt, dem ich für seine sprachliche Beihilfe zu Dank verpflichtet bin.

Fachpresse eine ausnehmend gute Besprechung gefunden hat und von vielen Seiten als bahnbrechend und abschließend bezeichnet wurde, nicht mehr und nicht weniger, als daß man im christlichen Altertum, mit einziger Ausnahme Augustins, der Überzeugung war, die Kirche spreche bei der Rekonziliation den Büßer nicht von der Sündenschuld, sondern direkt nur von dem ihm auferlegten Kirchenbann los (vgl. Galtier 12 ff.). Da es außerdem nach demselben Werke bis zum 7. Jahrhundert, in dem irische Mönche die Praxis der Privatbuße aufs Festland verpflanzten und dort zur allgemeinen Annahme brachten, keine andere Buße gab als die öffentliche, mit Exkommunikation und feierlicher Rekonziliation verbundene, würde daraus folgen, daß man in der abendländischen Kirche in den ersten sechs Jahrhunderten kein direkt sündentilgendes Bußsakrament kannte und die Anerkennung eines solchen sich erst im 7. Jahrhundert allmählich durchsetzte.

G. hat es sich nun zur Aufgabe gemacht, die Auffassung Poschmanns von der altkirchlichen Buße einer gründlichen Revision zu unterziehen und kommt auf Grund einer eingehenden, streng sachlichen und objektiven Quellenprüfung zu einem ganz andern, den Forderungen der Dogmatik mehr entsprechenden Resultat. Das Werk gliedert sich naturgemäß in zwei Teile. Der erste handelt von der Auffassung, die man im Altertum in der abendländischen Kirche von der Lossprechung des Priesters hatte, und zeigt, daß man in ihr keineswegs eine bloße Lösung vom Banne erblickte, sondern ihr auch die Kraft zuschrieb, die Seele innerlich durch die Tilgung der Sündenschuld zu reinigen. Der zweite und umfangreichere geht den zahlreichen bisher zu wenig beachteten Spuren nach, die darauf hindeuten, daß es schon längst vor der Beeinflussung des Bußwesens durch die irischen Mönche im Abendlande eine Privatbuße gab, und sucht darzutun, in welch vielgestaltiger Form diese geübt wurde und im Laufe der Zeit immer weitere Verbreitung fand.

Bezüglich des ersten Punktes muß ich gestehen, daß mich die von P. und in noch schroffererer Form von akatholischen Forschern vorgebrachten Gründe niemals zu überzeugen vermochten, daß in der alten Kirche allgemein die Überzeugung herrschte, der Priester spreche nicht von der Sünde selbst, sondern nur von der Kirchenstrafe oder von der Verpflichtung zu weiterer Buße los. Gewiß legen einzelne Aussprüche, für sich genommen, diese Auffassung nahe. Aber man darf sie eben nicht gesondert betrachten und in den Fehler verfallen, aus ihnen eine Theorie zu konstruieren, die mit andern klaren Äußerungen und Tatsachen im Widerspruch steht. Schon Tertullians Schrift De pudicitia läßt keinen Zweifel bestehen, daß die Kontroverse zwischen den Montanisten und Katholiken sich gerade darum drehte, ob die kirchliche Hierarchie das Recht habe, auch von den Kapitalsünden loszusprechen. Die Katholiken nahmen dieses Recht für sich in Anspruch; Tertullian behauptet, Gott habe dieses Recht sich selbst vorbehalten. Auch Cyprian kennt eine Nachlassung der Sünden durch den Priester; sowohl seine wie Firmilians Äußerungen, die P. für seine Meinung in Anspruch nimmt, lassen sich ungezwungen anders erklären. Ambrosius vergleicht die Wirkung der Buße mit der Wirkung der Taufe und zieht daraus den Schluß, daß in beiden Sakramenten der Mensch durch die geheimnisvolle Wirkung Gottes die Sünden nachlasse. Nach Hieronymus erfleht der Priester bei der Handauflegung die Rückkehr des Hl. Geistes und stellt den Sünder als gesundes Glied der Kirche zurück. Die *supplicatio sacerdotalis*, durch welche nach Leo I der *reatus peccatorum* getilgt wird, soll nach P. nur eine die Bußleistung des Sünders unterstützende Fürbitte des Priesters sein und auf

der gleichen Linie stehen wie die Gebete der einfachen Gläubigen. G. weist nach, daß nach Leo die *supplicatio sacerdotalis* zur Sündennachlassung so unbedingt notwendig ist, daß ohne sie der *reatus culpae* nicht gelöst wird und der Sünder verloren geht. Ebenso hat P. eine Stelle Gregors d. Gr. mißverstanden, in welcher dieser die geistige Auferweckung des Sünders der Gnade Gottes zuschreibt, den Jüngern Christi und ihren Nachfolgern aber die Aufgabe zuweist, *ut ei poenam debeant removere, quam meruit* (In evang. hom. 26). P. meint, diese Strafe sei die von den Kirchenvorstehern verhängte Ausschließung; G. aber zeigt, daß Gregor vielmehr an die von Gott dem Sünder angedrohte ewige Strafe denkt.

Dem ersten Teil ist ein aus zwei Kapiteln bestehender Anhang beigefügt. Im ersten wird gezeigt, daß das peremptorische Dekret in De pudicitia c. 1 nicht von Kallistus stammt, sondern von einem afrikanischen Bischof, wahrscheinlich von Agrippinus von Karthago. Über den Anteil, der Kallistus an der Ausgestaltung der Bußdisziplin zukommt, berichtet uns nur Hippolyt. Das zweite Kapitel handelt von den „unheilbaren Sünden", von denen Origenes (De orat. 28) spricht. Dort werden einige Bischöfe getadelt, die aus Unkenntnis glauben, sie könnten durch ihr Gebet auch die Sünde des Götzendienstes und des Ehebruches, d. h. die Sünde zum Tode nachlassen. Die Erklärung, die G. von dieser schwierigen Stelle gibt, stimmt im Wesentlichen mit jener überein, die ich bereits vor 25 Jahren (s. ZkTh 31 [1907] 203—228) vertreten habe. Die unheilbaren Sünden sind keineswegs der Absolutionsgewalt der Kirche schlechthin entzogen. Sie dürfen nur nicht, wie die weniger schweren Sünden, einfachhin durch Gebet ohne Ausschluß aus der Kirche und Auferlegung einer schweren Buße nachgelassen werden; sie sind vielmehr zu behalten. Origenes spielt hier auf die Behandlung der Sünden im A. T. an. Nach diesem konnten einige Sünden durch Darbringung von Opfern getilgt werden, andere aber, die schwersten, wurden mit dem Tode bestraft. Im N. T. kann der Bischof nicht mehr die Todesstrafe verhängen, sondern muß die weniger schwere Strafe der Ausschließung und Überantwortung an den Satan aussprechen. Die weniger schweren Vergehen aber fordern eine solche Ausschließung und öffentliche Buße nicht, sondern können durch das Gebet des Bischofs Vergebung finden. So erklärt, bietet die Stelle keine Schwierigkeit mehr, sondern ist sogar ein klares Zeugnis für die Existenz einer Privatbuße im 3. Jahrhundert.

Der zweite Teil handelt von der Privatbuße im christlichen Altertum. Hier wird zum ersten Mal der ausführliche Nachweis versucht, daß es in der alten Kirche, angefangen von der Zeit der Apostel bis zum 7. Jahrhundert immer eine Privatbuße gab und daß sie von den Kirchenvorstehern nicht bloß praktisch angewendet, sondern auch theoretisch begründet und in ihrem Umfang immer weiter ausgedehnt wurde. Zuerst galt es, den Begriff der Privatbuße genau zu bestimmen. G. bleibt bei seiner bereits früher gegebenen Definition, die sich durch ihre Einfachheit und Klarheit auszeichnet: Privatbuße ist jede Art von Buße, bei welcher eine Sündennachlassung ohne vorherige Einreihung des Sünders in den Stand der Büßer stattfindet. Zu ihr wird nicht gefordert, daß sie ganz geheim geschehe; so kann die Lossprechung öffentlich gegeben werden; ebenso können die Sünder eine Zeitlang vom Empfang der Eucharistie ausgeschlossen werden oder es kann die ihnen auferlegte Buße derartig sein, daß auch andere von ihr Kenntnis erhalten. Ihr charakteristisches Merkmal ist nur die Abwesenheit der feierlich verhängten Exkommunikation und der Einverleibung in die Kategorie der eigentlichen Büßer. Sie ist nicht eine ganz besondere Art neben der öffentlichen Buße und hat auch keine eigenen liturgischen Formen. Daß P. eine solche nicht anerkennen kann, ist klar, da nach ihm die priesterliche Absolution nur vom Kirchenbann lossprícht. Unhaltbar ist auch die Ansicht

nicht weniger Dogmatiker, daß die Büßer schon vor der Verrichtung der öffentlichen Buße die Absolution erhielten und daß die Rekonziliation am Schluß nur die kanonische Lossprechung von der Exkommunikation war.

Dies vorausgesetzt, glaubt G. eine Privatbuße in allen Jahrhunderten des christlichen Altertums nachweisen zu können. Wir können hier nicht alle Belegstellen, die er für seine These bringt, aufzählen, sondern müssen uns auf die Hauptpunkte seiner Beweisführung beschränken. Er ist der Überzeugung, daß die Privatbuße früher war als die öffentliche, da diese erst mit Beginn des 3. Jahrh.s in Tertullians De paenitentia zum ersten Mal aufscheint. Man muß unterscheiden zwischen Sünden, die normalerweise immer nur durch Privatbuße Vergebung fanden, und solchen, die an und für sich die öffentliche Buße forderten.

Zur ersten Klasse gehört zweifelsohne das Vergehen der Häresie, wenn keine Apostasie vom wahren Glauben vorangegangen war. Origenes kennt Sünden, die durch das bloße Gebet der Bischöfe nachgelassen werden können. Sowohl die Montanisten als die Novatianer unterscheiden zwischen unvergebbaren schweren Sünden und weniger schweren, die öfter begangen werden und ohne öffentliche Buße auch öfters vom Priester vergeben werden. Der *terminus technicus* für diese letzte Art der Buße ist nach Tertullian (De pud. 7) *castigatio*, der er die *damnatio* für die unvergebbaren Sünden gegenüberstellt: *Nemini dubium est, alia castigationem mereri, alia damnationem.* Der Ausdruck *castigatio* ist der römischen Rechtssprache entnommen und bezeichnet eine leichtere Strafe. Sie wird bei jenen Sünden angewendet, die *statim cum gaudio emendationis transiguntur*. Nach Cyprian werden jene Jungfrauen, die mit jungen Männern zusammengelebt haben und behaupten, mit ihnen nicht gesündigt zu haben, sofort zur Kommunion zugelassen. Dasselbe geschah mit den *libellatici* auf dem Konzil von 251. Auch das Konzil von Elvira gewährt mehreren Arten von Sündern Wiederaufnahme ohne vorherige öffentliche Buße.

Bei Augustin besteht ein scharfer Kontrast zwischen der Theorie, nach der alle Verfehlungen gegen den Dekalog mit öffentlicher Buße zu sühnen wären, und der Praxis, die Rücksicht nimmt auf die subjektive Disposition der Sünder. Nach De div. quaest. 83 sind nur die *peccata malitiae*, nicht aber die *peccata infirmitatis et imperitiae* mit öffentlicher Buße zu sühnen; bei den letzteren kann man, wenn sie gebeichtet werden, von der Auferlegung einer öffentlichen Buße absehen. Für diese Unterscheidung beruft er sich, wie früher Origenes, auf die verschiedenartige Behandlung der Bosheits- und Unwissenheitssünden im A. T. Da solche Sünden, die aus Schwachheit und Unwissenheit begangen werden, nach Augustin sehr häufig sind, kann man nicht daran zweifeln, daß er selbst in der Praxis nach dieser Regel vorging. Eine andere, schon in der Kontroverse Poschmann—Adam viel besprochene Stelle findet sich De fide et op. 26, wo drei Arten von Sünden unterschieden werden: solche, die öffentlich abgebüßt werden müssen, solche, die durch *correptionum medicamenta* zu heilen sind und endlich die alltäglichen leichten Fehler, zu deren Tilgung schon die Bitte im Vaterunser ausreicht. Diese *correptio* bei Augustin fällt wohl sachlich mit der *castigatio* bei Tertullian zusammen. Sie ist nicht eine bloße brüderliche Zurechtweisung, sondern eine vom Priester auferlegte leichtere Strafe in Verbindung mit sakramentaler Lossprechung. G. bekräftigt die Richtigkeit mit ein paar Entscheidungen Leos I.

Durch die Privatbuße wurden aber nicht bloß geringere Vergehen nachgelassen, sondern auch schwere, die von rechtswegen eine öffentliche Buße forderten. Von jeher galt den Bischöfen bei der Behandlung der Büßer als oberste Regel und Leitstern nicht die rücksichtslose Anwendung der kirchlichen Bußvorschriften, sondern das Heil der Seelen. Die Seelen sind für Gott zu gewinnen, aber nicht durch erbarmungslosen Rigorismus zur Verzweiflung zu bringen. Aus diesem Grunde sah man oft von der strengen Durchführung der Vorschriften ab. G. bestätigt dies durch einige Beispiele aus Rom und Karthago. Nach

Augustin (Enchir. 65) muß die öffentliche Buße nur dort unnachsichtlich auferlegt werden, wo das Vergehen öffentlich bekannt ist und Ärgernis erregt hat, das gut gemacht werden muß: *ut fiat satis etiam Ecclesiae.* Hier ist die Sorge für das Gemeinwohl maßgebend. Derselbe Grundsatz wird auch in dem von vielen dem hl. Augustin zugeschriebenen Sermo 351 ausgesprochen. Aus Sermo 82 kann man schließen, daß er gar manche, die Kapitalsünden, z. B. einen Mord, begangen hatten, nur im geheimen zurechtwies, weil sie im Falle einer öffentlichen Bloßstellung in Gefahr gekommen wären, gerichtlich belangt zu werden: *Ubi contigit malum, ibi moriatur malum.* Außerdem zieht G. auch die Absolution, die man den Sterbenden oder in Todesgefahr Befindlichen gab, unter den Begriff der Privatbuße.

Die auf Augustin und Leo I folgende Periode ist dadurch gekennzeichnet, daß in ihr die öffentliche Buße zwar noch immer als die eigentliche Buße gilt, aber immer seltener wird. Es wird zur Gewohnheit, daß die Gläubigen die sakramentale Buße bis ans Lebensende verschieben. Jungen Leuten wurde sie sogar im Krankheitsfalle verweigert, weil man befürchtete, sie vermöchten im Falle der Wiedergenesung die mit der öffentlichen Buße verbundenen Verpflichtungen nicht zu erfüllen. Nur bei öffentlichen Ärgernissen wurde sie verhängt und bekam so den Charakter einer richterlichen Verurteilung und eines Strafvollzuges, zumal da sie manchmal sogar mit Kerkerhaft verbunden wurde. Doch kann G. auch aus dieser Zeit einige Fälle von Privatbuße nachweisen. Einer Verallgemeinerung derselben hat erst Gregor d. Gr. die Bahn geöffnet, indem er den allgemeinen Grundsatz aufstellte: Jeder Sünder, der bereits vor seinem Bekenntnisse wahre Buße getan und sich innerlich bekehrt hat, ist sofort loszusprechen; nur wenn die wahre Bußgesinnung fehlt, ist er zu „binden", d. h. mit Ausschluß aus der Kirche zu bestrafen. Dieselben Grundsätze verbreitete in Gallien Julianus Pomerius: Wer freiwillig seine Sünden dem Priester beichtet und von ihm Heilung erfleht, ist sofort *(quantocius)* der Heilung zuzuführen; wer nicht freiwillig beichtet und selbst auf die Ermahnung des Priesters hin unbußfertig bleibt, ist zu exkommunizieren. In Gallien konnte man der öffentlichen Buße auch entgehen, durch die sogenannte *conversio;* der Eintritt in diesen Stand vollzog sich aber nicht, wie P. meint, ohne kirchliche Lossprechung. Verheiratete, die in Todesgefahr beichteten, brauchten nicht immer das Gelübde der Enthaltsamkeit abzulegen, sondern konnten im Falle der Wiedergenesung das eheliche Leben fortsetzen. Kleriker, die wegen Verfehlungen abgesetzt wurden, konnten nicht ohne private Buße und Absolution zur Laienkommunion zugelassen werden. In Spanien riß sogar in einigen Diözesen der Brauch ein, daß die Gläubigen *quotiescumque peccare libuerit, totiens a presbytero reconciliari expostulent;* dagegen nahm das Konzil von Toledo 589 Stellung. P. irrt, wenn er meint, dieser Brauch sei von eingewanderten Briten eingeführt worden. Er ist aber ein Zeichen, wie weit die Idee der wiederholbaren Privatbuße sich bereits im Volke eingebürgert hatte. Daraus folgt aber, daß nicht erst die irischen Mönche die Privatbuße als etwas ganz Neues in Gallien und den übrigen Ländern eingeführt haben, sondern daß sie dieselbe bereits als etwas Bestehendes vorfanden und durch ihren Seeleneifer nur den stark gesunkenen Bußeifer zu wecken und zu kräftiger Betätigung anzuspornen brauchten. Nur so läßt sich erklären, wie ihre Wirksamkeit nirgends auf einen ernsten Widerstand stieß und Klerus und Volk gegen ihre Bußpraxis keinen Einspruch erhoben. Nach der Theorie P.s aber wäre ein solches Verhalten unerklärlich.

Das ist im Wesentlichen der Inhalt der schönen Studie G.s. Es ist kaum anzunehmen, daß sie ungeteilten Beifall finden wird. Die Ideen, die in ihr vorgetragen werden, sind den Vorstellungen weiter Kreise von Forschern noch zu neu und fremdartig, als daß sie sich sofort mit ihnen befreunden könnten. Bei der wohl einsetzenden Kritik mag es sich vielleicht auch herausstellen, daß die eine oder andere Hypothese des Verf.s zu wenig begründet ist; aber die Hauptlinien des Werkes werden m. E. der historischen Wahrheit mehr gerecht als jene Theorie, die schroff jede Privatbuße

bis zum Beginn des 7. Jahrh.s in Abrede stellt. Wir danken dem Verf. für seine mit großer Sachkenntnis verfaßte Schrift und wünschen, daß sie dazu beitragen möge, über die Geschichte der altkirchlichen Buße neues Licht zu verbreiten.

Innsbruck. Johann Stufler S. J.

Evangelisches Denken und Katholizismus seit Schleiermacher. Von Kurt Frör (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus V, 2). 8° (260 S.) München 1932, Kaiser. In Subskr. M 4.50.

Die dialektische Theologie will besonders an Luther und Calvin anknüpfen; fast noch stärker als jene fühlt sie das Bedürfnis nach Auseinandersetzung mit dem Katholizismus. Die vorliegende Schrift ist so recht eine Kontroversschrift, wenn auch nur das erste und letzte Kapitel von der systematischen Kontroverse handeln, während die mittleren Kapitel mehr geschichtlich orientiert sind und die Grundsätze der Kontroverse seit Schleiermacher geschichtlich-systematisch zu erarbeiten suchen. Soweit das Buch geschichtlich-systematisch ist, mag es ganz vorzüglich sein. Soweit es Kontroverse ist, zeigt es in betrübender Weise, daß es schier unmöglich scheint, über die Grundlagen jeder Kontroverse sich zu verständigen. Der Titel legt die Vermutung nahe, als würde eine durchwegs rationelle Kontroverse geführt. „Protestantisches Denken"! Allein, das Denken ist „protestantisch" gemeint, d. h., wie aus dem 1. Kapitel hervorgeht, Frör macht das, was man sein religiöses Erlebnis nennen könnte, zur Grundlage der Kontroverse. Systematisch darzulegen, daß das katholische Christentum sich im scharfen Gegensatz befindet zu dem, was der Dialektiker als das eigentlich Christliche anspricht, heißt denn doch Eulen nach Athen tragen.

Wer sich in der Auseinandersetzung mit der katholischen Kirche an Luther und Calvin anschließen will, den bitten wir, einmal den größten Kontroversisten der katholischen Kirche des 16. Jahrh. zu lesen, Bellarmin. Er wird finden, daß Bellarmin formell anders vorgeht, nämlich von einer Grundlage aus, die der Gegner anerkennt, von der Hl. Schrift als objektiver Glaubensquelle, von der Schrift, wie sie im anerkannten Wortlaut vorlag; die Reduktion des Christentums auf das hinter der Hl. Schrift liegende echt christliche Erlebnis war noch nicht vollzogen und die Dogmen der Urkirche galten alle als verpflichtende Dogmen, wenn man auch sagte, daß die Urkirche im Laufe der Jahrhunderte ihre *naevi* abbekommen hatte. M. E. fordert der wissenschaftliche Ernst und die Liebe ein zweifaches von jeder Auseinandersetzung, auch der dialektischen: 1) Jede Auseinandersetzung, soll sie der Sache dienen, muß von einem Standpunkt ausgehen, den auch der teilt, mit dem man sich auseinandersetzt (indem man entweder immanente Kritik übt, d. h., sich auf den Standpunkt des Gegners stellt und ihn durch eine Art Analyse als unhaltbar erweist) oder die prinzipielle Auseinandersetzung pflegt (d. h. auf die letzte noch gemeinsame Voraussetzung zurückgreift und von dort aus operiert). Dem katholischen Theologen scheint das eine selbstverständliche Forderung zu sein; darum beginnt u. E. die Auseinandersetzung mit jeder Theologie, die sich zum theoretischen Agnostizismus bekennt, mit dem kritischen Aufweis der Erkennbarkeit Gottes, konkret also mit den synthetischen Urteilen *a priori* und der *analogia entis*.

Das gilt auch für die Auseinandersetzung mit der dialektischen Theologie. Wie R. Jelke in seiner Religionsphilosophie ausführt, ist es überflüssig, nach einem eigenen religiösen Apriori zu fragen, wenn das Denken (der theoretischen Vernunft) zu Gottes Dasein führt. In diesem Falle wäre es dann auch keine „dämonische Selbstvergötterung", sondern einfach die Wahrheit, daß der Mensch aus eigener Kraft und ohne Offenbarung sein natürliches Verhältnis zu Gott finden kann. — 2) F. ist der Ansicht, daß im Katholizismus dämonische Kräfte wirksam sind (seit Luther scheint der Teufel endgültig versachlicht zu sein!); F. nennt es auch Pelagianismus. Nun, der Pelagianismus ist eine ganz bestimmte historische Erscheinung gewesen, den die Kirche schon 1000 Jahre vor Luther als Häresie angesehen hat. Welchen Sinn verbindet F. mit dem Wort „Pelagianismus"? Nun, das alles mag noch hingehen, aber es ist doch offenbar notwendig, den „Pelagianismus" der Kirche richtig darzustellen. Die Darstellung, die F. am Schlusse (im Anschluß an M. Schulze) vom Pelagianismus der Kirche gibt, gegen den sich die Auseinandersetzung mit der katholischen Kirche seines Erachtens richten muß, ist schlechthin falsch. Diesen „Pelagianismus" verurteilt auch jeder katholische Theologe. Jede Auseinandersetzung muß dem Gegner gerecht werden. Nun zeigt gerade die historische Darlegung Frörs, daß die protestantische Auseinandersetzung seit Schleiermacher die erste Forderung kaum beachtet hat. Ist es denn wirklich hoffnungslos, sich über die Grundlagen der Auseinandersetzung zu verständigen?

Innsbruck. Fl. Schlagenhaufen S. J.

Neuerscheinungen

Philosophie

Die Methode der Metaphysik. Von Joh. Hessen. gr. 8° (77 S.) Berlin und Bonn 1932, Dümmler. M 2.90. — Nach H. liegt der Hauptmangel der Metaphysik der Gegenwart in dem Fehlen einer festbestimmten und einheitlichen Methode. Dem soll die gegenwärtige Schrift abhelfen. In dem kritischen Teil werden die deduktive, die induktive und die intuitive Metaphysik als unzulänglich erklärt. Der aufbauende Teil bestimmt zunächst die Metaphysik als „die Lehre vom Wesen, Zusammenhang und Prinzip der Dinge" (42). Die höchsten Fragen des menschlichen Geistes, die Fragen nach Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, gehören nach H. nicht zum Problemkreis der Metaphysik, sondern in die Weltanschauungslehre, die sich beide sowohl nach den Erkenntnismitteln als auch nach dem Erkenntnisgegenstand unterscheiden. Das weltanschauliche Denken ist kein rein rationales Denken wie das metaphysische und es hat es daher auch nicht wie die Metaphysik mit dem Sein, sondern vielmehr mit dem Sinn (Wert!) der Welt zu tun. Die Metaphysik befaßt sich mit den „übersinnlichen" Gegenständen — zum Unterschied von den „sinnlichen" und „unsinnlichen" —, die durch drei Wesensmomente charakterisiert sind: 1) sie besitzen Dasein; 2) sie können von uns nur indirekt erkannt werden; 3) es kommt ihnen weder Zeitlichkeit (und Räumlichkeit) noch Kausalität im formellen Sinn zu, wohl aber liegt in ihnen der Grund für die raumzeitliche und kausale Struktur der Erscheinungswelt. Durch ihren Gegenstandstyp ist die Metaphysik nicht nur gegen die anderen Wissenschaften abgegrenzt, sondern verlangt auch als die ihr eigene Methode die Reduktion: die folgernde bzw. schließende Zurückführung der Erscheinungen auf ihren Grund. Das logische Fundament dieser Reduktion bildet der Satz vom zureichenden Grund, dem allerdings nur der Charakter eines Postulates der theoretischen Vernunft zukommt. — In jeder wahren Metaphysik kommt der Deduktion, der Induktion und auch der Intuition eine eigene Bedeutung zu. Es ist daher unberechtigt, die aristotelisch-scholastische Metaphysik als deduktive Metaphysik zu bezeichnen, es sei denn, daß man die Anerkennung von absolut geltenden Seinsprinzipien „Deduktion" heißen will. Auch werden diese metaphysischen Prinzipien durchaus nicht kritiklos hingestellt, wie H. vorwirft. In der Synthese des Aposteriori (Tatsachenerkenntnis) und Apriori (Prinzipien) hat sich die aristotelisch-scholasti-

sche Metaphysik schon längst ihre Methode gebildet, die man auch, wenn man will, als „Reduktion" bezeichnen kann. Nur sichert die Scholastik — im Gegensatz zu H. — die Grundlage dieser Reduktion, das Prinzip vom zureichenden Grund, und führt auch diese Methode konsequent durch, indem sie nicht nur nach dem Formalgrund (Wesen), sondern auch nach dem Wirk- und Zweckgrund der Gesamtheit der Dinge fragt. Darum läßt sich auch eine Trennung von Metaphysik und Weltanschauungslehre nicht aufrechterhalten. Den Hauptmangel der Metaphysik der Gegenwart beheben wir nur durch eine „Zurückführung" derselben zu den Prinzipien der Scholastik.

Das Substanzproblem in der Philosophie der Neuzeit. Von Joh. Hessen. gr. 8° (287 S.) Berlin und Bonn 1932, Dümmler. M 9.80, geb. M 11.50. — H. bietet uns eine umfassende, klare und im allgemeinen leicht verständliche Darstellung der geschichtlichen Entwicklung des philosophischen Substanzproblems in der Neuzeit. Trotz der Fülle des zu bearbeitenden Materials ist es dem Verf. gelungen, die Grundlinien dieser Entwicklung deutlich sichtbar zu machen. Die mißglückte Synthese Kants zwischen dem Substanzbegriff des Rationalismus und des englischen Empirismus bedingt die Wiederholung desselben Prozesses: Die Erneuerung des „dogmatisch-metaphysischen" Substanzbegriffes im deutschen Idealismus, seine Auflösung im Positivismus, den Versuch einer Synthese im Neukantianismus. In der neuesten Zeit reiht sich daran der sogenannte Aktualismus, der bereits in Hume einen ausgesprochenen Vorläufer hat, und als Gegenstück eine Rehabilitierung des Substanzbegriffes in den neuesten philosophischen Richtungen der Gegenwart. — Eine genaue Scheidung zwischen Substanz, Natur und Suppositum wäre auch für die geschichtliche Untersuchung von großer Wichtigkeit. Daraus würde auch ersichtlich, daß die Unterscheidung eines „statischen" und eines „dynamischen" Substanzbegriffes der Scholastik durchaus nicht fremd ist. Die Herausarbeitung des Zusammenhanges mit dem Universalienproblem dürfte auch hier zu manchen wertvollen Einsichten führen. — Wenn es S. 38 heißt, „daß ein Akzidenz ohne Substanz ebenso sehr ein Nonsens ist wie eine Wirkung ohne Ursache", so stimmt die Parallele nicht. Ein begrifflicher Widerspruch läßt sich hier nur nachweisen, wenn man die aktuelle Inhärenz bereits in den Begriff des Akzidens hineinnimmt. Dies ist jedoch unberechtigt, da es sich schon durch die Bedürftigkeit der Inhärenz von der Substanz wesentlich unterscheidet.

Religionsphilosophie. Von Bernh. Rosenmöller. gr. 8°. (VIII u. 168 S.) Münster i. W. 1932, Aschendorff. M 7.70, geb. M 8.90. — Der Verf. stellt sich „bewußt in die von Platon beeinflußte philosophische Überlieferung, die seit dem Anfange christlicher Spekulation im Abendlande unbestritten herrschte, bis sie in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts ohne durchschlagende Gründe angegriffen und erschüttert wurde" (IV). Der erste Teil soll das Material bieten, aus dem die Anerkennung der Existenz des Unbedingten im personal-geistigen Leben des Menschen (dem metaphysischen Denken, dem künstlerischen Schaffen und ästhetischen Genießen sowie in der ethischen Aktualität) ersichtlich wird. All diese Akte enthalten wenigstens *implicite* eine Kenntnis und Stellungnahme gegenüber Gott. Der zweite Teil ist der systematischen Ausdeutung dieses Materials gewidmet, die im

Nachweis der These gipfelt, „daß es ein transzendenter Faktor ist, der es uns möglich macht, irgendeine Vorstellung von einer existenten unbedingten Person als Seinsgrund, Urwert und Norm zu bilden und die Existenz dieser Person anzuerkennen" (79). Die Art der Einwirkung dieses transzendenten Faktors wird im Sinne einer gemäßigten Illuminationstheorie erklärt. Die Entfaltung der Gottesvorstellung vollzieht sich in den Gottesbeweisen, unter denen der Verf. dem ontologischen Gottesbeweis eine besondere Bedeutung zuerkennt, während er die Methode der Beweisführung, in welcher der *ratio*-Satz und das Kausalprinzip als solche eine Rolle spielen, für eine unglückliche Erfindung des neuzeitlichen axiomatischen Denkens hält. — Die Hauptposition des Verf.s steht und fällt mit der These, daß wir als endliche Wesen die Idee Gottes als des Unbedingten nicht selber bilden können, sondern dazu notwendig der unmittelbaren Einwirkung Gottes bedürfen. Nicht das Daß, sondern nur das Wie dieser Einwirkung könne fraglich sein. Freilich ist auch das Daß nicht unmittelbar im Bewußtsein gegeben, sondern nur das Ergebnis einer evidenten Schlußfolgerung. „Die Anschauung, daß Gott unmittelbar auf unsere Erkenntnis in der Bildung der Gottvorstellung einwirkt, ist eine einfache Folge des Widerspruchsatzes. Nur der Unbedingte erkennt Unbedingtes. Meint Bedingtes wahrhaft das Unbedingte, so doch nicht aus eigener Kraft, sondern nur durch eine Mitwirkung des Unbedingten; nur dadurch, daß der Unbedingte sich unmittelbar dem Bedingten erschließt. Eine Vermittlung ist darum ausgeschlossen, weil ein vermittelndes Bedingtes nicht Träger einer Mitteilung von Unbedingtheit als solcher sein kann. Das alles ist für ein Denken, das sich dem Satz des Widerspruchs unterwirft, evident" (115). Ich kann mich von der Richtigkeit dieser These und der Stichhaltigkeit ihrer Begründung nicht überzeugen. Muß ich daher diese Wiederaufnahme des Gottesbeweises von Descartes ablehnen, so will ich um so lieber bekennen, daß man aus dem Buche trotzdem reiche Anregungen schöpfen kann.

Das Metareligiöse. Eine kritische Religionsphilosophie von Oskar Bauhofer. 8° (IV u. 271 S.) Leipzig 1930, Hinrichs. M 11.—. Alle religionsphilosophische Fragestellung muß letzten Endes auf die Frage zurückkommen: „Wie kann im Diesseits des Menschlichen, das allein ‚unsere Welt' ist, ein Göttliches d. h. Unwelthaftes gewiesen sein und erweisbar werden?" (1). Im 1. Teil arbeitet der Verf. das Wesen der Welthaftigkeit heraus, das sich besonders in der Geschichtlichkeit und Zeitlichkeit des menschlichen Daseins offenbart im Gegensatz zur Absolutheit und Ewigkeit Gottes als des „Jenseitigen", „Unwelthaften". Hier ist der Relativität von Wert und Wahrheit wohl zu viel zugestanden. Den Kernpunkt der Untersuchung bildet die Phänomenologie des religiösen Bewußtseins. Darnach ist alle Religion wesentlich dualistisch, indem sie neben den Menschen das göttliche Du setzt, sei dieses nun ein Fetisch oder „unser Vater im Himmel" (189). Durch seinen intentionalen Charakter unterscheidet sich das religiöse Bewußtsein wesentlich von allen rein zuständlichen religiösen Gefühlen — dem „Religioiden" —; diese sind ein *concomitans* der intentionalen Akte. Dem religiösen Akt ist ferner der „responsorische" Charakter eigentümlich, d. h. das intendierte Objekt wird als ein Antwortendes, Verstehendes, Handelndes auf-

gerufen und verstanden. Ohne dieses „Erwartungsbewußtsein" kommt der Vollzug eines religiösen Aktes nicht zustande (208 f.). Derselbe differenziert sich zunächst dadurch, daß das Göttliche entweder als unmittelbar gegeben oder nur als mittelbar zugänglich gefaßt wird. Im letzteren Fall kommt dem religiösen Symbol die Aufgabe des Hinweises auf das Göttliche zu. In den höchsten Sublimierungen des religiösen Denkens steigert sich jedoch dieses Wissen um die Jenseitigkeit Gottes zu dem Bewußtsein, daß die Gottheit auch nicht mehr „gewiesen" werden kann. Unser religiöses Denken muß sich zwar noch in symbolischen Formen vollziehen, aber diese werden zugleich wiederum aufgehoben. „In dem heiligen Nicht-Wissen ist alles Wissen um Gott beschlossen" (223). Wir landen so notwendig an einer Grenze alles Menschlich-Welthaften, an einer von ihm aus unbeantwortbaren Frage. Versuche, sie dennoch vom Menschen aus zu beantworten, müssen notwendig scheitern: wir kommen vom gedachten Unendlichen nicht zum jenseitigen, wirklichen Unendlichen und auch der „erlebte" Gott, zu dem uns der mystische Weg führen will, ist als solcher etwas Menschlich-Welthaftes, nicht die „überwirkliche Wirklichkeit Gottes". Demgegenüber enthält das „metareligiöse Bewußtsein" die Anerkennung dieser letzten offenen Frage. Der vom Verf. geprägte Terminus „metareligiös" bezeichnet eine phänomenologische Kategorie des religiösen Bewußtseins. Es handelt sich dabei „um die Herausstellung einer Klasse von religiösen Aktphänomenen, die — in logisch-formaler Sprechweise — in das Postulat einer gänzlich jenseitsmenschlichen, vom Menschen nur abzuwartenden und entgegenzunehmenden Selbstkundgebung Gottes ausmünden. Über die Realität und über die Auswirkung oder Erscheinung dieser göttlichen Selbstkundgebung wird durch den Begriff des Metareligiösen nichts ausgesagt" (244). So bekundet sich gerade die höchste Form des religiösen Bewußtseins nicht als ein Erfassen des Göttlichen, sondern als ein Wissen um die absolute Jenseitigkeit desselben. In dieser Einsamkeit, Rat- und Hilflosigkeit erkennt sich der Mensch samt der Welt als eine von ihm aus unbeantwortbare Frage; er weiß auch nicht, ob ihm von oben her Antwort wird oder werden kann: er kann sich nur bereit halten auf das erlösende Wort der Offenbarung. Dieses ist uns tatsächlich in Christus gegeben worden. — Der hier skizzierte Grundgedanke ist im Buche konsequent durchgeführt. Wer mit der analogen Gotteserkenntnis nicht vertraut ist, wird wohl denselben Weg wie der Verf. gehen müssen. Die Philosophie des hl. Thomas, auf die S. 113 hingewiesen wird, gibt allein eine zufriedenstellende Antwort auf die Zentralfrage der Religionsphilosophie. Der Verf. spricht von der „geistigen Heimatlosigkeit" des „protestantischen Menschen" (260) und glaubt, daß sich das „heimkehrende" Denken in der Richtung auf das altkirchliche Dogma hin bewegen wird und bewegen muß, hin zu den „unveräußerlichen — gültigen und entgültigen — Erfassungen der offenbarten Gottheit" —, das in der katholischen Kirche fortlebt (263). Der Verf. ist inzwischen selber diesen Weg gegangen.

La philosophie chrétienne et la pensée contemporaine. Von R. Jolivet. kl. 8° (VI u. 227 S.) Paris 1932, Téqui. Fr. 15.—. Das lesenswerte Büchlein — zum größten Teil eine Zusammenfassung von früher veröffentlichten Aufsätzen des Verf.s — skizziert die wesentlichen Charakterzüge der christ-

lichen und der neuzeitlichen Philosophie und zeigt wie die moderne Philosophie in Frankreich, trotz wesentlicher Vorbehalte, die hier zu machen sind, doch eine bedeutende Annäherung an den Thomismus vollzogen hat. Will der letztere seinen Einfluß auf das moderne Denken immer mehr zur Geltung bringen, dann darf er keine bloße Repristination sein, sondern muß eine Philosophie sein im Geist des hl. Thomas, entsprechend den Anforderungen, die der ständige Fortschritt der Wissenschaften stellt. Der Verf. wird keinen Widerspruch finden, wenn er diesen Thomismus einfach mit der christlichen und scholastischen Philosophie gleichsetzt. Die großen scholastischen Philosophen haben ja nicht nur jene grundlegenden Thesen gemein, ohne die sie keine christlichen, d. h. mit der Offenbarung im Einklang stehenden Philosophen sein könnten, sondern sie sind auch, trotz mancher Verschiedenheiten in Einzelfragen, von demselben Geist beseelt wie Thomas: bei aller Schätzung des Überkommenen ständiges Ringen nach Fortschritt, Überwindung des Positivismus und Phänomenalismus in einer realistischen Metaphysik, die in einheitlicher Synthese ihren Ausdruck findet; bei all dem keine Trennung, sondern Zusammenarbeit von Vernunft und Glaube. Zu dieser Einstellung steht die neuere Philosophie, die bereits in Occam ihren Vorläufer hat, in vielfachem Gegensatz. — Erschließt das Büchlein auch keine neuen Einsichten, so bringt es dem christlichen Philosophen doch seine hohe Aufgabe mit Nachdruck in Erinnerung.

Le réalisme du principe de finalité. Von R. Garrigou-Lagrange (Bibliothèque française de philosopie, 2. Serie). kl. 8° (367 S.) Paris 1932, Desclée-Brouwer. Fr. 20.—. Das Finalitätsprinzip wird in seiner grundlegenden Bedeutung von den neueren Scholastikern nicht immer gebührend gewürdigt. Eine zusammenfassende Darstellung ist daher sehr zu begrüßen. Nach der Betonung des Primates des Seins gegenüber dem Werden schreitet G. zur Formulierung und Begründung des Prinzips fort, um dann im zweiten, weit ausführlicheren Teil die Hauptanwendungen desselben auf dem Gebiet des Erkennens und des Wollens sowohl in der natürlichen wie in der übernatürlichen Ordnung zu entwickeln. Die wesentlichen Gedanken sind bereits aus den beiden Werken des Verf.s: *Dieu*[5] (Paris 1928) und *De revelatione*[3] (Rom 1931) bekannt. Im einzelnen möchte man freilich nicht nur an die Begründung speziell thomistischer Lehrmeinungen, sondern auch an den Aufweis der Geltung des Finalitätsprinzips größere Anforderungen stellen. Der Verf. verteidigt hier wiederum den Gottesbeweis aus dem naturhaften Streben nach Glückseligkeit, der in neuerer Zeit auch von thomistischer Seite angegriffen worden ist. Hier ist aber das Vorgehen dieser Thomisten wirklich unthomistisch, denn sie müßten, wie G. mit Recht betont, mit dem Finalitätsprinzip die Grundlagen der Metaphysik überhaupt in Frage stellen.

L. Fuetscher S. J.

Textus et Documenta in usum exercitationum et praelectionum academicarum. Series philosophica. kl. 8°. Rom 1932. Universitas Gregoriana. Fasc. 1: De Platonis doctrina circa animam. Textus collegit et notis instruxit Josephus Souilhé S. J. (82 S.) L 6.—. Fasc. 2: De origine formae materialis textus veteres et recentiores. Collegit atque introductionibus et notis

illustravit Petrus Hoenen S. J. (85 S.) L 6.—. Die philosophische Reihe dieser neuen, großangelegten Textsammlung für Seminarübungen wird in glücklicher Weise eröffnet durch die Texte zur Seelenlehre Platons von der Hand des anerkannten Platonforschers Souilhé. Dieses Heft eignet sich in hervorragender Weise zum Seminargebrauch durch den wichtigen Gegenstand, durch eine klare Teilung des Stoffes (von der Natur der Seele, von ihren Beziehungen zum Leibe, von ihren Teilen und endlich von ihrer Unsterblichkeit), durch Beifügung der lateinischen Übersetzung des Ficinus in der verbesserten Ausgabe von Schneider und Hirschig und mit neuen Verbesserungen von S. selbst, endlich durch die Anmerkungen zu schwer verständlichen Stellen. — Auch das Heftchen von Hoenen empfiehlt sich durch die besten Texte zur Frage vom Ursprung der materiellen Form, angefangen von Aristoteles bis zur heutigen Zeit, durch Beigabe einer lateinischen Übersetzung bei allen nichtlateinischen Urtexten, durch viele Bemerkungen; ja letztere sind so zahlreich, daß schon von vornherein eine bestimmte Interpretation der Stellen nahegelegt wird, was m. E. gegen die eigentliche Bestimmung für Seminarübungen verstößt.

Der Möglichkeitsgedanke. Systemgeschichtliche Untersuchungen. Von August Faust (Synthesis, Sammlung historischer Monographien philosophischer Begriffe 7). 2. Teil: Christliche Philosophie. gr. 8° (V u. 356 S.) Heidelberg 1932, Winter. M 13.50, geb. M 16.—. Wie der Titel schon besagt wird in diesem zweiten Bande die Möglichkeitslehre jener Denker behandelt, die unter dem Einfluß der Offenbarung standen. Der christliche Einschlag macht sich namentlich bei Augustin geltend, der sich gerade durch Einführung des Schöpfungsgedankens in die Möglichkeitslehre von Plotin unterscheidet. Damit war ein Ansatz zu einem *possibile logicum* als Gedanken Gottes gegeben. Die Schöpfungstat schließt notwendig jede ontologisch gedachte Möglichkeit nach Art einer Realpotenz (z. B. eine erste Materie im Sinne des Aristoteles) aus (62). Auch die sorgfältige Unterscheidung zwischen Ewigkeit und Zeit durch Augustin war dieser Weiterentwicklung der Möglichkeitslehre durchaus günstig. Trotzdem kommt Augustin noch nicht zur Aufstellung eines rein logisch Möglichen; diese logischen Möglichkeiten als Gedanken Gottes hätten nach Augustin der Allmacht Gottes zu enge Grenzen gezogen und ebenso hätte ihn die praktisch-religiöse Seelenhaltung an rein theoretischen Betrachtungen gehindert (63). Nach dem abermaligen Versuch einer mystischen Möglichkeitsspekulation durch Scotus Eriugena (64—71) zeigt dann Petrus Damiani im Kampfe gegen die Dialektiker, daß das Mögliche nur von Gott aus zu erklären ist und zwar von der Allmacht Gottes, die sogar Geschehenes ungeschehen machen könnte (91). Trotz sonstiger Verschiedenheit ist auch für Anselm von Canterbury „jede Möglichkeitsproblematik noch zu erledigen durch den einfachen Hinweis auf Gottes Willen und seine Allmacht" (148). Auch die Schöpfungslehre und die Gottesbeweise Anselms führen die Möglichkeitslehre nicht weiter (149—191). Erst Duns Scotus hat das *possibile logicum* in den ontologischen anselmianischen Gottesbeweis eingeführt (183f.). Petrus Lombardus behauptet nur mit allem Nachdruck, Gott hätte auch eine andere Welt oder andere Welten erschaffen können, weiter läßt er sich auf den Möglichkeitsgedanken

nicht ein (190—205). Albert der Große kennt zwar bereits ein logisch Mögliches im Sinne von etwas Widerspruchlosem, jedoch wird diese Widerspruchslosigkeit mehr gefordert von Seiten des zu Erschaffenden als von Seiten Gottes. Albert ist im wesentlichen nicht über die ontologisch gedachte Möglichkeit hinausgekommen (205—211). Einen wesentlichen Schritt weiter kam Thomas von Aquin, indem er wiederum im Anschluß an die Schöpfungslehre den Begriff eines *possibile absolutum* einführte, das ein solches wird durch die bloße Widerspruchslosigkeit seiner Merkmale und nicht erst auf Grund einer passiven oder aktiven Realpotenz. Freilich wird auch dieses Mögliche nicht von allen ontologischen Bindungen losgelöst, „es bedarf vielmehr wie alles Logische eines erkennenden Wesens, durch das es gedacht wird" (236; 212—239). Bei Duns Scotus wird besonders hervorgehoben, er habe durch seine Formalunterscheidung zwischen Gottes Intellekt und Gottes Allmacht das logisch Mögliche als Gedanken Gottes noch mehr von jeder ontologischen Potenz unabhängig gemacht als Thomas (239—266). Mit Nikolaus von Cusa beschließt F. die Reihe der christlichen Denker. Nach dem Cusaner ist das absolut Mögliche Gott selbst, das geschöpflich Mögliche dagegen nur ein Seinsmodus des kontingent Wirklichen (266—293). Am Schluße des Werkes findet sich eine kurze Abhandlung über die sprachlichen Ausdrucksmittel für das Mögliche, ein Stellenverzeichnis zu den antiken Autoren und ein sehr genaues Namensverzeichnis für die beiden Bände. F. hat sich redlich bemüht, die Scholastiker richtig zu interpretieren; wie weit es ihm gelungen ist, soll in einer zusammenfassenden Kritik nach dem Erscheinen des letzten Bandes gezeigt werden.

Intuition und Erkenntnis nach Thomas von Aquin. Von A. Hufnagel (Veröffentlichungen des Kath. Institutes für Philosophie Albertus-Magnus-Akademie zu Köln, II, 5/6). gr. 8° (XXII u. 301 S.) Münster 1932, Aschendorff. M 14.35. — In der Einleitung dieses Werkes werden alle nur denkbaren Auffassungen von Intuition im natürlichen wie übernatürlichen Bereiche auf drei Hauptformen gebracht: Die intellektualistische, die emotionale und die vermittelnde Form (Gruppe) (1—58). Im ersten Abschnitt des Hauptteiles wird sodann das Wesen der Erkenntnis überhaupt nach Thomas herausgearbeitet und dabei gefragt nach dem Gegenstand, nach dem Subjekte, dem Akte, der Wirkung und der Wahrheit der Erkenntnis (59—191). Der zweite Abschnitt ist der Thomasischen Auffassung der Intuition gewidmet und zwar wird wiederum nach einer vorausgeschickten Antwort auf die Tatsachenfrage der Gegenstand, der Akt, das Subjekt und der Erkenntniswert der Intuition nach Thomas behandelt (192—292). Endlich beleuchtet ein „Rückblick und Ausblick" die Gegenwartsbedeutung der Lehre des Aquinaten; das geschieht besonders wirksam durch einen Vergleich der Thomaslehre mit der Wesensschau von Husserl (293—301). Schon rein äußerlich ist das Werk ausgezeichnet durch eine klare Sprache und eine lichtvolle Disposition. Die Hauptleistung darf darin erblickt werden, daß H., angeregt durch die neue Problematik von der Metaphysik des Erkennens (N. Hartmann, J. Maréchal), gerade die metaphysische Grundlage der Thomasischen Erkenntnislehre systemartig rekonstruieren will. Thomas selbst hat kein zusammenhängendes Werk zu dieser Frage geschrieben; um so höher ist es H. anzurechnen, daß

er bis in die exegetischen Werke hinein den zerstreut liegenden Gedankengängen nachspürt und damit auch befähigt wird, auch kleinste Nuancen in der Lehrmeinung des Heiligen zur Darstellung zu bringen. H. beschränkt sich darauf, Thomas historisch getreu zu interpretieren; von einer Kritik wird abgesehen. Durch seine ruhige, sachliche Art und durch Heranziehung verschiedener Werke über Thomas dürfte im allgemeinen der richtige Sinn getroffen sein. Nur ein Bedenken stellt sich unwillkürlich ein: Wenn der Gegenstand der natürlichen Intuition bei Thomas auf die Wesenheiten und die allgemeinsten Prinzipien beschränkt wird, so hat diese Aufzählung offenbar den Charakter der Ausschließlichkeit. Aber ist damit nicht eine wichtige Klasse von Intuitionen übersehen, ich meine — ganz abgesehen vom sogenannten direkten Bewußtsein — die auf die unmittelbaren Bewußtseinsgegebenheiten reflektierenden Akte, wovon der hl. Thomas mit Recht so oft spricht. Die Reflexionen scheinen doch die Urbeispiele von Intuition zu sein durch die Unmittelbarkeit des Erkenntnisgegenstandes, durch die Gegebenheit nicht bloß der Wesenheiten, sondern der existierenden Wesenheiten. Daß diese Klasse von H. und auch sonst von Thomisten gern übersehen wird, mag wohl daher rühren, daß ihre Erklärung der Applizierung der üblichen metaphysischen Gesetzmäßigkeiten einige Verlegenheiten bereitet. Leider hat H. trotz der sonst reichlich angeführten Literatur zu Thomas das in dieser Hinsicht aufschlußreiche Werk von B. Romeyer, Saint Thomas et notre connaissance de l'esprit humain (Archives de philosophie 6 [1918] Cah. 2), nicht beachtet. Im übrigen kann das Werk wärmstens empfohlen werden.

Ethische Grundfragen bei Bonaventura. Von Christoph Nölkensmeier O. F. M. (Forschungen zur Geschichte der Philosophie und der Pädagogik V/2). gr. 8° (100 S.) Leipzig 1932, Meiner. M 7.20. — Zwei ethische Fragen bei Bonaventura werden erörtert: 1. Wie ist das sittlich Gute objektiv genommen zu bestimmen? 2. Aus welchen Elementen setzt sich die Ausrüstung der sittlichen Anlage im Subjekte zusammen? Wie das geschöpfliche Sein metaphysisch charakterisiert wird nach dem bekannten Ternar *modus, species* und *ordo,* entsprechend der Abhängigkeit von Gott als Wirk-, Exemplar- und Finalursache, so muß auch das sittlich Gute konstituiert werden durch den *modus (agere a Deo)* durch die *species (agere secundum Deum)* und den *ordo (agere ad Deum)* (15—36). Beim *agere secundum Deum* ist speziell an den Tugendexemplarismus Bonaventuras zu denken, wonach Gott nicht bloß das Vorbild des Seins, sondern auch des Sollens ist (36—46). Die sittliche Anlage hat eine intellektuelle und eine affektive Seite. Als intellektuelle Bestandteile werden namhaft gemacht: das teils angeborene, teils erworbene Gewissen als Fähigkeit, alle die stets wechselnden Situationen, in die der Mensch hineingerät, nach ihren ethischen Forderungen richtig zu beurteilen, sodann die Erkenntnis der ersten ethischen Prinzipien und der aus ihnen abgeleiteten partikulären Folgerungen (56—64). Auf Seite des Wollens entspricht dem Gewissen die Synderesis als angeborne Neigung zum Guten im allgemeinen. Dazu tritt noch der angeborne sowie der erworbene Tugendhabitus. Als wertvolle Ergebnisse der klar geschriebenen Studie mögen noch angeführt werden: Als Schöpfungsziel sieht bereits Bonaventura genau so

wie bald darauf Thomas von Aquin die *bonitas Dei communicanda* an. Bonaventura wird beim Verankern unserer Wahrheitserkenntnis in den *rationes aeternae* nicht bloß von metaphysischen Motiven geleitet, sondern ebenso von erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten. Endlich kann nach Bonaventura eine Ethik nur bestehen auf der Grundlage einer metaphysischen Weltanschauung.

Der Renner Hugos von Trimberg. Studien zur mittelalterlichen Ethik in nachhöfischer Zeit. Von Franz Götting (Forschungen zur Deutschen Sprache und Dichtung, hrsg. von J. Schwietering, H. 1). gr. 8° (VIII u. 119 S.) Münster 1932, Aschendorff. M 4.—. G. sucht die didaktischen Ausführungen Hugos von Trimberg in dessen „Renner" inhaltlich zu gliedern, die hinter der Dichtung stehende Philosophie sichtbar zu machen und endlich die nachhöfische Zeit in ihrem kulturellen Kolorit gegen die höfische Kulturepoche abzugrenzen. Der Renner enthält im wesentlichen eine populär gehaltene Ethik, eine allgemeine wie eine besondere. Die ethischen Anschauungen Hugos, so kann G. Schritt für Schritt zeigen, stehen durchaus auf dem Boden der Augustinischen Richtung innerhalb der Scholastik; die stark rational strukturierte Philosophie des Aquinaten hatte offenbar auch um das Jahr 1300 noch weniger den Weg ins Volk gefunden. Die einseitige Betonung der irdischen Glücksgüter, gegen die der Renner leidenschaftlich ankämpft, glaubt G. aus einem bereits einsetzenden Nominalismus erklären zu können (95). Als besonders charakteristisch für die nachhöfische Zeit erscheint die Auffassung der Minne. Der eigentliche Minnegesang ist vorbei: „*minne* als religiöses Erlebnis, das der Seele *hôchgemüete* verschafft, findet hier keine Resonanz mehr" (96).

Die Idee der mittelalterlichen Universität und ihre Geschichte. Von Paul Simon (Philosophie und Geschichte 38). gr. 8° (38 S.) Tübingen 1932, Mohr. M 1.50. — Die geistvolle, im Drucke etwas erweiterte Rektoratsrede von S. will zeigen, daß die Universität nicht eine Gründung der geistlichen oder weltlichen Gewalten, sondern eine solche von unten her war (8). Das Zustandekommen der Universität konnte nur auf Grund einer leidenschaftlichen Hochschätzung des Wissens überhaupt erfolgen. Die verschiedenen Fakultäten erwuchsen allmählich aus dem platonischen und aristotelischen Einteilungstyp der Philosophie als Gesamtheit des Wissens; das einigende Band bildete zunächst im Sinne Augustins der christliche Gott als das absolute Sein der Welt, der sittlichen Werte und des Geistes (10). Als später Thomas von Aquin Theologie und Philosophie reinlich schied, wurde diese Einheit zwar gelockert, aber nicht zerrissen, indem Wissen und Glauben als Ausflüsse derselben Wahrheitsquelle in unzertrennlicher Einheit angesehen wurden. Bald hernach trat an die Stelle der organischen Universität ein Bau, der aus uneinheitlichen Strukturteilen zusammengefügt ist (25). Erst im 19. Jahrh. suchte Fichte und besonders Schelling alles Wissen von einem einheitlichen Sein abzuleiten und so die innere Einheit der Universität wieder herzustellen, jedoch bildete das einigende Band nicht mehr der christliche Gott, sondern entweder das Ich (Fichte) oder das Absolute (Schelling) (28). In der Zukunft soll die zusammenhaltende Klammer „in der Ehrfurcht vor der Wahrheit und dem Geheimnis zugleich" gefunden werden.

Josef Santeler S. J.

Seinsrhythmik. Eine Studie zur Begründung einer Metaphysik der Geschlechter. Von S. Thoma Angelica Walter vom armen Kinde Jesus. gr. 8° (296 S.) Freiburg 1932, Herder. M 7.60.—. Der sachliche Weg des Buches geht vom Seinsproblem zum Geschlechterproblem als seinem kleinen Ausschnitt; der psychologische ging für die Verf. vom zweiten zum ersten, zur Seinsrhythmik. Was heißt fraulich sein im letzten Sinn (S. 7), war die offene Frage, die in all den durchforschten Wissensgebieten drängend eine Antwort heischte. Diese Frage war für sie selbst Leben und schenkte ihr darum das Erleben der Seinsschau, deren Niederschlag das Buch ist. Erleben, nicht Erlesen (S. 13), bezeugt auch der originell-selbständige Spekulationswuchs, die bildreiche — fast überreiche — geradezu schöpferisch-gestaltende Sprache. Erlebnis ist ihr auch das durch die heutige Phänomenologie angeregte intuitive Eindringen in das Wesen eines konkret Seienden, das sie zum Ausgangspunkt ihrer Erörterungen macht (S. 23). Freilich muß man der Verf. wohl recht geben, daß diese Schau nicht jedermanns Sache ist (S. 22) und das Buch vielleicht darum — trotz „Ichform und behaglicher Breite" (S. 13) — nicht so leicht weitere, nichtphilosophische Kreise erobern wird, zumal doch auch sonstiges, besonders scholastisch-thomistisches philosophisches Wissen zugrunde gelegt ist. Doch lohnt das etwas mühsame „Nacherleben" sicher der dann erst zu gewinnende Blick auf das Gesamtbild. — Aus der Seinsschau eines allgemein gedachten, konkreten Gegenstandes (S. 74) gewinnt die Verf. die Eigenschaften der Seinskomponenten Da- und So(sein) als: dicht, schwer-ruhig, dunkel; bzw. locker, leicht-unruhig, hell. Diese beiden, in jedem Konkreten schöpferisch aneinander gebunden, bedingen notwendig eine innere Seinsbewegung (auseinanderschiebend und doch in Einheit zusammenhaltend, S. 24), also Da-So-Spannungseinheit: die Seinsrhythmik. Sie findet sich als geschöpfliche Analogie der Da-So-Identität in Gott, deren tiefste Wurzel in der Trinität nachgewiesen wird (S. 248 ff.), in jedem einzelnen Geschöpf (als Doppelläußerung des Seins), wie auch (als rhythmische Wesensgliederung) im ganzen Kosmosaufbau durch alle Seinsstufen hindurch: von der größten Spannungs-Differenz im Anorganischen sich immer mehr zur Einheit steigernd bis zum Engel-Sein. In dieser Gesamtseinsstruktur steht die Geschlechterfrage: differenziert in den Gliedrhythmus des sobetonten Mannes und der da-betonten Frau sind sie beide geeint in dem Zueinander des Doppelletztrhythmus „Mensch". Daraus ergeben sich: Seele- wie Leib-Struktur, Folgerungen für Mann-Frau-, Gott- und Übernatur-Beziehungen. Manche Detailausführungen und -begründungen mag man befremdend, gekünstelt finden (z. B. für die *distinctio realis* von Da und So, die fast mathematisch-anmutenden Strukturbilder für Menschenleib und -seele, für den Engel), doch darf man darüber sicher nicht den großen, einheitlichen Gedankenzug vergessen. Gerade dieser ist es ja, der das Werk gewiß zu einem grundlegenden für eine neue Geschlechtermetaphysik macht, zu einer Fundgrube neuer Gedanken und Anregungen für positiv-praktische und spekulative Gebiete (vgl. übrigens auch: A. Wintersig, Liturgie und Frauenseele, Freiburg 1925, S. 136). Und damit besonders wäre auch der bescheidene Wunsch der Schwester für ihre Arbeit am besten erfüllt.

Unsere Gedächtnisbilder. Eine Untersuchung der Grundlegung des menschlichen Gedächtnisses. Von Johann Fischl (Theologische Studien der Österreichischen Leo-Gesellschaft 32). gr. 8° (XIV u. 210 S.) Wien 1932, Mayer (I., Singerstr. 7). — Der Untertitel gibt bereits die eigentliche Fragestellung der Arbeit an. In der Einleitung wird sie scharf herausgearbeitet zur Formulierung S. 10: Sind die Gedächtnisbilder „in ihrer Latenzzeit etwas Physiologisches oder Psycho-Physiologisches?" Damit ist auch der Untersuchungsgang gegeben: in systematischem Gedankenaufbau führt Prof. Fischl an Hand einer außerordentlich reichen Literatur aus Fach- und Grenzgebieten mit einer beispiel- und bildervollen Sprache durch den physiologischen ersten Teil (S. 11—131) zu seiner psycho-physiologischen Lösung im zweiten (S. 132—204). — Nach Darlegung und Ablehnung der verschiedenen älteren und neueren physiologischen Theorien — bis in die Einzelheiten werden die Schwächen gezeichnet bei den rein mechanistischen Lehren wie bei der auf biologische Komplexschau gestimmten Mneme-Lehre und der bescheidenen Resonanzanalogie Lindworskys — schließt der erste Teil mit dem Nachweis der grundsätzlichen Unmöglichkeit eines physiologischen Gedächtnisbildes. — Des Verf. Lösung ist ein Einbauen der scholastischen Lehre (besonders nach Thomas) von der *unio substantialis* zwischen Leib und Seele mit ihren Folgerungen für die gemeinsame Tätigkeit der beiden in die einschlägigen Erkenntnisse der experimentellen Psychologie. Aber gerade bei der grundlegenden Bedeutung des Gedächtnisses für den ganzen Bereich der Seelentätigkeit ist es klar, daß hier viele Fragen einerseits ins Zentrum rationaler Psychologie treffen (z. B. Sinneserkenntnis überhaupt, Empfindungssitz, Leib-Seele-Zusammenwirken), andererseits von der experimentellen Psychologie zur Klärung und Lösung vorgelegt werden (z. B. das Unbewußte und seine Stellung zum Ich, Psychoanalyse u. ä.). Der Verf. hat einen sicher gut gelungenen Versuch gemacht, in Kürze zu all diesen Problemen scholastisch und positiv Stellung zu nehmen. Damit hat er einen guten Baustein geliefert zum Neuaufbau der modernen Psychologie, zur Wiederherstellung des „Primates der Psyche in der Psychologie" (S. 204).

Hugo Weber S. J.

Evangelisches und Katholisches in Max Schelers Ethik. Inauguraldissertation von Harald Eklund. gr. 8° (XX u. 314 S.) Uppsala 1932, Almquist u. Wiksells Boktryckeri-A.-B. — Das Ergebnis der Untersuchung ist irgendwie schon im Titel angedeutet: in Schelers Ethik sind die lutherischen Gedankengänge vorherrschend. Wo er katholischen Gedanken sich nähert, ist das zurückzuführen entweder auf gegensätzliche Bestimmtheiten in den Begriffen, oder es ist im Grunde eine Inkonsequenz zu den Voraussetzungen, auf denen Scheler seine Ethik aufbaut. — Der Verf. hat nicht das ganze Gebiet der Ethik zum Gegenstand seiner Arbeit genommen, sondern sich auf die religiösen Grundlagen der Ethik beschränkt, wie sie durch den konfessionellen Gegensatz zwischen Protestantismus und Katholizismus bedingt sind. Der Gegensatz, um den es sich hier handelt, ist der zwischen *sola fides* und *fides formata caritate* und seine Auswirkung in der religiösen Anthropologie. Demgemäß wird zuerst der Liebesbegriff und im Zusammenhang damit der Personenbegriff behandelt; hier ist die Übereinstimmung mit Luther ganz augen-

scheinlich. Dann der Glaube und damit zusammenhängende Fragen wie Autorität, Heteronomie, Freiheit, Gewissen. Endlich der Solidaritätsgedanke; hier finden sich bei Scheler die meisten Anklänge an katholische Gedanken. — Der Verf. steht auf dem Boden des strengen Luthertums; das beweist sein Streben, lutherische Auffassungen im Gegensatz zur katholischen Lehre überall zu rechtfertigen. Darum ist auch die katholische Lehre, mag sie im übrigen richtig dargestellt sein, kaum richtig gewürdigt. Das ist schon wegen der Begriffsverschiebung nicht möglich, der im Protestantismus Begriffe wie Glaube, Offenbarung, Gnade unterworfen sind, und wegen der Verwischung der Grenzen von Natur und Übernatur; letztlich ist ja das eine notwendige Folge aus dem lutherischen Prinzip: die Natur ist nichts, die Gnade alles. Auf dem Boden einer solchen Auffassung ist ja erst die Fragestellung unserer Arbeit möglich: beim Philosophen Scheler religiöse Gedanken zu suchen, die nur unter Voraussetzung einer positiven Offenbarung einen Sinn haben. Damit schon zeigt Scheler seine nähere Verwandtschaft mit dem Protestantismus, in der Verwendung von Offenbarungsbegriffen für seine philosophischen Gedanken. Von katholischer Seite hat man gegen dieses Verfahren Schelers Einspruch erhoben. — In der ganzen Untersuchung wünschte man eine klarere Gliederung und straffere Zusammenfassung; vielfach mangelt auch der Sprache Klarheit und Durchsichtigkeit, was aber durch die Übersetzung bedingt sein mag.

Die Wirklichkeit und das Gute nach Thomas von Aquin. Von Jos. Pieper. 2., bearb. Aufl. (Universitas-Archiv. Philosophische Abteilung 2). gr. 8° (78 S.) Münster i. W. 1931, Heliosverlag. M 3.50. — Der Gedankengang und die Vorzüge dieser zwar kurzen, aber sehr gründlichen und gedankentiefen Thomasstudie sind schon in der Besprechung der ersten Aufl. (die unter dem Titel „Die ontische Grundlage des Sittlichen" erschien) in dieser Zeitschrift 54 (1930) 465 gewürdigt worden. — Am Anfang seiner Studie sagt der Verf., sein Buch beanspruche, „die Lehre des Thomas richtig darzulegen und, soweit sie nicht ausdrücklich ist, richtig zu deuten" (3). Das ist dem Verf. vollauf gelungen; ja, wir möchten gerade hierin die Stärke dieser Studie sehen. Nicht nur daß ihre Hauptgedanken viel zu einem richtigen Verständnis der Lehre des hl. Thomas beitragen (gerade was den behandelten Gegenstand anlangt, hat Thomas ihn nirgends unter einem einheitlichen Gesichtspunkt dargestellt; vgl. die Anm. auf S. 33), auch sonst finden sich manche treffende Bemerkungen für eine richtige Thomasinterpretation. Man wünschte sich mehr solcher Studien über die Ethik des hl. Thomas.

La défense de l'Intelligence. Von Henri de la Selle. kl. 8° (189 S.) Paris 1930, Téqui. Fr. 8.—. Mit dieser Verteidigung der Rechte des gesunden Menschenverstandes gegen Subjektivismus, Agnostizismus und die verschiedenen anderen Ismen verbindet der Verfasser geschickt den Nachweis, wie die Kirche von Anfang an als Anwalt dieser Fähigkeit des Menschen, die ihm die Herrschaft über die Welt sichert, aufgetreten ist. Die Tendenz der Schrift ist demnach apologetisch. Der Verf. steht auf dem Boden des strengen Thomismus; der Untertitel *un peu de bon sens thomiste* deutet das nur bescheiden an. Gebildeten Laien dürften die Darlegungen zu einer größeren Ehrfurcht vor dem Lehramt der Kirche verhelfen. — S. 22 wird für

connaître die etymologische Ableitung *cum-nasci* angegeben, statt *cognoscere*. S. 82 wird *repenser Aristote chrétiennement* als Aufgabe der Väterzeit angegeben; das ist aber gerade der Erfolg der Anstrengungen der Scholastik gewesen.

Victor Naumann S. J.

Philosophie in Einzeldarstellungen. 8°. München, Reinhardt. Bd. 9: **Der Ausklang der antiken Philosophie** und das Erwachen einer neuen Zeit. Von Gustav Kafka und Hans Eibl (381 S.) 1928. M 7.—, geb. M 9.—. Bd. 30/31: **Schelling und die romantische Schule.** Von Hinrich Knittermeyer. (480 S.) 1929. M 12.—, geb. M 14.—. Kafkas und Eibls Buch behandelt die letzten Zeiten der ausgehenden Antike, das Schicksal der nachplatonischen Akademie sowie des nacharistotelischen Peripatos, den Kreis um Epikur, die Stoa, die Skepsis, die Strömungen der Eklektiker und Synkretisten sowie den für das anbrechende Zeitalter der christlichen Philosophie so wichtig werdenden Neuplatonismus in seinen weiten Verzweigungen innerhalb des griechisch sprechenden Anteils des Römerreiches. Wertvoll vor allem sind die trefflichen Charakteristiken, die den einzelnen großen Grundrichtungen gewidmet sind und stoffbeherrschende Meisterschaft verraten. — Der weitere Band derselben Reihe von H. Knittermeyer, dem Direktor der Bremer Stadtbibliothek, ist eine tüchtige Arbeit über die romantische Philosophie mit besonderer Hervorhebung des Geistesanteils, den Schelling unter dem Einfluß der Kantischen „Kritik der Urteilskraft" dabei genommen und gegeben hat. Die Zusammenarbeit Schellings mit den Romantikern galt dem Versuch, die im Idealismus steckenden Entwicklungsmöglichkeiten, die weder Kant noch Fichte voll ausgeschöpft haben, einer weiteren Verwirklichung zuzuführen, nämlich die Idee zur absoluten Totalität und die potentielle Unendlichkeit zur aktuellen auszuweiten, in der schöpferischen Veranlagung des Geistes das Schaffensgeheimnis des Alls selber zu enthüllen und Natur und Geschichte, also den vollen Umkreis der Wirklichkeit, in die Selbstbewegung des Denkens einzubeziehen. Dem nicht leichten Thema wird die Arbeit des Verf.s vollauf gerecht.

Franciscan Philosophie at Oxford in the thirteenth century. By D. E. Sharp. 8° (VI u. 419). London 1930, Oxford University Press. Geb. Sh 21.—. Die Verfasserin legt in sechs Abschnitten die Philosophie der ins 13. Jahrh. hineinragenden franziskanischen Philosophen dar, die zu Oxford den Ruhm der Franziskanerschule ausgemacht haben, es sind dies: Thomas von York, Roger Bacon, John Pecham, Richard of Middleton, Duns Scotus und Robert Grosseteste, der, obgleich nicht selber Mönch, doch als Lehrer unter den Franziskanern doziert und deren Aufgeschlossenheit für aristotelische Auffassungen angeregt hat. Die Verf. zeigt große Vertrautheit mit den einschlägigen deutschen Forschungsergebnissen und hat zu ihrer Arbeit vielfach ungedrucktes Quellenmaterial heranziehen müssen. Mit besonderer Mühe hat sie hier das Sapientiale des Thomas von York verarbeitet, das offenkundig die Tradition Robert Grossetestes fortsetzt; es zeigt in seinen Zitationen, welche Fülle von antiken, patristischen, islamischen, jüdischen sowie anonymen Autoren dem Schreiber vorgelegen haben, wenigstens auszugsweise in einschlägigen Kommentaren. Auffallend dabei ist, daß das aristotelische

Schrifttum reichlicher vertreten ist als das platonische und neuplatonische. Platon ist bloß durch seinen Tim. und Phaid., nicht aber Men. gegenwärtig und selbst diese beiden sind nur aus Kommentaren geschöpft, während von Aristoteles außer dem Organon acht weitere Schriften vorliegen, darunter seine Psychologie, Ethik und Physik, letztere sogar in zwei verschiedenen Übersetzungen. Der Islam und die Juden sind mit neun Autoren dabei (53 ff.). Die Fülle des aristotelischen Schrifttums, das zitiert ist, ist ein Zeichen, mit welchem Erfolg Grosseteste sich zu Oxford für die Aristotelesrezeption eingesetzt hat zu einer Zeit, wo Aristoteles zu Paris noch mit Verbot belegt war. Mandonnet wird wohl seine im Buch über Siger von Brabant niedergeschriebene Ansicht: *Tout le travail d'assimilation scientifico-philosophique pendant la deuxième moitié du XIIIe siècle est à peu près l'oeuvre exlusive des Prêcheurs,* etwas ändern müssen, denn so ganz unwichtig war die franziskanischen Aristotelesbewegung, wie man sieht, nicht. Die bisher allgemein verbreitete Ansicht, Grosseteste habe seine Ausbildung zu Paris gewonnen, wird fallen gelassen (12). Lehrreich sind die Zusammenfassungen des Schlußabschnittes über die Themen: Theorie des Werdens, Arten des Werdens, Materie in statischer Sehweise, Form in statischer Sehweise, das Ganze aus Materie und Form, Kosmologie, Psychologie und natürliche Theologie. Dabei interessieren wohl die Probleme der Stoff-Form-Zusammensetzung und der Individuation am meisten. Im Bestreben der Franziskanerschule zu Oxford, dem Stoff möglichst viel Wirklichkeit zu geben, zeigt sich der von Aristoteles ausgehende Einfluß. Albert und Thomas bleiben der im Tim. ausgesprochenen platonischen Richtung treu ergeben und sehen daher unter Materie die bloße Aufnahmsfähigkeit eines Dinges hinsichtlich seiner Form, selbst wenn sie der Materie andererseits als Individuationsprinzip gewissen Anteil an der Bildung des Kompositum einräumen; darauf entgegnen die Franszikaner hartnäckig, daß bloße Potentialität keinerlei Wirkung setzen könne (377). Damit stehen wir beim Problem der Individuation, das bei Thomas von York erstmals seine volle Bedeutung erlangt (380). Aristoteles hat diese Frage nicht entschieden, sondern nur angeregt, indem er in seiner Metaphysik drei verschiedene Lösungen vorlegt: bald ist es der Stoff, der individualisiert, bald wieder, wie schon Empedokles dafürhielt, die Form, bald liegt die Wirkung bei Stoff und Form gemeinsam. Letzteres fand in Oxford den meisten Beifall, während Paris in der ersten Lösung die Wahrheit erblickte. Immerhin kam die franziskanische Richtung zu keiner einheitlichen Stellungnahme, insofern innerhalb des Stoff-Form-Ganzen Thomas von York und Pecham doch mehr die Form für die Individualisationswirkung verantwortlich machten, während Bacon und Scotus an individualisierten Stoff und ebenso an individualisierte Form dachten, die zusammengenommen als *additum* zum Stoff-Form-Ganzen der Species hinzuzutreten haben (381). Bacon schiebt schließlich den ganzen Fragenkomplex als unlösbar und unnütz einstweilen beiseite (149). Thomas von York hat als erster unter den Franziskanern das gesamte Seiende auf Form und Stoff zurückgeführt, eine Sehweise, die er beim jüdischen Denker Ibn Gebirol geholt und an seine Mitbrüder weitergegeben hat (63 f.).

Spinoza nach dreihundert Jahren. Von Stan. v. Dunin Borkowski S. J. 12° (204 S.) Berlin 1902, Dümmler. M 3.50, geb. M 4.80. — In vier Ab-

schnitten (Von den Ahnen, Der Mensch und der Denker, Der Nachlaß, Die Erbschaft) wird neben einer Fülle fesselnder Einzelheiten über das Leben und äußere Wesen des Menschen — trefflich nennt es der Verf. irgendwo ein Bündel Kleinkram — eine wertvolle, wenn auch gedrängte Darstellung der Methode und Lehre geboten, derart gedrängt, daß für Stellennachweise wenig Platz gefunden ist. Die Arbeit ist eben Vorläuferin und die alle Texte zergliedernde Begründung einem folgenden größeren Werke vorbehalten. Von der üblichen Spinozadarstellung, die sämtliche Ergebnisse systematisch aus dem Wesen der unendlichen Substanz herleitet, weicht die Duninsche Darstellung erheblich ab. Einmal löst sie die Gedankenfülle aus der starren geometrischen Formbefangenheit und schaut die Bestandteile des Systems in der ursprünglichen, unverbundenen Form. „Je mehr man sich in die Arbeitsweise Spinozas einfühlt, um so fester wird der Eindruck, daß er die wichtigsten seiner Sätze in eindringlichem und langem Nachdenken, ursprünglich unabhängig von der strengen geometrischen Ableitung, für sich eroberte und dann erst in die mathematische Form goß" (62). Maßgebend für die „aufgelöste" Spinozabetrachtung ist, daß sie den Vorteil für sich hat, genau den Weg zu gehen, den Sp. selber geschritten ist, ferner den Vorteil, die Lehrstücke auf weit einfacherem Wege zu gewinnen, als es der Darstellung in der Ethik gelingt. Dann stellt Dunins neue Spinozabetrachtung die aufgelösten Bestandteile des Systems um den zentralen Kern der allbeherrschenden „Notwendigkeit". Nur so vermag er zu verstehen, warum Spinoza zu seinem Weltbild außer dem Attribut des unendlichen Denkens einen unendlichen Verstand, außer dem Attribut der unendlichen Ausdehnung einen unendlichen Bewegungs-Ruhe-Kosmos, überdies außer der unendlichen Substanz eine endlose Reihe endlicher Verursachungen und endlich eine vom Verstand unterschiedene Idee Gottes unumgänglich braucht (70). Spinozas „Notwendigkeit" ist weder eine mechanische noch eine mathematische, keine logische oder psychologische, auch keine metaphysische im damaligen Wortsinn. Sie ist nichts als die nach einwohnenden Wesensgesetzen wirkende, unendliche und einzige Seinswirklichkeit (74). Daß ein unendliches Wesen innerhalb einer „notwendigen" Aktivität keine Substanzen, Fakultäten und Qualitäten, sondern nur substantielle Akte und Relationen begründen könne, war damals die Grundlehre aller metaphysischen Systeme; auch Spinoza macht sie sich zu eigen und darum kennt sein Weltbild keine Substanzen, nur Modi, ebenso keine Falkutäten, sondern Ideensysteme, keine Qualitäten, sondern, Bewegungs-Ruhe-Systeme und dies alles als einfache Konsequenz seines Grundkerns der Notwendigkeit (79).

L'âme et le corps d'après Spinoza. Par Paul Siwek. 8° (203 S.) Paris 1930, Alcan. Fr. 25.—. Das Leib-Seele-Problem bei Spinoza zeigt der römische Professor Siwek mit der gleichen Gründlichkeit auf, die er bereis vor zwei Jahren an das nämliche Problem bei Aristoteles gelegt hat. Bei den Modernen drängt die Erforschung der Natur zu diesem Problem, bei Spinoza steht es jedoch ferne aller Wirklichkeitsforschung, am Ende der Auswirkungen, die sein vorgefaßter erkenntnistheoretischer Fehlstandpunkt nach sich zieht. Wie alle Teilfragen, so hat der Einsiedler von Amsterdam auch diese derart in die Ganzheit seiner systematischen Welt eingewirkt, daß man

das Problem des psychophysischen Parallelismus, will man es in seiner Unhaltbarkeit erkennen, bis in die spinozistischen Urvoraussetzungen verfolgen muß. Er stellt es auf den gedankenrealistischen Satz, die Ordnung des Seienden laufe gleich derjenigen der Gedanken. Leib und Seele geben sich nun gedanklich als zwei unvermischte, isolierte Begriffe. Nicht daß dem Körper die Aktivität mangelt, nur übt er sie nicht über das Körperliche hinaus. Ähnlich dann auch das Verhalten des Geistigen. Was Descartes noch bestehen ließ, das wechselseitige Aufeinanderwirken von Leib und Seele, das hat Spinoza endgültig zerrissen, ein Vorläufer der geschlossenen Naturkausalität.

Hegel nel centenario della sua morte. Pubblicazione a cura della Facoltà di Filosofia dell' Università cattolica del S. Cuore. gr. 8° (395 S.) Mailand 1932, Vita e Pensiero. Lire 25.—. Die Mailänder katholische Universität hat das Andenken Hegels mit einer Vortragsreihe namhafter internationaler Gelehrter begangen und den Niederschlag dieser Vorträge im vorliegenden Buch vereinigt. Gegenstand war der Hegelianismus in Italien, Frankreich, Deutschland, Großbritannien, Amerika und Rußland. Über die deutsche Hegelbewegung referierte E. Przywara, über Hegels Grundprobleme J. Engert. Letzterer sieht das Lebensproblem Hegels darin, die Grenzen, die Kants kritisches Geschäft weise gesteckt hatte, mit dämonischer Kraft wieder zu überwinden und das Wissen, das als Erfahrung wie nach dem Dasein eines menschlichen Geistes bloß zufällig und kontingent ist, als eine innere Notwendigkeit zu betrachten. Der uralte Notwendigkeitsgedanke, den Heraklit und die Stoa in der Natur, Spinoza und Kant im Denken verfolgen, treibt auch die drei großen Nachfahren Kants, neben Schelling und Fichte vor allem Hegel, zum Grübeln an. Hegels noch immer fortlebende Nachwirkungen sieht E. in der modernen Sachhingegebenheit des Forschens, in der Sehweise, Geschichte als Wissenschaft aufzufassen und in der modernen Staatsauffassung, wonach dem Staate unbedingte Allmacht zuerkannt wird.

Otto Pohley S. J.

Religionswissenschaft und Fundamentaltheologie

Die ersten Salzburger Hochschulwochen. 3. bis 22. August 1931. Aufriß und Gedankengänge der Vorlesungen. Eingeleitet und herausgegeben von Alois Mager O. S. B. 2. Auflage. 8° (200 S.) Salzburg 1932, Pustet. Geb. S 11.20. — Die Salzburger Hochschulwochen haben, wie Mager betont, in erster Linie den Sinn, was die einzelnen katholischen Gelehrten in und von ihren Facharbeiten aus zum festen Ausbau einer katholischen Lebenshaltung beitragen können, den führenden Katholiken, den Gebildeten, zu übermitteln. Sie werden also notwendig mehr in die Breite gehen, werden nicht, wie die Gelehrtentagungen, dem Fortschritt der Fachwissenschaften dienen. An Hand des vorliegenden Berichtes ist es ganz gut möglich, sich ein Bild

zu machen von der tatsächlichen Behandlung der einzelnen Themen. Von den drei Kursen (zu je 3, 6, 8 Tagen, mit täglich 6 Vorlesungen) ist nur der achttägige inhaltlich geschlossen: er gehört der Metaphysik. Rosenmöller, Guardini und Eschweiler fallen inhaltlich auf; sie wollen die katholische Lebenshaltung befruchten, indem sie in glänzender Form Gedanken über Grundfragen vertreten, die von einem Großteil der Fachgenossen sicher nicht geteilt werden.

Semaine Internationale d'Ethnologie Religieuse. Ve Session (Luxemburg, 16.–22. Sept. 1929). 8° (367 S.) Paris 1931, Geuthner. Fr. 57.50. — Die Resultate der Ethnologie interessieren den Theologen ebenso wie die Ergebnisse der positiven Forschung über den Ursprung und das Werden der Religion und der Religionen. Zusammenfassende Arbeiten sind ihm immer willkommen. Dazu gehören auch die Arbeiten der „Internationalen Woche für Religionsethnologie". Waren die früheren „Wochen" stark der Popularisierung gewidmet (Bekämpfung des prinzipiellen Evolutionismus, Grundzüge der historischen Methode und ihrer Resultate), so wurde auf der Tagung von 1929 eine stärkere Wendung hin zur wissenschaftlichen Forschung vollzogen: es sollten auch neue Forschungsresultate vorgelegt und überhaupt die Forschungstätigkeit angeregt werden. Diese Tagung beschäftigte sich im speziellen Teil mit der Familie (ihre ursprüngliche und gegenwärtige Erscheinung in verschiedenen Kulturkreisen). Der allgemeine Teil ist etwas bunt geraten (prähistorische Kulturkreislehre, Religionspsychopathologie, das Irrationale im religiösen Erleben u. a.); die Arbeiten über religiöse Volkskunde geben auch beachtenswerte Winke für die Seelsorgspraxis. So dienen diese gut redigierten und mit guten Indices versehenen Berichte auch dem Theologen, der, ohne Fachmann zu sein, von Fachmännern auf dem Laufenden erhalten werden will.

Religion und Offenbarung in der Religionsphilosophie Bernard Bolzanos, dargestellt mit erstmaliger Heranziehung des handschriftlichen Nachlasses Bolzanos. Von Ed. Winter (Breslauer Studien zur hist. Theol. XX). 8° (183 S.). Breslau 1932, Müller u. Seifert. — Ob Bolzano diese Monographie verdient hat? Sie ist sehr sorgfältig gearbeitet und zeigt nicht nur, daß Bolzano ein origineller Denker blieb, trotz aller Anlehnung an die protestantische „Neologie" (= die Vernunft hat ein Urteil über das Wesentliche des Glaubensgutes selbst und ihr Maßstab ist der Glückseligkeitsgedanke, die ethische Nützlichkeit des Glaubensgutes); sie zeigt aber auch bis zur Evidenz, daß bei Bolzano das Übernatürliche keinen Platz hat, keinen Platz finden kann. Die übernatürlichen Dogmen werden unter Leugnung der *analogia entis* zu bloßen Bildern herabgedrückt, ihres Inhaltes beraubt.

Religion und Muttersprache. Von Theodor Grentrup S.V.D. (Deutschtum und Ausland, Studien zum Auslandsdeutschtum und zur Auslandkultur, hrsg. von G. Schreiber, 47/49). 8° (VIII u. 550 S.) Münster 1932, Aschendorff. M 17.50, geb. M 19.—. Heute muß es wohl jedem zum Bewußtsein kommen, daß vom Standpunkt des Rechtspositivismus aus, ohne ein Zurückgreifen auf das Naturrecht, zwei lebensnahe Fragen nie befriedigend gelöst werden können: die Minderheitenfrage und die nach dem Verhältnis der Völker untereinander. So mag es denn als beachtenswertes Zeichen

der Zeit gewertet werden, daß dieses Werk, das begreiflicherweise ganz auf dem Boden des Naturrechts steht, von der berufensten Seite, dem Deutschen Institut für Auslandskunde, mit dem 1. Preise bedacht wurde. Das spricht auch genug für die Güte des Werkes. Es behandelt kurz, mehr nach der grundsätzlichen Seite, die Stellung der Religion zum außerkirchlichen Bereich der Muttersprache, ausführlicher die theoretische und praktische Stellung der Kirchen und vor allem der katholischen Kirche zum Gebrauch der Muttersprache auf religiös-kirchlichem Gebiet. Nicht nur der Praktiker wird aus dem Buch reiche Anregung schöpfen. Für den Theologen sind neben den grundsätzlichen Partien auch die historischen wertvoll. Sie zeigen, daß die katholische Kirche die Grundsätze seit jeher richtig erkannt hat und daß es ihr auch im wesentlichen gelungen ist, die Grundsätze in die Tat umzusetzen, selbst im Zeitalter der Eroberung. Namentlich die Führer der deutschen Katholiken haben auch dort, wo das deutsche Volk das Herrenvolk war, die Grundsätze nie vergessen, die sie heute für alle Deutschen angewendet wissen wollen.

Leben-Jesu-Werk. Von A. Meyenberg. III. Bd., 3. u. 4. Lieferung (1931: S. 641—1360; 1932: S. 1361—1851). Luzern, Räber. — Diese umfassende Geschichte und Kritik der Auffassungen von Jesus wurde schon früher angezeigt und charakterisiert; s. ZkTh 55 (1931) 323 f. Die Charakteristik trifft auch für die jetzt vorliegenden Schlußabschnitte zu. Darum mag es genügen, den Inhalt kurz anzugeben. M. setzte sich ausführlich mit der extrem eschatologischen Richtung auseinander (dabei führt er kurz ein in die Umwelt Jesu und exegetisiert die wichtigen Stellen des A. T. und alle Stellen des N. T., die als Stütze für die radikale eschatologische Richtung in Betracht kommen). Es folgen Darlegungen und Auseinandersetzungen, die mehr praktisches als biblisch-wissenschaftliches Interesse haben: Jesus nach der Auffassung der „Ernsten Bibelforscher", Kardinal Newmans, einzelner Moderner (hier stehen z. B. Horneffer, Ludwig, Keyserling und die, wie es scheint, neuestens doch in protestantischen Theologenkreisen salonfähig werdende Schule R. Steiners) mit einer breiten Schilderung des Werdeganges Wittigs. Die Leugnung der Existenz Jesu leitet über zur Darstellung der Quellen über Jesus, der Evangelien und der Evangelienkritik (M. entscheidet sich für die Frühdatierung von Mt und Mk); zum Schluß sind über 200 Seiten dem „Jesus-Bild" gewidmet, das recht warm wirkt. Alles in allem: auch dem Seelsorger eine nützliche Gabe, erst recht dem Laien.

Die katholische Weltanschauung. Lehr- und Arbeitsbuch für die achte Klasse der Mittelschulen. Von O. Herget und L. Walk (Der Weg, die Wahrheit und das Leben, Bd. V). kl. 8° (204 S.) Innsbruck 1932, Tyrolia. Geb. S 5.60, M 3.50. — Eine neue Apologetik für die Schlußklasse der Mittelschulen. Sie behandelt die natürliche Religion und die Tatsache der Offenbarung, ist ansprechend, prägnant im Ausdruck, angenehm lesbar und dabei von beachtenswerter Höhe. Vielleicht ist zu bedauern, daß sie doch zu stark negativ ist. Daß das Christentum übernatürlich ist, Teilnahme am göttlichen Leben (denn das ist der Glaube und die Gnade), tritt wenig hervor. Das Buch wird auch außerhalb der Schule von Nutzen sein.

Propaedeutica thomistica ad sacram Theologiam. Von Th. Pègues O. P. 12° (XXXVII u. 489 S.) Turin 1931, Librer. del S. Cuore. — Der Verf. wollte ein geeignetes Textbuch schaffen für den Normalkurs der Fundamentaltheologie, in bewußter Nachahmung der Summe des hl. Thomas. Spekulativ ist das Büchlein ganz gut; leider ist die positive Seite völlig vernachlässigt. So kann es doch nur als Repetitorium dienen.

Enchiridion theologiae dogmaticae generalis. Scripsit F. Egger episcopus. 6. Aufl. [besorgt von A. Mayer]. 8° (787 S.) Brixen 1932, Weger. M 8.—. Kurz, klar und gediegen waren die früheren Auflagen und darum fanden sie viele Freunde. Der Herausgeber hat die Eigenart derselben bewahrt, den Text kaum verändert und ist auch mit ergänzenden Fußnoten sparsam gewesen. Neu sind die kurzen Literaturangaben; neu bearbeitet wurde (von F. Hilber) die Inspirationslehre, ganz im kirchlich-konservativen Sinne Eggers.

L'Orient et nous. I: Essais divers. Von Léopold Levaux. 12° (382 S.) Löwen 1932, Desbarax. Fr. 25.—. Die großen Völker des Ostens (in Rußland, China, Indien) und ihr Verhältnis zur europäischen Kultur, zur katholischen Religion, das ist das Thema dieses Buches. L. weiß, daß er (außer für Rußland) auf sekundäre Quellen und persönliche Mitteilungen angewiesen ist. Trotzdem ist das Buch außerordentlich anregend; der Verf. hat vor allem die missionarische Literatur ausgiebig herangezogen. Von P. Charles hat er den Leitfaden seines Werkes übernommen. Der lautet: Der Europäer wird den Asiaten nicht finden, der katholische Missionar nicht den Hindu, wenn er ihm entgegentritt mit dem Bewußtsein allseitiger Überlegenheit und dem Gefühl des Mitleids. So geht L. aus, mit offenem, liebenden Herzen die religiöse Seele des Ostens zu suchen (vor allem der uralten und ganz modernen Führer Indiens). Können wir sie hochschätzen? L. antwortet: Ja. Ost und West, katholische Religion und Hinduismus (bezw. russische Frömmigkeit) sind nicht ausschließlich Gegner; Ost und West sollen zusammenstehen, sich ergänzen, um die Menschheitskultur herbeizuführen, die voll gelebte, alles umfassende Frömmigkeit. In der Motivierung dieser These liegt der Wert des Buches. — S. 275 steht ein Satz, der zeigt, wie schwer selbst ein Katholik, den die Liebe drängt, ein Nachbarvolk versteht. Und doch gilt L.s Leitgedanke auch für Europäer.

Licht in den Finsternissen. Kontroverskatechismus für Katholiken und Protestanten. Von Scheffmacher S. J. 12° (VIII u. 304 S.) Straßburg 1931, Le Roux. M 2.—. J. J. Scheffmacher starb 1783. Sein fürs einfache Volk berechneter Kontroverskatechismus, dem im vorigen Jahrhundert ein 2. Teil beigegeben wurde, hat auch in dieser Neuausgabe seine alte, einmal gediegene Form bewahrt.

Jüdischer Glaube in dieser Zeit. Prolegomena zur Grundlegung einer systematischen Theologie des Judentums. Von Hans Joachim Schoeps. 8° (IV u. 90 S.) Berlin 1932, Philoverlag. M 3.50. — R. Bultmann hat seine Studie „Der Begriff der Offenbarung im N. T." abgeschlossen mit den Sätzen: „Was ‚Wort Gottes' bedeute, kann wohl formal geklärt werden: aber eben diese formale Klärung sagt ja gerade, daß ein ‚Inhalt' des Wortes

Gottes nicht abschließend vorgelegt werden kann, sondern nur je gehört werden kann. Auf die Frage, was das N. T. unter Offenbarung verstehe, antwortet es also mit der Frage, ob es selbst als Offenbarung gehört wird." Ist Offenbarung wirklich nur Anrede des uns begrenzenden und damit in eine neue „Existenz" (der scholastische Ausdruck wäre etwa: „Beziehung", „Seinsrelation") versetzenden Gottes, dann dürfen wir es auch einem Juden nicht verargen, wenn er behauptet, dieselbe Anrede Gottes aus den kanonischen Büchern des A. T. zu vernehmen. Das tut Sch., dessen vorliegende Prolegomena nichts anderes sind als eine Auseinandersetzung mit der „dialektischen Theologie", die glatt übernommen wird (wobei der Verf. ausführlich darlegt, daß er doch wieder nur eine innerjüdische Entwicklung fortsetze). Die „christologische" Mittlerrolle hat das Gesetz, das ist Sch.s Standpunkt. Ansonsten erfaßt er (im persönlichen Glaubensakt) dieselbe Anrede Gottes wie der Christ, insofern dieser „Dialektiker" ist; nur geschieht dies nach Sch. im A. T. und durch dasselbe; der neutestamentlichen Verkündigung bedarf es nicht. Damit ist auch das Endergebnis der Auseinandersetzung schon gegeben: im Wesen werden Christentum und Judentum so nahe gerückt, daß der katholische Dogmatiker fragen möchte, warum man sich noch lange auseinandersetzt; auf beiden Seiten ist ja die Voraussetzung dieselbe (Agnostizismus, der nicht einmal die Begrenztheit des Ich, die Kontingenz als solche durch natürliche gewisse Erkenntnis erfaßt), auf beiden Seiten ist das Anliegen dasselbe, trotz des Agnostizismus nicht der Immanenz und damit schließlich dem Pantheismus zu verfallen, Gott vom Ich zu trennen und so durch das „Wort" Gottes und den „Glauben" zum persönlichen Gott zu kommen); die Gegensätze sind ja doch unüberbrückbar, denn es steht Erfahrung (oder doch Berufung auf dieselbe) gegen Erfahrung und der christliche Theologe kann auch dem Juden nicht wegdisputieren, daß er im A. T. Gottes Anrede vernehme und durch den Glauben gerechtfertigt werde. Uns Katholiken trennt eine Kluft von jeder Dialektik. „Wort" Gottes, Glaube, Gnade sind uns unendlich mehr als Erfassen der Seinsbeziehung zum „ganz anderen Du", sind uns Teilnahme am göttlichen Leben. Überbrückt wird die Kluft nicht, solange die Dialektik den Agnostizismus festhält und die Erkennbarkeit Gottes aus der Natur leugnet. Metaphysik und Theologie, Natur und Gnade, Wissen und Glauben sind keine getrennten Welten.

Antike Mysterienreligionen und Urchristentum. Von Barthol. Heigl (Bibl. Zeitfragen XIII, 11/12). 8° (112 S.) Münster 1932, Aschendorff. M 2.45. — Das Christentum der paulinischen Briefe zeigt eine reiche Fülle von religiösen Ideen. Wer nun die Religion Jesu und das Wesen des Christentums auf etwas so ganz Einfaches reduzieren will, wie es heute im Protestantismus geschieht, der muß diese reiche Fülle als Endprodukt einer natürlichen Entwicklung auffassen. Reitzensteins Versuch, grundlegende christliche Ideen herzuleiten aus iranisch-mandäischen Ideen, die ins Judentum eingedrungen wären und auf diesem Weg ins Christentum, ist im Wesentlichen (durch die Arbeiten von Lietzmann und anderer über die Mandäer) erledigt. Das offizielle Judentum stand dem Christentum am nächsten; denn mit jenem setzte sich dieses auseinander, das zeigt das N. T. auf Schritt und Tritt; und nur mit Nachbarn gibt es Auseinandersetzungen. Aber dem Ju-

dentum fehlten gerade die christlichen Ideen, ihm können diese also nicht entnommen sein. Es ist sicher auch verlorene Mühe, den ganzen Reichtum des Urchristentums, das uns in den Schriften vor denen des Apostels Johannes entgegentritt, als Endergebnis einer rein innerchristlichen Entwicklung darzustellen, mag man das Tempo der Entwicklung noch so beschleunigen. Auch der in der Formgeschichte zu neuem Leben erweckte Strauß'sche Mythus erklärt nicht, warum die gewohnten Formen der Erzählung mit neuem Inhalt gefüllt werden mußten oder konnten. Es bleibt nur der Weg der Anleihen: die natürliche Entwicklung kann aus dem so einfachen Wesen des Christentums zu jener Fülle geführt haben, wenn von außen religiöse Ideen und treibende Kräfte ins Christentum eingeströmt sind. Als Geber für diese Anleihen kommen wiederum die Mysterien in Frage. So lautet denn das Problem: Hatten die Mysterien und die damit verbundene Frömmigkeit überhaupt jene angeblich ihnen entlehnten Ideen und treibenden Kräfte, ist eine unbemerkte (denn eine bewußte widerspricht dem klaren Selbstzeugnis des Apostel Paulus) Herübernahme möglich, auch psychologisch möglich und ist sie irgendwie wahrscheinlich? — Heigl geht auf die Problemstellung ein und gibt auf diese Fragen eine kurze, klare Antwort. Über das Wesen der Mysterienfrömmigkeit sind wir herzlich schlecht unterrichtet. Da sie offenbar Überbleibsel vorhellenischer Religionen sind, wird die Religionsgeschichte ein wichtiges Wort mitzureden haben. H. stellt zusammen, was Cumont und die deutsche Literatur zum Wesen und den Erscheinungsformen der Mysterien bisher vorgebracht haben Welcher Art die Teilnahme an der Gottheit eigentlich war, die den Mysterien zur Zeit Christi zugeschrieben wurde, ist dunkel. H. betont ganz richtig, daß die Idee der Wiedergeburt aus Gott in den Mysterien des 1. Jahrh.s noch nicht aufscheint und daß ferner die Bedeutung und somit der Einfluß der Mysterienfrömmigkeit damals noch recht gering war. Mit dem, was wir über das Wesen der Mysterienfrömmigkeit wissen, vergleicht H. die Erlösungslehre (bei Paulus) und die Sakramente. Das Ergebnis kann nur lauten: eine wesentliche Beeinflussung des Christentums ist nur ein Postulat, noch dazu ein unwahrscheinliches. Einzelnes hätte vielleicht noch schärfer unterstrichen werden können. So z. B., daß bei Paulus die Verpflichtung zum sittlichen Streben nicht lose neben der durch die Taufe erlangten seinsmäßigen Gottverbundenheit steht, sondern daraus motiviert wird; soweit bei Paulus von einer Vermählung mit Gott die Rede sein kann, ist die Kirche (nicht der einzelne) Christi Braut. Alles in allem: eine solide Einführung in die Fragen.

Les Guérisons de Lourdes en schémas. Von A. Vallet und R. Dubuch. 16° (VIII und 180 S.) Paris 1932, Téqui. Fr. 6.50. — In einer auch dem Laien leicht verständlichen Form werden 23 auffallende Heilungen von kundigen Fachmännern anschaulich und kurz geschildert.

Die Wunderheilungen von Epidaurus. Ein Beitrag zur Geschichte der Medizin und der Religion. Von Rudolf Herzog (Philologus, Supplementband XXII, 3). 8° (164 S.) Leipzig 1931, Dieterich. — Plutarch weiß, daß in Epidaurus sechs Tafeln mit Inschriften standen. Die Hälfte der Inschriften (etwa 70) ist seit Jahren durch Ausgrabungen bekannt. Sie berichten von Äskulaps Wundertaten, meist Krankenheilungen, die den Wallfahrern („Bitt-

flehern", sagt Herzog) im Traumgesicht oder (seltener) nach Ausführung der im Traum erhaltenen Weisungen zuteil wurden. Nach Inhalt und Form sind diese Inschriften (worauf auch Delehaye schon hingewiesen hat) nahe verwandt mit Sammlungen christlicher Wunder, wie sie bis zur Neuzeit in manchen Wallfahrtsorten entstanden sind. Man könnte hinzufügen (obschon Herzog es kaum zugeben würde): nach Inhalt und Form sind sie von den evangelischen Wundern ebenso verschieden als die späteren apokryphen Apostelgeschichten von der kanonischen Apostelgeschichte. Daß H. (neben Versuchen zur Ergänzung des Textes) einen Kommentar schrieb, ist zu begrüßen. Der Kommentar (und soweit der Ref. sehen kann, auch der Text) verdient hohes Lob. Auch die katholische Theologenwelt wird H.s Prinzip gelten lassen, nämlich: zur Textergänzung und Erklärung kann vorausgesetzt werden, daß die epidaurischen Wunderberichte eine Parallele bilden zu den (unkritischen) Berichten aus christlicher Feder. So ergibt die gediegene Untersuchung unter anderm, daß die Inschriften eine offizielle Redaktion aus dem 4. Jahrh. v. Ch. sind; ihre Grundlage sind Votivtafeln und gläubig aufgenommene Erzählungen der Wallfahrer (wie sie „in der Herberge eines Wallfahrtsortes oder im Wartezimmer eines Wunderdoktors" erzählt werden). Zeitansätze fehlen vollständig. Einzelne Heilwunder verraten deutlich ihren Ursprung (z. B. Heilung von Lähmung durch seelische Beeinflussung), einzelne „Wandermotive" werden, wie oft genug in späterer Zeit, schon in den Inschriften als wirkliche Ereignisse dargestellt, die sich zu Epidaurus vollzogen hätten. Die offiziellen Redaktoren der Inschriften sorgten für eine wirkungsvolle Gruppierung, sie schoben Strafwunder ein, sie stellten die Heilungen fast durchwegs als plötzliche dar. Der Zeugenwert der Inschriften ist also recht gering; doch hat es zweifelsohne zu Epidaurus einige auffallende Heilungen gegeben. Herzog schreibt sie dem suggestiven Einfluß zu; es habe nämlich zu Epidaurus wohl „Bader" gegeben, die von der damaligen ärztlichen Wissenschaft Anleihen machten, auch Wasserkuren gab es, aber keinen Kurbetrieb. Epidaurus hätte somit eine Ausnahmsstellung; denn nach dem, was wir (allerdings aus späterer Zeit) über den Inkubationsbetrieb der andern Äskulapheiligtümer wissen, wurden die Kranken regelrecht medizinisch behandelt: der gottgesandte Traum und die ärztliche Kunst verbanden sich zur Heilung der „Bittflehen". Doch scheint dem Ref. das Fehlen der ärztlichen Behandlung in Epidaurus nicht ganz sicher. Herzog vermag dafür nur ein *argumentum e silentio* vorzulegen (es fehlt jeder Hinweis auf den Inschriften); dazu kommt, daß einigemale eine Spitze gegen die (rein?) ärztliche Behandlung ersichtlich ist und daß Kos (mit ausgeprägter Verbindung von ärztlicher Kunst und Wallfahrt) keine Filiale von Epidaurus sein wollte. Vielleicht wird das *argumentum e silentio* durch neue Ausgrabungen (Trikka, Pergamon) verstärkt — oder geschwächt. — Aus dem Gesagten erschließen wir mit Recht: die Inschriften bilden keine Basis, um ernstlich den Wundercharakter der Heilungen zu Epidaurus zu behaupten. Für Herzog käme er ohnehin gar nicht in Frage. Suggestion ist ihm alles, ein wirkliches Wunder kommt nur für den „Volksglauben" (so soll man nach ihm den Aberglauben nämlich bezeichnen) in Betracht. Nur „ein dem wissenschaftlichen Denken so fremder Gedankengang" (S. 61) kommt auf die Idee, daß eine bestimmte Krankenheilung nicht nach den

Naturgesetzen geschehen sein könnte. Bedauerlich ist auch, daß das Buch leicht zu schiefen Urteilen über die Kirche führt (vgl. S. 110 f. 139. 142). Wird denn alles, was an Vorstellungen selbst bei der Mehrzahl der Katholiken vorhanden war, zur Lehre der Kirche? Der naive, völlig unkritische Wunderglaube auch christlicher „Mirakel"bücher sagt gar nichts über „die Kirche", er schließt aber auch gar nicht aus, daß mehr als eine Wundersammlung — man denke etwa an die Wunder des hl. Bernhard — nach allen Regeln geschichtlicher Kritik ein völlig zuverlässiger Bericht über die vorgefallenen Tatsachen ist. Die Erklärung der Tatsachen als Wunder greift allerdings in Fragen hinein, für die die Geschichte und die Medizin allein nicht kompetent sind.

Die Biblische Urgeschichte in ihrer Bedeutung als Grundlage der alttestamentlichen Offenbarung. Von Hubert Junker. kl. 8° (58 S.) Bonn 1932, P. Hanstein. M 1.60. — Das kleine Buch ist mit Recht viel beachtet worden. Wir geben kurz den Inhalt wieder. Die theoretische Lehre über die Hl. Schrift (Inspiration, Irrtumslosigkeit) und die praktische Auslegung derselben hat zwei Grundlagen: die Lehre der Kirche und den tatsächlichen Zustand der Hl. Schrift. Auf diesen Grundlagen versucht der Verf. die Grundzüge einer Auslegung der biblischen Urgeschichte zu bieten, um darzutun, daß die Urgeschichte irrtumslos ist und (doch) beinahe keine Angriffsfläche für den Unglauben bietet. Materiell kommt J. dem nahe, was v. Hummelauer oder M. J. Lagrange einmal gelehrt haben, formell weicht er von ihnen ziemlich ab; „école large" in verbesserter Form. J. will drei Grundsätze in der Erklärung der Urgeschichte (und wenn nötig, der Hl. Schrift überhaupt) beachtet wissen: 1) Was der Hagiograph nicht zum Gegenstand der Aussage machen will, ist von ihm — und somit auch von Gott — nicht ausgesagt (J. greift auf Lagranges Wort zurück und sagt: „gelehrt"); es kann somit weder wahr noch falsch sein. Anwendung: Das gilt vom Weltbild des Hagiographen. 2) Nicht alles, was vom Hagiographen als Bild, als bloße Darstellungsform gemeint war, ist als solche (wiederum jenseits von Wahr und Falsch stehende) Ausdrucksform sofort ersichtlich; in Wirklichkeit bezieht sich die Aussage des Hagiographen nur auf den Inhalt. Anwendung: Scheide von der nicht behaupteten („gelehrten") Ausdrucksform den Inhalt; z. B. Sabbatgebot und Weltschöpfung ist Inhalt von Gen 1,1—2,3, die Dramatisierung und nähere Einteilung (6 Tage) ist Ausdrucksform; bei der Schöpfung Adams: Inhalt ist, als was der Mensch geschaffen wurde (er ist ein geistiges Wesen), wie er geschaffen wurde, ist Ausdrucksmittel und wird nicht behauptet; bei der Schöpfung Evas ebenso: sie hat zum Inhalt, daß der Mann seine Ergänzung finden soll durch nur eine, ihm wesensverwandte, gleichsam einen Teil seiner selbst bildende Frau; der Bericht von Paradies und Sündenfall behauptet: der unsterblich sein sollende Mensch hat durch Satans Versuchung gesündigt (da er gottähnliche Weisheit verlangte) und ist dadurch seiner Vorzüge verlustig geworden — der Garten (Eden), die Paradiesesbäume, die Schlange, das sind Darstellungsmittel; der Hagiograph behauptet (im Bericht vom Turmbau) in etwa bloß: dem gottfeindlichen Machtstreben der Menschen, das im Bau eines Hochtempels seinen Ausdruck fand und das zu einem gottfeindlichen Weltreich führen sollte,

wurde von Gott durch eine Mehrheit von Sprachen ein Ende gesetzt. 3) Grundsätzlich ist es möglich, daß der Hagiograph Volksgut („Tradition") übernimmt, das er nur einreiht, um die leitende Idee seines Werkes zu erweisen, ohne die Einzelheiten zu behaupten; wahr ist dann die Hauptidee, für die Einzelheiten gibt die Inspiration keine Gewähr der Wahrheit. Anmerkung: Stammbäume und Völkertafeln und Sintflutbericht sind der „Tradition" entnommen, die Ehen der Göttersöhne sind ursprünglich Volksgut gewesen. Zusammengehalten werden J.s Darlegungen durch den Begriff der „idealen Geschichte"; der Hagiograph wollte in seiner „Urgeschichte" eine Hauptidee darlegen (der Bundesgott Israels ist auch der eine Gott der Welt), diese Idee behauptet er; die Einzelheiten behauptet er nur soweit, als sie zur Idee beitragen; soweit wollen sie wahr sein und sind sie wahr. — Ein kühner Versuch! Ist er gelungen? Die bisherige Kritik hat meist sehr anerkennend über das Werk geurteilt. Trotzdem glauben wir nicht, daß es die endgültige Lösung dieses schwierigen und doch wieder brennenden Problems bildet. Es ist doch recht fraglich, ob die Absicht des Hagiographen in seiner „Urgeschichte" stets und ausschließlich auf die oben erwähnte Leitidee gerichtet war und daß somit Gen 1—11 durchwegs „ideale Geschichte" sein will; u. E. hat J. auch in der Anwendung der drei genannten (in sich gesunden) Grundsätze nicht die notwendige Zurückhaltung beobachtet.

La idea de Tradición en la Historia Eclesiástica de Eusebio Cesariense. Von J. Salaverri (S.-A. aus: „Gregorianum" 13 [1932] 211—240). Rom, Università Gregoriana. — Der Verf. zeigt mit viel Geschick, daß Eusebius die Kirchengeschichte in so viele Bücher einteilte, als er Überlieferungsstufen unterschied. Die einzelne Überlieferungsstufe wird durch hervorragende Lehrer gebildet, die (zum Teil) Schüler der Lehrer der vorhergehenden Periode waren. Im Wesentlichen wird man dem Verf. recht geben. Eusebius, der doch gewiß auch apologetische Tendenzen verfolgte, ist dann auch als Verfechter der Tradition dargetan. Doch sind die Lehrer, die Träger der Tradition, durchaus nicht immer Amtsträger (z. B. Origenes); zunächst wurde also von Eusebius (durch die Einteilung seines Werkes) nur die geschichtliche Kontinuität des Dogmas betont, die geschichtliche Tradition, nicht die autoritative. S. meint, Eusebius berücksichtige auch die autoritative Tradition, er schließe die einzelnen Perioden ab mit dem Tod des letzten römischen Bischofs der jeweiligen Traditionsstufe. Wenn für diese Meinung ein Beweis zu erbringen ist, so sollte er schärfer herausgearbeitet werden.

Der Wissenschaftscharakter der katholischen Theologie. Von B. Poschmann (Breslauer Universitätsreden 8). 8° (23 S.) Breslau 1932, Hirt. M 1.20. — Die Theologie hat das Glaubensbewußtsein zum Gegenstand. Da diese katholische Glaubensüberzeugung lebensgestaltend war und ist, so ist sie schon als subjektive Überzeugung, nach ihrem Inhalt und ihrem Werden, gewiß ein würdiger Gegenstand. Die heutige Wissenschaft steht ferner auf dem Standpunkt, daß die letzten Wertungen und Entscheidungen doch nicht logisch begründet werden können; somit hat sie keinen Grund, die Glaubensentscheidung, die doch nicht im Widerspruch zum Wissen steht, als Grundlage für eine Wissenschaft der Theologie zu verwerfen, zumal die katholische Theologie überdies noch beweisen will und beweist, daß die Glaubensent-

scheidung vernunftgemäß ist. Das sind die Hauptgedanken, die P. in recht anregender Form darlegt. Mit dem Inhalt kann jeder Theologe einverstanden sein. Auffallend klingt nur der Satz, daß es nur einen Weg der Theologie und der Apologetik gäbe, der „von der vom Glauben erleuchteten Vernunft begangen wird" (S. 21; dazu diese Zeitschr. 51 [1927] 35 ff. 555 ff.). Diesen Satz spricht aber P. nicht im Sinne K. Eschweilers aus. Sagen will P. nur: „der normale Weg zum Glauben ist der, daß der Mensch unter dem Einfluß der Gnade in ihn hineinwächst, d. h. ohne besondere Prüfung der Glaubwürdigkeit auf Grund einer durch Autorität und Gefühlsmomente bedingten Gemütsüberzeugung den Glauben der Kirche annimmt. Hier auf dem Gebiet des Subjektiven trifft durchaus zu, was die moderne Psychologie über die Macht des Irrationalen im Hinblick auf das Zustandekommen von Überzeugungen lehrt. . . Das Bedürfnis nach einer kritisch-wissenschaftlichen Begründung (dieser Überzeugung) macht sich erst geltend, wenn der naive, unreflektierte Glaube durch Zweifel gestört wird" (S. 19 f.). Das sind im Grunde keine völlig neuen Ansichten. Schon die Mehrzahl der Theologen der Barockzeit war der Ansicht, es genüge dem einzelnen vor dem Glauben ein Glaubwürdigkeitsmotiv, das nicht mit absoluter Notwendigkeit jeden Irrtum ausschließt (z. B. die Behauptung der Eltern oder Lehrer). Es kommt sachlich auf dasselbe hinaus, wenn andere Theologen grundsätzlich erklären, vor dem Glauben genüge dem einzelnen (allerdings nicht allen und nicht der Kirche) ein Glaubwürdigkeitsmotiv, das nur mit moralischer Notwendigkeit den Irrtum ausschließt. Nur betonen sie stärker, daß ein solches Motiv rational ist, d. h. das Ansehen der Eltern ist für das Kind (und die moralische Gewißheit, wie sie z. B. eine Zeugenaussage gibt, ist es auch für Erwachsene) ein objektives Motiv, es ist vernünftig, auf dieses Motiv hin die Tatsache der Offenbarung und den Offenbarungsinhalt mit Sicherheit zu bejahen. P.s feine Studie schließt sich im Wesentlichen doch an die alten Schulen an.

Florian Schlagenhaufen S. J.

Kirchenrecht

Commentarium Codicis Juris Canonicis. L. IV. p. II. et III: De Processibus. Von Jos. Noval O. P. 8° (VIII u. 661 S.) Turin (1932), Marietti. L 50.—. Der Verf. bringt mit diesem zweiten und dritten Teil seinen Kommentar des 4. Buches des CJC zum Abschluß (der erste Teil war schon 1920 erschienen und ist gegenwärtig vergriffen). In gleicher Methode wie im ersten Teil wird im engsten Anschluß an die Ordnung des kirchlichen Gesetzbuches der Text der einzelnen Canones eingehend und gründlich erläutert. Der *expositio textus* geht jeweils voran eine *expositio rubricae*, eine Erklärung der Überschriften, die im Codex die Teile, Titel und Kapitel tragen, wobei Fragen verschiedenster Art behandelt werden, so über Anordnung und Zusammenhänge des Gegenstandes, über die rechtshistorische Enwicklung. Gerade diese *expositiones rubricae* bilden einen besonders wertvollen Teil des

vorliegenden Kommentars. Bei der Erklärung des zweiten Teiles des liber IV. CJC wird begreiflicherweise das klassische Werk Benedikts XIV, *De servorum Dei beatificatione et Beatorum canonizatione* zu Grunde gelegt und in ausgiebigster Art durch wörtliche Übernahme ganzer Partien verwertet, so daß wir geradezu einen der Stoffanordnung des Codex angepaßten Auszug aus dem Werke des großen Kanonisten erhalten. Auch die historischen Erörterungen bestehen größtenteils in einer wörtlichen Wiedergabe von Ausführungen Benedikts XIV. Daneben wird öfters Lauri, *Codex pro Postulatoribus* angezogen. Im übrigen finden sich in diesem Teile nur wenig Literaturverweise und auch im dritten Teil sind sie nur selten. Hier möge der Wunsch angeführt werden, daß eine kundige Hand uns bald mit einer quellenmäßigen Geschichte des Beatifikations- und Kanonisationsprozesses erfreue.

De remotione parochorum aliisque processibus Tertiae Partis Lib. IV. CJC. Von Emmanuele Suárez O. P. gr. 8° (VI u. 359 S.) Rom 1931, Lestini. L 32.—. Der für die Handhabung der Kirchendisziplin gegenüber Klerikern, vor allem den Pfarrern, so bedeutsame 3. Teil im 4. Buche des CJC wird vom Verf. zum Gegenstand eingehender Darlegung gemacht, die zunächst für die Schule bestimmt ist, dann aber auch den Kurien beim verwaltungsgerichtlichen Verfahren die nötigen Aufschlüsse vermitteln soll und den dadurch betroffenen Klerikern ihre diesbezüglichen Rechte und Pflichten vor Augen führt. Es wird eine klare und gründliche Erklärung der Canones und der in ihnen gegebenen Fragepunkte geboten, ausgehend von einer kurzen Angabe des Canoninhaltes. Auch auf das frühere Recht wird Bezug genommen; Autoren kommen selten zu Wort, da eingehendere Arbeiten über diese Materie nicht zu Gebote standen. Der Wert des Werkes wird erhöht durch ein Sachregister und eine Anzahl von Anhängen. Der erste bringt einen Abdruck des Decretum *Maxima cura*, drei weitere konkrete Fälle, die bei der Konzilskongregation behandelt wurden; die restlichen sieben enthalten Formulare, die bei dem gegenständlichen verwaltungsgerichtlichen Verfahren zur Verwendung kommen.

De suspensione ex informata conscientia. Von Marius Pistocchi. 8° (125 S.) Turin 1932, Marietti. L 5.—. Unter den verwaltungsgerichtlichen Verfahren im 3. Teil des 4. Buches des CJC ist zweifelsohne das heikelste die *suspensio ex informata conscientia*. Ist damit den Ordinarien ein unerläßliches Mittel zur Handhabung der Disziplin gegen Kleriker gegeben, so doch ein solches, das beim Obern ein besonderes Maß von Klugheit und Gerechtigkeitssinn voraussetzt und einer genauen Umgrenzung von Seiten des kirchlichen Gesetzgebers bedurfte. Die wenigen Canones, die das Rechtsbuch darüber enthält, werden vom Verf. vorliegender Schrift durch klare Kommentierung dem Verständnis näher gebracht, zum Nutzen der Ordinarien, aber auch der Kleriker, die ein Kirchenamt bekleiden und von der behandelten Rechtsinstitution betroffen werden könnten.

Manuale de ecclesiarum rectoribus ad normam CJC. Von Laurentius M. Agius O. E. S. A. 8° (118 S.) Turin 1931, Marietti. L 5.—. Nur in einem kurzen Kapitel von 8 Canones (479—486) handelt der CJC von den Kirchenrektoren im spezifischen Sinne. Wenn sonst im kirchlichen Gesetzbuche von *rectores ecclesiarum* die Rede ist, sind darunter im weitern Sinne

alle jene Geistlichen verstanden, denen die Leitung über eine Kirche anvertraut ist. Im vorliegenden Werkchen wird alles aus dem Codex zusammengetragen und zum Teil auch kurz erläutert, was für den Vorsteher einer Kirche, nicht etwa bloß für den Kirchenrektor im prägnanten juridischen Sinn des can. 479, von Belang ist: Rechte und Pflichten des Kirchenvorstehers hinsichtlich der ihm anvertrauten Kirche, des Kirchengerätes und der Kirchendiener, der Kulthandlungen, des Kirchengutes, der Betreuung der Gläubigen. Verf. beabsichtigt gewiß nicht so sehr eine Bereicherung der Wissenschaft als vielmehr eine praktische Anleitung für alle diejenigen, denen eine Kirche zur Leitung übergeben ist.

De dimissione religiosorum. Commentarium theoretico-practicum ad tit. XVI libri II CJC. Von Joseph Palombo C. SS. R. kl. 8° (XVI u. 296 S.) Turin 1931, Marietti. L 12.—. Das Werk behandelt in vier Teilen die Entlassung von Religiosen u. zw. die Entlassung von Religiosen mit ewigen Gelübden in einer klerikalen exempten Genossenschaft; die Entlassung von Religiosen mit zeitlichen Gelübden sowie von Religiosen mit ewigen Gelübden in einer klerikalen nichtexempten oder in einer laikalen Genossenschaft; die *ipso facto* eintretende Entlassung; aus praktischen Gründen, um Wiederholungen zu vermeiden, in umgekehrter Reihenfolge des CJC; endlich die Wirkungen der Entlassung. In einem Anhange sind Formulare aufgeführt, die beim Entlassungsprozeß zur Anwendung gelangen. Verf. bietet nicht einen einfachen Kommentar der entsprechenden Canones (646—672) des kirchlichen Rechtsbuches, sondern eine geschlossene Darstellung der gesamten Materie, wobei aus dem 5. und besonders aus dem 4. Buche des CJC die dienlichen Normen herangezogen werden und auch das einschlägige Schrifttum reichlich verwertet wird. In der Einleitung findet sich ein Überblick über die historische Entwicklung der Entlassung von Religiosen. Vor allem den Ordensobern wird das Buch willkommen sein, zumal ihnen durchgehends wegen des glücklicherweise verhältnismäßig seltenen Vorkommens von Entlassungen, besonders von solchen durch förmliches gerichtliches Verfahren, die Praxis fehlt.

De bonis ecclesiae temporalibus. Von Marius Pistocchi. 8° (VIII u. 489 S.) Turin 1932, Marietti. L 15.—. Ein Kommentar zum 6. Teil des dritten Buches im CJC. Canon für Canon werden in gewissenhafter Wort- und Satzerklärung behandelt und tieferem Verständnis erschlossen, den sich bietenden Fragen die nötige Aufmerksamkeit gewidmet. Wo der Stoff es erheischt, greift Verf. auf das römische Recht, in richtiger Wertung von dessen grundlegender Bedeutung zurück; reichlichst werden die Meinungen der Autoren herangezogen, aber nicht unbesehen übernommen. Auch die Bestimmungen des weltlichen (vorab italienischen) Rechtes finden ab und zu Erwähnung und häufiger wird Bezug genommen auf konkordatarische Regelungen (besonders des Ap. Stuhles mit Italien und Lithauen). Das vorliegende Werk kann als wertvolle Bereicherung der Codexliteratur angesprochen werden.

Codicis Juris Canonici interpretatis authentica. Von Pl. Hülster O. Cist. Supplementum I: 1928—1931. 12 (14 S.) Paderborn 1932, Schöningh. M —40. — Eine infolge der fortschreitenden Tätigkeit der päpstlichen Interpretations-

kommission notwendig gewordene Ergänzung zu dem 1928 erstmalig erschienenen gleichbetitelten Werkchen; vgl. ZkTh 53 (1929) 304.

Repertorium Juridicum Ecclesiasticum. Ed. altera diligenter recognita et aucta. 4° (70 u. 19 S.) Rom 1932, „Jus Pontificium". — Das Repertorium, eine Neuauflage der beiden früher erschienenen Faszikel (I, 1918— 924; II, 1925–1930) mit geringen Abweichungen und ergänzt bis Sept. 1931, enthält nicht nur die authentischen Erklärungen der päpstlichen Kommission zur Interpretation des Codex, sondern auch die andern Entscheidungen der römischen Kongregationen und Gerichtshöfe, soweit sie sich auf Normen des kirchlichen Gesetzbuches stützen und in die AAS aufgenommen sind. Ein Verzeichnis der Canones mit Angabe der Stellen, welche im Repertorium und in den AAS darüber handeln, sowie ein Sachregister bedingen und erhöhen die Brauchbarkeit der Sammlung. Als Neuerung gegenüber der ersten Auflage wurden nunmehr zweierlei Drucktypen verwendet: die größere für die Entscheidungen der Interpretations-Kommission und der anderen Kongregationen, die kleinere für die Entscheidungen der Rota und die Darlegungen der Konsultoren und des Sekretariats der röm. Kongregationen; der damit beabsichtigte Zweck würde auch erreicht, wenn bloß für die Numerierung verschiedene Typen verwendet würden; für den Text dürfte sich doch eher ein einheitlicher Typ empfehlen, am besten der schöne Druck wie er beim 1. Faszikel angewendet worden war. — Vorstehendes Repertorium ist als Supplementum zur Zeitschrift „Jus Pontificium" erschienen, welche die vollständigste Zeitschrift für kanonisches Recht in lateinischer Sprache darstellt und jedem, der sich mit Kirchenrecht befaßt, unentbehrlich ist. (Direktion und Administration in Rom, Piazza St. Apostoli 51; Jahresabonnement außerhalb Italien L 60.—).

Kurzgefaßtes Lehrbuch des katholischen Kirchenrechtes. Von A. Pöschl. 3. umgearb. Aufl. gr. 8° (XII u. 394 S.) Graz 1931, U. Moser. — Im Aufbau folgt das Lehrbuch leider nicht der Stoffanordnung des CJC, sondern hat seine eigene Systematik, die im besondern Teil nicht als glücklich bezeichnet werden mag (Verfassungsrecht, Verwaltungsrecht, Ordensrecht, Privatrecht, Strafrecht, Prozeßrecht). Daß dem allgemeinen Teil (Kirche und Recht, Kirche und Staat) eine eingehendere Behandlung und ein verhältnismäßig weiter Raum (ein Viertel des ganzen Buches) zu teil wird, kann sachlich begründet erscheinen, zu bedauern jedoch ist, daß einige Gebiete des Kirchenrechtes bei der Behandlung zu kurz kommen, so die einzelnen Delikte und ihre Bestrafung (der dritte Teil im 5. Buche des Codex), so insbesondere das Prozeßrecht, wobei der zweite Teil des 4. Buches CJC (der Selig- und Heiligsprechungsprozeß) ganz übergangen, vom zweiten Abschnitt des ersten Teiles der Strafprozeß und Eheprozeß sehr dürftig behandelt ist, der Weiheprozeß, Vergleich und Schiedsgericht und der dritte Teil, die wichtigen verwaltungsgerichtlichen Verfahren gegen Kleriker, nur eben erwähnt. Hoffentlich gelingt es bei einer Neuauflage doch noch trotz der schwierigen Zeitverhältnisse, die Lücken zu schließen und auch durch Quellenzitate und Literaturangaben den Wert des Buches zu erhöhen. Aber auch in jetziger Fassung bietet es eine Fülle kirchenrechtlichen Stoffes in gedrängter Darstellung; anerkennend soll hingewiesen werden auf die Berücksichti-

gung des staatlichen Rechtes in Österreich und die häufigen rechtsgeschichtlichen Ausführungen. In dieser Hinsicht kann auch der Theologiestudierende viel Wissenswertes aus dem Werke entnehmen; sonst ist es für ihn aus obigen Gründen als Lehrbuch unzureichend. Es ist ja auch zunächst auf die weltlichen Hörer an den juristischen Fakultäten abgestimmt, bei denen es sich nicht geringer Beliebtheit erfreut.

Ordensrecht. Kurze Zusammenstellung der kirchenrechtlichen Bestimmungen für die Orden und religiösen Kongregationen. Von Jos. Jansen O. M. I. 3. neubearb. Aufl. 12° (400 S.) Paderborn 1931, Schöningh. Geb. M 6.50. — Die Auflage bezeichnet sich mit Recht als Neubearbeitung. Wenn auch die Anordnung des Stoffes keine Veränderung erfahren hat, so findet man doch in den Einzelausführungen immer wieder Spuren der verbessernden Hand; manches ist neu hinzugekommen, einiges aus der 2. Auflage weggeblieben, nicht selten auch in der Darlegung geändert. Alle auf das Ordensrecht bezüglichen kirchenrechtlichen Bestimmungen finden sich in leicht faßlicher Gestalt zusammengestellt, so daß das Werk als zuverlässiger Berater allen dienen kann, die sich im Ordensrecht orientieren wollen. In erster Linie wird das gediegene Handbuch den Laienobern und -oberinnen deutscher Zunge willkommen sein und in dem neuen sehr zum Vorteil geänderten Gewande gewiß neue Freunde gewinnen.

Die Gewohnheit als kirchliche Rechtsquelle. Ein Beitrag zur Erklärung des CJC. Von Josef Trummer. (Theol. Studien der Österr. Leo-Gesellschaft 31). 8° (XV u. 218 S.) Wien 1932, Mayer u. Comp. S 12.—. Trotz der bedeutsamen Darstellungen des kirchlichen Gewohnheitsrechtes von René Wehrlé, *De la Coutume dans le Droit Canonique* und von Gommarus Michiels in seinen *Normae generales Juris Canonici* erscheint vorliegende Arbeit nicht überflüssig und darf besonders im deutschen Sprachgebiet auf dankbare Aufnahme rechnen. Dazu berechtigt die Wichtigkeit des behandelten Gegenstandes, denn im kirchlichen Rechtsleben kommt der Gewohnheit als sekundärer Rechtsquelle eine nicht zu unterschätzende Bedeutung zu, dann die umfassende und dabei klare und in die Tiefe dringende Darlegung, die auf einer gewissenhaften Auswertung der Quellen und des Schrifttums fußt und nicht nur die im Codex enthaltenen Normen des geltenden Rechtes erläutert, sondern auch ein interessantes rechtshistorisches Bild von der Gewohnheit als kirchlicher Rechtsquelle entrollt. Die Arbeit ist in neun Kapitel gegliedert: die Gewohnheit im allgemeinen, Verpflichtungsgrund der G., Entstehungskreis der G., sachliche Entstehungsmomente (Übung, Rationabilität, Verjährung), persönliche Entstehungsmomente (Handlungsfreiheit, Verpflichtungswille), Wirkungen der G. (der gegengesetzlichen, außergesetzlichen, gesetzentsprechenden G.), Beweis der G., Endigung der G., endlich: der Codex und die vor ihm in Kraft gewesenen Gewohnheiten; ein zehntes Kapitel bietet das Schlußergebnis.

Die Bedeutung des Irrtums für die kirchlichen Rechtshandlungen. Von Rudolf Wahl. 8° (97 S.) Frankfurt a. M. 1931, Leo Heß. M 3.50. — Verf. hat sich die Aufgabe gestellt, „die systematischen und logischen Zusammenhänge der zahlreichen, über das ganze Gesetzbuch zerstreuten Bestimmungen über den Irrtum klarzustellen". Von einer rechts- und dogmengeschicht-

lichen Betrachtung wird abgesehen, ebenso von einer Heranziehung der kirchlichen Judikatur. Nach einer grundlegenden Untersuchung über den Begriff des Irrtums, der Abgrenzung der juristischen Begriffe gegenüber dem dogmatischen und dem moralischen, werden die beiden Grundarten des rechtserheblichen Irrtums aufgezeigt und die Rechtserheblichkeit des Irrtums mit der Rechtserheblichkeit der Unwissenheit und der Unaufmerksamkeit verglichen sowie mit dem Irrtum verwandte juristische Begriffe kurz erörtert (1. Kap.). Sodann werden in einem 2. Kap. die Einteilungen des Irrtums nach seiner Entstehung, nach dem Subjekt und Objekt und seiner Beziehung zur Handlung dargelegt. Folgt das Hauptkapitel über die Rechtswirkungen des Irrtums in zwei Abschnitten: der Irrtum als Ursache des Rechtserfolges (als Ungültigkeits-[Anfechtungs-]Grund bei Rechtsgeschäften; als Schuldausschließungs-[Schuldmilderungs-]Grund bei Delikten) und der Irrtum als Voraussetzung des Rechtserfolges. Ein Anhang behandelt die Beweislast für den Irrtum. Der gewählte Aufbau erscheint für systematische Behandlung der Frage durchaus zweckdienlich und man wird die durch denselben nötigen Verweisungen in den beiden ersten Kapiteln auf das dritte und im dritten auf die ersten gerne in Kauf nehmen. Die Darstellung ist durchgehend klar und prägnant; stellenweise hätte sie durch eine Verbreiterung und durch häufigeres Heranziehen von Beispielen gewinnen können. Die Arbeit bietet einen sehr erwünschten Querschnitt durch das kirchliche Gesetzbuch. Wenn schon die Anmerkungen am Ende der Schrift zusammenhängend gebracht werden, dürfte es praktischer sein, nicht für die einzelnen Kapitel eine gesonderte Zählung anzuwenden.

Die Delegation zur Eheassistenz. Von Gregor Krüger. 8° (97 S.) Breslau 1912, Otto Borgmeyer. M 4.—. Die Eheassistenz ist ein Jurisdiktionsakt, und zwar ein Akt der freiwilligen Gerichtsbarkeit. So entscheidet Verf. nach Prüfung der Stellung der Autoren zu dieser Frage und ihrer Gründe. So stehe von dieser Seite nichts im Wege, die Bevollmächtigung zur Eheassistenz als Delegation zu bezeichnen, aber auch der Gebrauch des Ausdrucks „*licentia*" im *Tametsi* und im CJC bereite keine Schwierigkeit; denn man könne mit Recht die *licentia* als Vollmacht bezeichnen und, da die Eheassistenz ein Jurisdiktionsakt ist, auch als wahre Delegation. Nach dieser grundlegenden Betrachtung handelt das Werk über die bei der Delegation beteiligten Personen (wer und unter welchen Bedingungen man delegieren kann, wer delegiert werden kann und unter welchen Bedingungen der Delegierte gültig und erlaubt assistiert). Das folgende 4. Kapitel unterzieht die Delegation selbst einer näheren Betrachtung und erkennt sie als eine Willenserklärung (deren notwendige Eigenschaften, Mängel, Form, Inhalt, Umfang erörtert werden), des nähern als eine empfangsbedürftige, jedoch nicht annahmebedürftige Willenserklärung. Drei weitere Kapitel handeln vom Aufhören der Delegation, über die Subdelegation und das „*supplet Ecclesia*", was Verf., „da die Eheassistenz ein Jurisdiktionsakt ist", auch bei ihr gelten läßt u. zw. nicht bloß beim Delegierenden, sondern auch beim Delegierten. Die mit ausgiebigem wissenschaftlichen Apparat geführte Untersuchung verdient Beachtung, wenn auch zu erwarten steht, daß sie nicht allseits ohne Widerspruch wird hingenommen werden.

Klageinhalt und Klageänderung im Zivilprozeßrecht des CJC. Von Erwin von Kienitz. 8° (XII u. 133 S.) München (1932), Salesianer. M 6.—. Als Ziel seiner Arbeit gibt Verf. an die Untersuchung der Klage „ihrer äußern technischen Form und ihrem innern Wesen nach. Wie sie den Prozeß eröffnet, und wie sie weiterhin das Fundament des ganzen Verfahrens bildet, zur Grundlage endlich der Schlußsentenz wird. Das Problem der Klageidentität war damit von selbst gegeben: ob und wann eine Änderung dieses Prozeßfundamentes möglich ist, und was als Klageänderung zu gelten hat". Dabei hatte die Untersuchung besonders die Litispendenz und Litiskontestation ins Auge zu fassen und ihr Verhältnis zu einander und zu Klageinhalt und Klageänderung herauszuarbeiten. Eingehen auf die Rechtsgeschichte war hier unerläßlich, Heranziehen auch der modernen profanen Zivilprozeßrechtsdoktrin begründet. Im 4. u. 5. Kapitel (Form und Inhalt der Klage; die Klage als Grundlage des Prozesses) wird in durchsichtiger Gestaltung auf den gestellten Fragenkomplex Antwort gegeben. Das 3. Kapitel (Wesen und Arten der Klage) könnte damit etwa noch in Zusammenhang gesetzt werden und als Einleitung gelten. Die beiden ersten Kapitel aber (geschichtlicher Überblick über das kanonische Zivilprozeßrecht; Rechtsquellen und Anwendungsbereich des gegenwärtigen kanonischen Zivilprozesses) fallen ganz aus dem gesteckten Rahmen und gegebenen Titel des Werkes heraus. Trotzdem möchte man auch diese wohlgelungenen Ausführungen, vor allem das 1. Kapitel nicht missen. Vielleicht ist zu hoffen, daß die vorliegende Teiluntersuchung nur das erste Glied einer Reihe bilden soll, die allmählich sich zu einer Gesamtdarstellung des kirchlichen Zivilprozesses ausgestaltet, der dann die beiden genannten Kapitel als Einleitung mit Recht vorangestellt werden können.

La Communauté de la Vie conjugale obligation des époux. Von René Le Picard. gr. 8° (XXVII u. 467 S.) Paris 1930, Recueil Sirey (V^e^, Rue Soufflot). Fr. 60.—. Das Zusammenleben der Ehegatten, die Gemeinsamkeit von Wohnung, Tisch und Bett ist ein integrierender Teil der Ehe, die Pflicht dazu auch im CJC (c. 1128) klar normiert. Diese Rechtsverpflichtung der Gatten ist einziger Gegenstand vorliegender kanonistischer Studie, nicht jedoch die Ausnahme davon, die Ehescheidung, deren Behandlung einer spätern Arbeit vorbehalten ist. In logischer Aufeinanderfolge untersucht Verf. zunächst das Wesen der Verpflichtung, die sich aus den drei Teilverpflichtungen zusammensetzt, von denen die Gemeinsamkeit der Wohnung als die grundlegende zu gelten hat, die Gemeinsamkeit von Tisch und Bett als ihr beigesellte Verpflichtungen erscheinen, alle drei sich als Verpflichtungen des Naturrechtes erweisen, die erste der öffentlichen Ordnung *(d'ordre public)*, die letzteren der privaten Ordnung *(d'ordre privé)*. (Über den Begriff des *ordre public* hat Verf. einen Aufsatz in der Nouvelle Revue théologique, Mai 1918, veröffentlicht, den er in einem Anhang abdruckt.) Sodann beantwortet Le P. mit Zugrundelegung der Prinzipien des Kirchenrechtes die Frage der Zuständigkeit hinsichtlich der behandelten Rechtsverpflichtung (Kirche und Staat) und deckt den Zwiespalt zwischen kirchlichem und staatlichem Recht auf. Im dritten Abschnitt der Arbeit werden die Folgerungen gezogen, die sich von Seiten der öffentlichen Ordnung *(de l'ordre public)* mit Rücksicht auf

die Verpflichtung der Gatten ergeben, zunächst hinsichtlich der Gemeinsamkeit der Wohnung (Unerlaubtheit und Ungültigkeit jeder eigenmächtigen, selbst einverständlichen Auflösung derselben durch die Ehegatten, Nichtigkeit einer Abmachung beim Eheabschluß betreffs getrennter Wohnung, Berechtigung eines Einschreitens der Obrigkeit zur Wahrung der Pflichten der Ehegatten), sodann auf dem Gebiete des gegenständlichen Prozeßrechtes. Der vierte Abschnitt behandelt die Sanktionen, die zur Erzwingung der Verpflichtung des Zusammenlebens auf gerichtlichem und administrativem Wege zu Gebote stehen. Verf. beschließt seine Arbeit mit einer eingehenden Untersuchung des tatsächlichen Gegensatzes von Recht und Wirklichkeit in Frankreich (ein Bild, das auch die Verhältnisse in andern Ländern spiegelt), das sich auf Seiten der Ehegatten, des Staates und der Kirche zeigt, und seiner Ursachen: des Individualismus unserer Zeit, des zentralisierenden Staatsabsolutismus und der durch beide erzwungenen Duldsamkeit der Kirche. Le P. ist Optimist; er erhofft sich von der Weiterentwicklung Anpassung des Lebens an die Forderungen des Rechtes. Seine trefflichen, mit klarer Sachlichkeit und unerbittlicher Konsequenz geführten Darlegungen können jedenfalls dazu dienen, Unwissenheit zu beseitigen, die Gewissen wachzurufen und damit der Herrschaft des Rechtes die Wege zu bahnen. Verf. wollte die Rechtsverpflichtung der Ehegatten bezüglich ihres Zusammenlebens in scharfes Licht setzen, nicht eine rechtshistorische Abhandlung bieten, doch hat er dabei die Rechtsentwicklung nicht aus dem Auge gelassen, wie ein Blick auf die Liste der Quellentexte beweist (table II), die in der Arbeit Verwendung fanden; zwei weitere Verzeichnisse (table III u. IV) der benützten Werke (leider vermißt man deutsches Schrifttum) vermitteln einen Einblick in die wissenschaftlichen Rüstkammer des rechtskundigen Kanonikers von Rouen.

Der kirchliche Eheprozeß mit einem Anhang über den Weiheprozeß. Von Joh. Haring. 2., ergänzte Aufl. (VIII u. 92 S.) Graz 1932, U. Moser. S 6.—, M 3.60—. Die vorliegende zweite Auflage dieser wichtigen Publikation (vgl. darüber ZkTh 54 [1930] 609) läßt überall die verbessernde Hand des kundigen Fachgelehrten und Praktikers erkennen. Der kanonische Eheprozeß ist nunmehr in drei Abschnitte gegliedert: der ordentliche kanonische Prozeß, das summarische Verfahren in bestimmten Eheprozessen, das außergerichtliche Verfahren bei Ungültigkeitserklärungen von Ehen, wovon der erste, sehr zum Vorteil, eine logische Gliederung erhalten hat, der Stoff des zweiten und dritten eine eingehendere Behandlung. Daß die seit der 1. Aufl. erschienenen kirchlichen Erlässe und Entscheidungen verwertet sind, braucht kaum eigens erwähnt zu werden, wohl aber, daß nunmehr als Anhang auch eine kurze Darstellung des Weiheprozesses geboten wird, was sehr zu begrüßen ist. Der Wunsch weitester Verbreitung soll auch dieser Neuauflage mit auf den Weg gegeben sein; sie muß wenigstens in der Hand der Beamten beim kirchlichen Gerichte, vor allem der Richter und des *defensor vinculi* sein.

Die Rechtsstellung des Hl. Stuhles nach den Lateranverträgen. Von August Hagen (Tübinger Abhandlungen zum öffentl. Recht 24). gr. 8° (95 S.) Stuttgart 1930, F. Enke. M 7.—. Nur auf dem Untergrund des früheren

Rechtszustandes kann die durch die Lateranverträge geschaffene Rechtsstellung des Hl. Stuhles verständnisvoll gezeichnet werden. Diesen Grund legt Verf. im 1. Kap., wobei insbesondere das Garantiegesetz vom 13. Mai 1871 zur Sprache kommt, um dann im 2. Kap. die Lateranverträge zu behandeln, indem er den Weg aufweist, der zu ihnen führte, ihre Rechtsform darlegt, mit ihrem wesentlichen Inhalt vertraut macht und naturgemäß dem Staatsvertrag (trattato) das Hauptaugenmerk zuwendet, hingegen den Konkordatsinhalt nur, soweit das Ziel der Arbeit es erheischt, heranzieht, um dann mit einer Würdigung der Lateranverträge die Untersuchung abzuschließen. Anschaulichkeit und Frische der Darstellung, umfassende Kenntnis und Benützung der einschlägigen Literatur, juristisches Empfinden und verstehendes Einfühlen in Absichten und Motive der Kontrahenten mögen als Vorzüge hervorgehoben werden. Der Gegenstand der Arbeit ist von so weittragender Bedeutung, daß er auf das Interesse nicht nur katholischer, vorab geistlicher, Kreise, sondern darüber hinaus auf das aller gebildeten Laien rechnen kann. Wer die Schrift zur Hand nimmt, wird sie mit wachsender Aufmerksamkeit und steigendem Genusse zu Ende lesen.

Das Kirchenrecht der Lex Baiuvariorum. Von Konstantin Hohenlohe O. S. B. gr. 8° (52 S.) Wien 1932, Mayer u. Comp. — Die Entstehungszeit der *Lex Baiuvariorum* und die Einheitlichkeit dieses Gesetzeswerkes sind wissenschaftlich umstritten. Während ein Teil der Gelehrten den Prolog, welcher in den Manuskripten das Gesetz einleitet, für echt hält und dementsprechend annimmt, daß die Lex B. von den Merovingern erlassen und unter Dagobert I († 638) vollendet wurde, verwirft ein anderer Teil die Echtheit des Prologs und verlegt die Entstehung des Gesetzes ins 8. Jahrh. Verf. will die Frage vom kirchenrechtlichen Standpunkt, d. h. durch Betrachtung der staatlichen Anordnungen der Lex B. in kirchlichen Angelegenheiten beleuchten und kommt zum Ergebnis: „Aus einheitlichen Grundsätzen ist der kirchenrechtliche Inhalt zusammengewachsen, die mit dem Prolog in vollkommenem Einklange stehen. Prolog, der erste kirchenrechtliche Teil des Gesetzes, was sonst noch an kirchenrechtlichem Inhalte dazukommt, weisen durchaus und gleichmäßig auf ältere Quellen zurück, tragen durchaus den Charakter der Merovingerkönige der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts, wobei die ersten Anfänge dieser Gesetzgebung inhaltlich ohne Schwierigkeiten in das 6. Jahrhundert zurückreichen mögen" (9). Diese These steht zunächst nicht im Widerspruche mit den historischen Gegebenheiten, sodann wird sie klar erwiesen durch fünf allgemeine Gesichtspunkte (das Verpflichtetsein der Merovingerkönige gegenüber der Kirche, ein Armeebefehl Chlodwigs, die Beziehungen des Bayernrechts zu den Gesetzen der Goten, die doppelte Währung in den Wergeldsätzen der Lex, die jüngsten Kärntner Ausgrabungen ergeben die Echtheit des Prologs) und die Zergliederung der einzelnen kirchenrechtlichen Teile des Bayerngesetzes (Prolog, Schenkungen an die Kirche, Schutz des Kirchenvermögens, Asylrecht der Kirche, Wergeld für Priester und Mönche, Wergeld des Bischofs, Raub der Klosterfrauen, Zölibat, Hörige und Knechte der Kirche, wie sie fronden sollen, Sonntagsheiligung, unerlaubte Ehen). Die interessante Studie will nicht allein von der deutschen Rechtsgeschichte beachtet sein, sondern bildet auch einen wertvollen Bei-

trag zur Geschichte des Kirchenrechts im Mittelalter; in letzterer Hinsicht wäre wohl zu wünschen, daß Verf. auch die in vorliegender Arbeit übergangenen Bestimmungen der Lex Baiuvariorum, soweit sie kirchenrechtliche Materien beinhalten, noch einbezöge.

Artur Schönegger S. J.

Aszetik und Mystik

Geschichte.

Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche. Von Max Heimbucher, 1. Band. 8° (830 S.) 3. Aufl. Paderborn 1932, Schöningh. Geb. M 18.—. Seit der 2. Auflage von H.s Ordenswerk sind gerade 25 Jahre verflossen. Die Neuauflage dieses geradezu unentbehrlichen Handbuches war längst von Fachleuten und Praktikern sehnlichst erwartet. Nun ist der erste Band (Die Orden nach der Benediktiner-, der Augustiner- und der Franziskanerregel bis zu den regulierten Franziskanerterziaren ausschließlich) des nur mehr auf zwei Bände berechneten Werkes erschienen. Ein ungeheures Material an Statistik und wissenschaftlicher Literatur ist inzwischen dazugekommen. Vergleicht man die Zahlen in den beiden Auflagen, so sieht man, was einzelne Orden inzwischen für einen staunenswerten Aufschwung genommen haben: Schwarze O. S. B. (männlich) von 6200 auf 9070; benediktinische Gesamtfamilie von 21.925 auf 32.233; Dominikaner (1. u. 2. Orden) von 4350 auf 6.00; Ursulinen von 7000 auf 13.000; O. F. M. von 17.000 auf 22.000; Franziskanische Gesamtfamilie von 38.462 auf 50.661. Auch die historischen Partien sind überall mit dem größten Fleiß auf den neuesten Stand der Forschung gebracht. Trotz der Menge des neuen Stoffes und der zahllosen hinzugekommenen Literaturangaben ist der äußere Umfang des Werkes nicht erweitert, eher geringer geworden. Die Benediktiner sind jetzt statt auf 271 Seiten nur mehr auf 222 behandelt. Das ist durch geschickte drucktechnische Anordnung, ausgiebige Verwendung von Kleindruck und Abkürzungen erreicht. Unverändert geblieben ist der stets sachliche und wohlwollende Ton, mit dem alle Orden gleichmäßig behandelt werden.

Bibliothèque Patristique de Spiritualité. Choix d'écrits spirituelles de saint Augustin. Von Pierre de Labriolle. 16° (189 S.) Fr. 8.—. Origène: De la prière, Exhortation au Martyre. Von G. Bardy. 16° (285 S.) Fr. 12.—. Lettres spirituels de saint Jérôme. I. La doctrine spirituelle. Von Denys Gorce. 16° (223 S.) Fr. 10.—. Méthode d'Olympe: Le banquet des dix Vierges. Von Jaques Farges. 16° (205 S.) Fr. 9.—. Paris 1932, Gabalda. — Der Verlag Lecoffre (Gabalda) beginnt eine Sammlung von patristischen Texten in französischer Übersetzung herauszugeben, die in erster Linie ernster geistlicher Lesung dienen soll. Bis jetzt sind erschienen: Über das Gebet und Aufmunterung zum Martyrium von Origenes; das Gastmahl der zehn Jungfrauen von Methodius von Olympus; die Briefe des hl. Hieronymus an Eustochium,

Nepotian, Läta, Demetrias, Furia und zwei an Paulin von Nola; von Augustin *De cura pro mortuis gerenda* und mehrere Briefe, darunter der 211. (die Regel). Den einzelnen Stücken sind kurze Einleitungen vorausgeschickt, wissenschaftlicher Apparat ist vermieden. Die Übersetzer tragen Namen von Klang: Labriolle, Gorce, Farges usw. Das Unternehmen zeigt wiederum, daß die Schriften der Kirchenväter auch heute noch für das religiöse Leben von unmittelbarer praktischer Bedeutung sind.

Pachomiana latina. Von Amand Boon O. S. B.; Appendice: La Règle de S. Pachôme. Fragments coptes et Excerpta grecs. Von L. Th. Lefort. gr. 8° (LX u. 209 S.) Louvain 1932, Bureaux de la Revue d'Histoire ecclésiastique. Belgas 10.—. Gemeint ist das Corpus der Schriften von Pachomius und seinen beiden Nachfolgern: die Regel des Pachomius, Briefe von Pachomius und Theodor, die Regel des Orsiesius, die Hieronymus aus dem Griechischen übersetzt hat. Von diesem griechischen Text besitzen wir nur Exzerpte aus der Pachomiusregel, vom koptischen Urtext nur einige Fragmente, gerade so viel, daß wir uns über die Treue des Hieronymus ein Urteil bilden können. Zudem haben die pachomianischen Schriften in der lateinischen Fassung großen Einfluß auf das Abendland (Benedikt!) gehabt, so daß wir an einer zuverlässigen Textausgabe des lateinischen Textes sehr wohl ein Interesse haben. Eine solche Ausgabe hatten wir bis jetzt nicht. Der Text bei PL 23 ist im Wesentlichen der von Holstenius, mit den Korrekturen, die Vallarsi nach der kürzeren lat. Rezension vorgenommen hat. Die Rezension von B. Albers (Flor. Patrist., Nova Ser. XVI, 1923), die einen minderwertigen Archetyp der *recensio brevior* zugrunde legt, hat wenig befriedigt. Die neue Textrezension stützt sich auf die Zeugen der längeren Fassung M (München, s. IX)., E (Escurial, s. IX), C (London, s. X), A (Escurial, s. X), mit Bevorzugung von M. Ein Blick auf den überreichen Apparat zeigt, mit welcher Gründlichkeit die neue Ausgabe gearbeitet ist. Die koptischen und die griechischen Fragmente sind von M. Lefort im Anhang beigegeben. Sie zeigen, daß der Text des hl. Hieronymus in Einzelheiten vom Urtext immerhin abweicht. Die Grundlage, auf der jedes weitere Studium des pachomianischen Mönchtums aufzubauen hat, ist mit der mustergültigen Arbeit der belgischen Gelehrten nunmehr geschaffen.

Symbolik und religiöse Wertung des Mönchskleides im christl. Altertum. Von Philipp Oppenheim O. S. B. (Theologie des christlichen Ostens 2). gr. 8° (XXVI u. 187 S.) Münster 1932, Aschendorff. M 9.45. — Die Arbeit ist ein sehr willkommener Beitrag zum Verständnis des alten Mönchtums und darüber hinaus der symbolisch-liturgischen Gedankenwelt des alten Christentums, wo Dinge, die wir heute nur zu leicht als unbedeutende Äußerlichkeiten betrachten, tiefe religiöse und sittliche Bedeutung hatten. Wo es sich um Formensprache handelt, ist auch das Heranziehen vor- und außerchristlicher Parallelen durchaus am Platz. Im übrigen zeigt gerade diese Studie, wie sehr das Mönchtum aus der rein christlichen, speziell der sakramentalen Gedankenwelt schöpfte und wie unrecht jene haben, die das älteste Mönchtum beinahe als außerchristlichen Wildwuchs hinzustellen bemüht sind. Die Arbeit ist aus Dölgers Schule hervorgegangen und überrascht durch die Fülle des zusammengetragenen Quellenmaterials. Es wäre nun

eine dankenswerte Aufgabe, auf der hier gebotenen Grundlage die Symbolik des Mönchskleides durch das lateinische Mittelalter bis in die neue Zeit zu verfolgen. — Die überscharfe Kritik, die M. Lefort in der Revue d'Hist. Eccl. 1932, S. 851—53 dieser Arbeit widmet, scheint mir nach Form und Inhalt verfehlt. Der kurze Inhalt dieses ungestümen Angriffs ist, daß O. die koptischen Texte, M. Leforts Spezialgebiet, nicht herangezogen hat. Wenn es sich um die Feststellung geschichtlicher Tatsachen handelte, wäre dieser Vorwurf vielleicht berechtigt. Aber O. will ja Ideengeschichte bieten und da kann man wohl etwas leisten, wenn man „nur" die griechischen und die lateinischen Texte benützt. Diese sind nicht nur bei weitem am zahlreichsten, sondern sie sind auch die einzigen, die auf die spätere Kirche eingewirkt haben. An O.s Ergebnissen hätte sich wahrscheinlich kein Strichlein geändert, wenn er die koptischen Quellen berücksichtigt hätte.

Die Klosterbischöfe des Frankenreiches. Von Hieronymus Frank O. S. B. (Beiträge z. Gesch. des alten Mönchtums und des Benediktinerordens 17). gr. 8° (VIII u. 190 S.) Münster 1932, Aschendorff. M 8.75, geb. M. 10.25. — F. unterscheidet Chorbischöfe, Wanderbischöfe und Klosterbischöfe. Die Chorbischöfe sind die Vorgänger der heutigen Weihbischöfe. Die Wanderbischöfe, meist missionierende Iren, verschwinden im 8. Jahrh. Ein Wanderbischof konnte sich unter Umständen einem Diözesanbischof als Chorbischof oder einem Kloster als Klosterbischof anschließen. Die eigentlichen Klosterbischöfe sind entweder Äbte oder einfache Mönche mit der Bischofsweihe. Einfache Mönchbischöfe sind im Frankenreich selten (Honau, St. Denis, St. Martin-Tours, Lobbes), kommen überhaupt nur im 7. und bis Mitte des 8. Jahrh. vor. Sie sind eine Nachbildung irischer Verhältnisse. Abtbischöfe sind häufig, nicht nur in eigentlichen Missionsländern. Von umstrittenen Persönlichkeiten weist F. u. a. Amandus, Pirmin und Willibald der Kategorie der Abtbischöfe zu. Diese Klosterbischöfe sind nicht Vorfahren der Chorbischöfe (gegen V. Fuchs, der Ordinationstitel von seiner Entstehung bis auf Innozenz III), denn sie stehen den Diözesanbischöfen selbständig gegenüber. Ihre Einrichtung stellt vielmehr eine besondere Form von Exemtion dar. F.s Studie behandelt daher nicht nur ein kirchenrechtliches Kuriosum, sondern sie liefert einen wichtigen Beitrag zu der verwickelten Geschichte der klösterlichen Exemtion. Die Arbeit ist gleich ausgezeichnet durch Klarheit der Fragestellung, Vollständigkeit der Quellen und Vorsicht in der Bewertung.

Johannis Lemovicensis Opera omnia. Von Konstantin Horváth O. Cist. 3 Bände. 8° (XXIV u. 102* u. 197; 15* u. 578; 19* u. 208 S.) Veszprém 1932, Egyházmegyei Könyvnyomda. — Johannes aus Limoges war um 1206 Prior in Clairvaux, wurde 1208 Abt des 1182 gegründeten ungarischen Zisterzienserklosters Zirc, und kehrte etwa zehn Jahre später nach Frankreich zurück. Sein Name findet sich bei Fabricius, Chevalier usw. (nicht bei Hurter), aber gedruckt ist bisher nur der kleine Traktat *Morale somnium Pharaonis* von B. J. C. Wagenseil 1690 und dann von J. A. Fabricius 1754 in der Bibl. lat. med. et inf. Aetatis. Dieser Traktat ist in zahlreichen Hss verbreitet. H. publiziert ihn, jedoch ohne Apparat, nach der Hs von Troyes und merkt nur in der Einleitung einige variierende Lesarten von Fabricius an. H. hat nunmehr den ganzen literarischen Nachlaß, der in mehreren Hss in Troyes

vorliegt, herausgegeben. Außer kleinen Traktaten, vorwiegend aszetischen Inhalts, ist eine lange *Expositio super Ps. 118* vorhanden, eine Schrift *De dictamine et dictatorio Syllogismi* und einige unbedeutende Briefe und Gedichte. Die zwei Traktate *De Mysterio iniquitatis* und *De Electione* bestehen ausschließlich aus Schrifttexten. Joh. v. Limoges ist keiner von den Großen. In der Geschichte der Scholastik werden seine Schriften, obwohl er fast übermäßig mit scholastischen Begriffseinteilungen arbeitet, schwerlich eine wichtige Rolle spielen. Aber für die Geschichte der Frömmigkeit, der Betrachtung, ist er interessant, nicht als Bahnbrecher, sondern als Typus. Er zeigt, wie sich im 13. Jahrh. unter dem Einfluß der Scholastik eine ganz neue Art der geistigen Verarbeitung religiöser Wahrheiten entwickelt. Wir können daher dem Herausgeber für seine mühevolle Arbeit nur dankbar sein. Ein gut herausgegebener Text ist meist wertvoller als ein Dutzend gelehrter Monographien.

Monumenta historica S. P. N. Dominici. Fasc. I: Historia diplomatica S. Dominici. Recensuit M.-Hyacinthus Laurent O. P. (Monumenta Ordinis F. Praedicatorum historica 15). 8° (198 S.) Paris 1933, Vrin. — L. veröffentlicht die Urkunden betreffend den hl. Dominikus und sein Werk von 1199—1221, dem Todesjahr des hl. Stifters. Die Sammlung erreicht die stattliche Zahl von 153 Stücken. Mit Ausnahme von zwei kleinen sind alle bereits veröffentlicht, die meisten in dem Cartulaire von Balme-Lelaidier (Paris 1893–1901), das aber, wie der Herausgeber betont, nicht in allem befriedigt. Die andern Publikationen sind oft weit zerstreut, so daß durch die Neuherausgabe ein wertvoller Dienst geleistet ist. Zudem hat sich der Herausgeber der Mühe unterzogen, überall die Originale nachzuprüfen, soweit diese noch erhalten sind. Bei jedem Stück sind Fundort und bisherige Ausgaben angemerkt. Reiche Register erhöhen den Wert der neuen Ausgabe. Für eine ganz auf die Quellen aufgebaute Biographie des großen Ordensstifters — nach L. freilich *une tâche redoutable* — ist nunmehr die unentbehrliche Grundlage geschaffen, zu der man die gegenwärtig im Dominikanerorden besonders lebhaft betriebene ordensgeschichtliche Forschung nur beglückwünschen kann.

Franziskanische Mystik. Versuch zu einer Darstellung, mit besonderer Berücksichtigung des hl. Bonaventura. Von Stanislaus Grünewald O. M. Cap. 8° (XII u. 148 S.) München 1932, Naturrechts-Verlag. M 3.80. — Um eine Darstellung der Mystik des hl. Bonaventura zu geben, ist eine gründliche Kenntnis der theoretischen Fragen der Mystik notwendig und nicht minder eine vollständige Vertrautheit mit der scholastischen Spekulation und mit der Eigenart des hl. Bonaventura. G. vereinigt diese Vorzüge in hohem Maß. Man ist überrascht, was für eine genaue Darstellung des mystischen Erlebnisses sich aus den Schriften des hl. Bonaventura gewinnen läßt, klarer als aus manchen Mystikern der Neuzeit. Bonaventuras spekulative Deutung ist nach G. folgende: „Die Gotteserkenntnis des Beschauenden ist ontologisch betrachtet eine mittelbare, dem Bewußtsein aber erscheint sie als unmittelbar" (89); also nicht Gott wird geschaut, sondern ein *effectus proprius* Gottes, der die Anschauung als *medium in quo* vermittelt. Weil dieses *medium*, obgleich *medium in quo*, keine *species* ist, entspricht ihm kein *verbum mentis*, und somit bleibt es auch nach außen unausdrückbar. Dieses *medium* ist der

effectus gratiae, das liebe- und gnadenvolle Wirken Gottes in der Seele. Diese Gnadenwirkungen sind keine *species*, weder *impressae* noch sonst irgendwelche (107). Dennoch ist das mystische Erlebnis von Anfang an Erkenntnis (106). Das wäre ein Boden, auf dem sich die Theologen einigen könnten. Über die Frage nach der Stellung der mystischen Gnaden im geistlichen Leben sagt G.: „Die theologische Streitfrage geht dann weiter noch dahin, ob die mystischen Gnaden, wenigstens die Beschauung und die damit verbundenen Prüfungen, im christlichen Leben nur eine nebensächliche Bedeutung haben und unbeschadet der höchsten Entwicklungsmöglichkeiten dieses Lebens auch weggedacht werden können, oder ob sie die an sich regelmäßige Weiterführung jedes Vollkommenheitsstrebens bilden, die freilich nicht bei allen Seelen auf der gleichen Höhe des inneren Gnadenlebens einsetzt und wegen der Relativität der auf Erden erreichbaren Vollkommenheit bei vielen auch ohne jede persönliche Schuld tatsächlich fehlen kann" (10/11). Wenn die Frage so formuliert wird, so glaube ich kaum, daß sich jemand für die erste Annahme entscheidet. Ich möchte nur den Ausdruck „Weiterführung des Vollkommenheitsstrebens" nicht gern auf die Mystik anwenden. Das Vollkommenheitsstreben, also die Ausübung der Tugenden, wird in keinem Stadium von der Beschauung ersetzt, sondern das Vollkommenheitsstreben wird um so heroischer, je stärker die Beschauung auftritt. — Im Ganzen wird man G.s Studie wohl zum Besten zählen dürfen, was in den letzten Jahren über Mystik geschrieben worden ist.

Martini de Leibitz, abbatis Scotorum, **Trialogi ascetici** aliaque opuscula. Von Karl Jellouschek O. S. B. 8° (LXII u. 213 S.) Padua 1932, Badia di Praglia (Mayer, Wien I). S 8.—. Martin von Leibitz, von 1446—1460 Abt des Schottenklosters in Wien, hat die meisten Schriften 1460/4, nach seiner Resignation, geschrieben. Gedruckt ist bisher nur die historische Schrift *Senatorius* bei H. Pez, Script. rer. Austr. II (1725). Der Text der hier von J. zum erstenmal herausgegebenen Schriften ist nach Hss gearbeitet, die größtenteils in München und in Wien liegen. Die beiden umfangreichsten Traktate sind in Form eines „Trialogs" geschrieben. Der erste, *De militia christiana*, handelt von den Fehlern und Versuchungen. Als redende Personen treten auf: *Tentatio*, *Sensualitas* und *Ratio*. Im zweiten, *De Gratitudine beneficiorum Dei*, treten die drei Seelenkräfte *Memoria*, *Voluntas* und *Ratio* auf. (Man wird an die Betrachtungsmethode des hl. Ignatius nach den drei Seelenkräften erinnert.) Die Schrift *Ceremonialia* sind ein Consuetudinarium oder richtiger es sind strenge Konstitutionen in echt monastischem Geist. Die Publikation dieses Textes ist besonders dankenswert. Die Wichtigkeit des Inhaltes, die Reichhaltigkeit der Einleitungen und die philologische Genauigkeit der Edition verdienen in gleicher Weise alles Lob.

Geschichte der Entdeckung der deutschen Mystiker Eckhart, Tauler und Seuse im XIX. Jahrhundert. Von Gottfried Fischer. gr. 8° (134 S.) Freiburg i. Ue. 1931, Hess. — F.s von großer Belesenheit zeugende Studie ist ein Ausschnitt aus der religiösen Literaturgeschichte des 19. Jahrh.s. Die einzelnen Phasen der Mystikerforschung bieten insofern auch heute noch großes Interesse, als dabei viel Licht auf die verschlungenen Wege fällt, die von der Aufklärung und dem protestantischen Pietismus zur Romantik und zur

katholischen Restauration führen. Hier steht gewissermaßen Sailer im Mittelpunkt, wenn er auch persönlich nicht an der Mystikerforschung beteiligt war. Zu beinahe dramatischer Höhe steigt F.s Darstellung beim Auftreten Denifles, der wie ein Sturmwind in die Mystikerforschung fährt. Erfreulich ist nebenbei, daß F. in der Kontroverse Lichtenberger-Bihlmeyer-Senn über die Echtheit der Seuse-Vita (vgl. auch ZkTh 1932, S. 304) auf die Seite von Bihlmeyer und Senn tritt. — F.s Studie ist nicht nur an sich lesenswert, sie liefert auch einen wichtigen Baustein zur Geschichte des religiösen Lebens im 19. Jahrhundert.

Biographien.

1. **La sainte amante de Jésus Marie Madeleine.** Von Maurice Bessodes. 8° (VIII und 136 S.) Turin 1931, Marietti. Fr. 7.—.

2. **P. Johannes Arnoldi S. J.,** Blutzeuge der norddeutschen Diaspora. Ein historisches Zeitbild. Von Johannes Metzler S. J. gr. 8° (XVI u. 230 S.) Paderborn 1931, Bonifaciusdruckerei. M 6.60; geb. 8.40.

3. **Schwester Ignatia Jorth** und die Einführung der Barmherzigen Schwestern in Bayern. Von Emil C. Scherer. 8° (XIV u. 234 S.) Köln 1932, Gilde-Verlag.

4. **Le Cardinal Mercier,** Docteur de la vie intérieure. Von G. Joannès. Vorrede von A. Tanquerey P. S. S. 2. Tausend. 8° (XIV u. 146 S.) Paris 1931, Téqui. Fr. 8 —.

5. **L'Ame d'un Prêtre.** Monseigneur Laveille dans ses souvenirs, ses notes intimes et sa correspondance. Von E. Laveille S. J. 8° (XIX u. 276 S.) Paris 1931, Téqui. Fr. 12.—.

6. **La Comtesse Marie-Thérèse Ledóchowska.** Von Ugo Mioni. Übers. aus dem Italienischen. 8° (234 S.) Turin 1932, Marietti. Fr. 10.—.

7. **Sur les pas d'une Sainte.** Etude biographique, psychologique et littéraire concernant les séjours de Ste. Thérèse de Lisieux au bord de la mer (1878 - 1887). Von V. Lepetit. 8° (XI u. 108 S.) Paris 1932, Téqui.

8. **Ame de Prêtre.** Le R. P. Henri Jalaber. Von E. Georges. 8° (VI u. 243 S.) Paris 1932, Téqui.

1. Als Roman aus der Zeit Christi könnte man das Buch über die hl. Magdalena gelten lassen. Aber es will Hagiographie sein, und das geht nicht an. Abgesehen von der biblischen Magdalenenfrage, die nicht so einfach ist, wie der Verf. glauben macht, ist die südfranzösische Magdalenenlegende mehr als zweifelhaft. Die Vita von Rabanus Maurus, auf die sich der Verf. als auf eine glaubwürdige Quelle stützt, ist leider weder glaubwürdig noch von Rabanus Maurus. Der Wunsch, mit dem der Verf. schließt, die Kirche solle ein eigenes Fest der Bekehrung der hl. Magdalena einführen, dürfte nicht von jedermann geteilt werden. — 2. Die äußerst gründliche Lebensbeschreibung des Martyrers P. Arnoldi (1596–1631) gibt zugleich wertvolle Aufschlüsse über die Seelsorge in der norddeutschen Diaspora vor und in dem dreißigjährigen Krieg. Dabei ist neben zerstreut liegenden gedruckten Quellen auch viel archivalisches Material benützt. — 3 Auch die Biographie der Schwester Ignatia Jorth (1780—1845), einer Elsässerin, der

ersten Generaloberin der Barmherzigen Schwestern in München, ist ganz auf archivalische Studien aufgebaut, wozu Sch., der Geschichtschreiber der Barmherzigen Schwestern von Straßburg (vgl. ZkTh 1931, S. 384), von denen das Münchner Mutterhaus abgezweigt wurde, in erster Linie berufen war. Diese Lebensgeschichte bildet einen wichtigen Beitrag zur Geschichte der katholischen Restauration in Bayern. — 4. Die Arbeit von J. beschäftigt sich mit dem Innenleben des großen Kardinals Mercier (1851 1926) — als Mann des Gebets, als Erzieher, als Seelenführer, als Aszet und Mystiker. Material liefern die bereits sehr zahlreichen gedruckten Quellen, meist Berichte von solchen, die dem Kardinal im Leben nahegestanden haben. — 5. Mgr. Laveille (1856 1928) war Oratorianer, später Generalvikar und Kapitelvikar von Meaux, fruchtbarer Heiligenbiograph, Verfasser einer verbreiteten Biographie der Kleinen hl. Theresia (vgl. ZkTh 1928, S. 454). Das Buch über ihn bietet außer einer kurzen Lebensskizze eine längere Autobiographie bis zur Priesterweihe, dann Betrachtungsnotizen, Briefe und einige Reden. Man erhält das Bild eines ernsten, innerlichen, idealen Priesters. — 6. Die Lebensbeschreibung der Gräfin Ledóchowska (1863 - 1922) ist sichtlich in Hinblick auf den im Gang befindlichen Kanonisationsprozeß geschrieben und liefert wertvolle Angaben für Lebensdaten, Milieu und Charakterbild, aber naturgemäß noch ohne Benützung der Prozeßakten und der privaten Schriften. — 7. Das neue Büchlein über Theresia vom Jesuskind (1873 - 18 97) beschäftigt sich mit den vier Sommerfrisch-Aufenthalten Theresias bei ihrer Tante in Trouville. Leser, die dabei etwa das Thema erwarten: die moderne Heilige in einem eleganten Seebad, werden sich enttäuscht finden. Die Schrift hat hauptsächlich lokales Interesse, aber im Leben der Heiligen ist jede Kleinigkeit von Bedeutung. — 8. P. Jalaber (1885—1930), Eudist, ist nach außen wenig hervorgetreten Er war Spiritual und Professor in verschiedenen Häusern seiner Kongregation, 1918 kurze Zeit im Feld. Das Buch besteht großenteils aus seinen Briefen, unter denen sich die an seine Eltern durch besondere Wärme auszeichnen. Man erhält das Bild eines liebenswürdigen, echt priesterlichen Ordensmannes.

Gegenwart.

Lehrbuch der Aszetik. Von Otto Zimmermann S. J. gr. 8° (XVI u. 700 S.) 2. Aufl. Freiburg i. B. 1932, Herder. M 12.50; geb. M 15.—. Daß die allenthalben mit Beifall oder doch wenigstens mit größtem Respekt aufgenommene Aszetik von Z. in so kurzer Zeit eine neue Auflage nötig hatte, ist an sich schon eine Empfehlung. Die neue Auflage unterscheidet sich von der alten vor allem dadurch, daß die inzwischen hinzugekommene Literatur eingearbeitet ist. Auch viele kleine Retouchierungen wurden vorgenommen, doch wurde das Wesentliche unverändert gelassen. Neu hinzugekommen sind die Abschnitte über die Berufe, über das Leiden und über die Stufen des geistlichen Lebens in der Praxis. Leider ist Z. kurz vor dem Erscheinen der Neuauflage gestorben. Hoffentlich findet sich ein Nachfolger, der dieses unentbehrliche und wahrhaft große Werk weiterhin auf der Höhe hält.

L'Amitié avec Dieu. Essai sur la vie spirituelle d'après saint Thomas d'Aquin. Von H. D. Noble O. P. 8° (535 S.) Neue Aufl. Paris (1932), Desclée

de Brouwer. — N.s Buch gehört zu den Versuchen, das geistliche Leben auf eine kurze, alles umschließende Formel zu bringen. Die Liebe zu Gott erscheint hier als Freundschaft (vielleicht hat *amitié* einen etwas anderen Unterton als das deutsche „Freundschaft"). N. sucht dieses Freundschaftselement in der ganzen Struktur des übernatürlichen Lebens als den tragenden Gedanken hinzustellen. Jede solche Konzeption ist von Natur aus einseitig; aber gerade einseitige Beleuchtung hat den Vorteil, vieles in neuem, eigenartigem Licht hervortreten zu lassen.

Notre vie spirituelle. Essai d'analyse et principes de direction. Von F. Neyen S. C. J. 8° (VI u. 314 S.) Paris 1931, Téqui. Fr. 12.—. N. will nicht gerade eine systematische Aszetik geben, dennoch hat er alle wesentlichen Teile: Hindernisse, Grade, Hilfsmittel (NB.: die Zweiteilung *Le moyen surnaturel: la grâce* und *le moyen naturel: la volonté* dürfte nicht jedermanns Beifall finden). Das Buch ist in origineller Weise in direkter Anrede an den Leser geschrieben und will gewissermaßen den Seelenführer ersetzen.

Inneres Leben. Unterrichte und Lesungen. Von Th. Mönnichs S. J. 8° (232 S.) Kevelaer 1932, Butzon u. Bercker. Geb. M 3.—. M.s Buch ist aus Vorträgen für Lehrschwestern entstanden. Dadurch ist sein Charakter bestimmt. Es will weder eine systematische, theologische Aszetik sein, noch eine bloß praktische Anleitung zu einzelnen geistlichen Übungen. Das hat Vorzüge, aber auch Nachteile. Die stark spekulative Behandlung mit ihrem klugen Abwägen sichert einerseits eine durchaus gesunde Doktrin, anderseits lähmt sie einigermaßen die Stoßkraft, trübt den Blick aufs Ganze. — Die Nachahmung der Heiligen wird von M. vielleicht etwas zu negativ abgefertigt. Warum gibt sich denn die Kirche solche Mühe, uns die Heiligen als Vorbilder hinzustellen?

Tempel Gottes seid ihr! Die Frömmigkeit im Geiste P. Arnold Janssens. Von Hermann Fischer S. V. D. 8° (292 S.) Steyl 1932, Missionsdruckerei. Geb. M 3.50. — Die Frömmigkeit des 19. Jahrhunderts wird heute von vielen nicht mehr recht verstanden, wenn nicht gar geringgeschätzt. Und doch hat das 19. Jahrhundert auffallend viele Heilige hervorgebracht. F. zeichnet uns die Frömmigkeit eines dieser Heiligen, des P. Arnold Janssen (1837—1909), des Stifters der Steyler Missionäre. Wir haben hier eine dogmatisch reich fundierte Frömmigkeit, frei von jenem Puritanismus, der jede Volksandacht für eine Wucherung hält, im Gegenteil gestützt auf den Reichtum volkstümlicher Andachtsübung und auf die Tradition der kirchlichen Gebetspraxis. Soweit ein Heiliger für seine Frömmigkeit Quellen braucht, kommen für Janssen als richtunggebend in Betracht: die Familienfrömmigkeit seines rheinischen Elternhauses, die Werke Scheebens und Ramières und die Gebetsapostolatbewegung. — F.s Buch hat nicht nur als geschichtliche Studie Wert, sondern es kann jedem, dem es mit dem geistlichen Leben ernst ist, Anregung und Bereicherung bieten.

Die innerliche Seele oder Geistige Führung in die Wege Gottes. Von Bartholomäus Baudrand S. J. Übers. von M. Viktor. 8° (195 S.) Dülmen 1931, Laumann. Geb. M 2.85. — Es sind Betrachtungen über das geistliche Leben, meist eingeteilt in Erwägung, Vorsätze und Gebet. Weder Form noch In-

halt sind besonders originell, aber das ganze bietet eine gesunde geistliche Kost. Der Verfasser, P. Baudrand S. J. (1701—1787), war ein sehr fruchtbarer geistlicher Schriftsteller. Die Aufzählung seiner Werke und ihrer Übersetzungen füllt in der Bibliographie von Sommervogel 28 Spalten. Die jetzt neu herausgegebene Schrift „Die innerliche Seele" ist in französischer Sprache in Lyon 1776 erschienen und dann oft, und ins Spanische, Flämische und Italienische sowie zweimal ins Deutsche (Augsburg 1799, ²1803, und in der deutschen Gesamtausgabe Regensburg 1844/8) übersetzt worden. Die vorliegende Übersetzung ist nach dem flämischen Text gefertigt.

La Providence et la Confiance en Dieu. Von Réginald Garrigou-Lagrange O. P. 8° (410 S.) Paris (1932), Desclée de Brouwer. Fr. 20.—. Auch dieses Buch zeigt die Meisterhand G.-L.s: Reichtum der Gedanken, vollständige Beherrschung der Theologie, elegante, lebendige Sprache. Einzelne theologische Voraussetzungen, besonders aus der Gnadenlehre, mit der die Lehre von der Vorsehung eng zusammenhängt, werden nicht von allen geteilt werden, und es fragt sich, ob es gut ist, die am meisten kontroversen Lehren gerade zum Ausgangspunkt für aszetische Erwägungen zu nehmen. Selbstverständlich kommt G.-L. auch auf seine Theorie von der normalen Fortsetzung des aszetischen Weges durch die Mystik zu sprechen. Ich stelle die Frage nicht so: *le développement normal de la vie de la grâce . . . est-il seulement d'ordre ascétique, ou d'ordre mystique?* (S. 289). Ich kenne hinsichtlich der Vollkommenheit auf Erden nur eine „Ordnung", die, deren Krönung der heroische Tugendgrad ist. Die mystischen Gnaden stehen in dieser Ordnung nicht als Ziel und Endpunkt, sondern als Hilfsgnaden.

Ewiges Reich. Grundwahrheiten des Christentums. Von Ildefons Kardinal Schuster. Übers. von Richard Bauersfeld O. S. B. 8° (162 S.) Innsbruck (1932), Tyrolia. S 4.50. — Nach einer solchen Zusammenschau der Glaubenswahrheiten ohne Apologetik und ohne schulmäßigen theologischen Apparat sehnen sich viele. Das Christentum erscheint hier nicht nur als Glaubensgebäude, sondern ganz besonders als übernatürliches Leben. Man wird das schöne Büchlein mit Nutzen auch Andersgläubigen in die Hand geben können.

La vie mystique de saint Paul. Von Henri Morice. 8° (XIV u. 250 S.) Paris 1932, Téqui. Fr. 10.—. Mystik ist hier im streng theologischen Sinn genommen, und schon dadurch erhebt sich M.s Studie über die meisten Schriften über „paulinische Mystik". Besonders interessant erscheint mir der 2. Teil: *La mystique des sacrements* bei Paulus: Taufe, Handauflegung, Brotbrechung. Ein zweiter Band ist in Aussicht gestellt.

Licht in der Finsternis. Gottes Botschaft für unsere Zeit. Von Georg Hoornaert S. J. Übers. von Joh. Sternaux S. J. 8° (572 S.) Innsbruck (1932), Tyrolia. Geb. S 12.—. In diesem Buch ist viel zusammengetragen, wie ein ernster Seelsorger es sich in langen Jahren erarbeitet: Exegetisches, Apologetisches, viel christliche Lebensweisheit und zutreffende Beobachtungen, aufgereiht an den Tatsachen der Evangelischen Berichte. Das Werk läßt sich für Predigten und Exerzitien, aber auch als Betrachtungsbuch verwenden.

Soyez des Hosties. Von J. Raimond. 12° (161 S.) Paris 1932, Téqui. Fr. 7.—. R. bietet eine, wie es scheint, von ihm oft und mit Erfolg gehaltene „Retraite" für junge Mädchen, im Anschluß an Tabernakel, Messe und Kommunion. Solche, deren liturgische Frömmigkeit von geschichtlicher Auffassung beeinflußt ist, werden mit manchen Gedanken — daß die Albe bei der Messe das weiße Spottkleid Christi „bedeutet", daß das Brechen der Hostie anzeigt, daß unser eigenes Ich „gebrochen" werden muß usw. — weniger zurechtkommen. Die ganze Retraite ist aber von warmer Frömmigkeit und inniger Hingabe erfüllt.

L. Hertling S. J.

Mit Genehmigung der Apostol. Administratur Feldkirch-Innsbruck und der Ordensobern.

Kleutgen und die kirchliche Wissenschaft Deutschlands im 19. Jahrhundert

Von **Franz Lakner** S. J. — Innsbruck

Am 13. Jänner hat sich zum 50. Male der Todestag eines großen Deutschen gejährt. In stiller Verborgenheit, fern von dem Getriebe der Welt, auch der wissenschaftlichen, beschloß mitten in emsiger gereifter Gelehrtenarbeit P. Josef Kleutgen S. J. sein Leben. Still und scheinbar unbeachtet wie sein Sterben ist auch sein Gedächtnis an uns modernen Menschen vorübergegangen. Und doch verdient es gerade Kl. mehr als viele andere, deren man in Büchern und Zeitschriften gedenkt, daß wir in Dankbarkeit sein Gedächtnis ehren im Bewußtsein alles dessen, was besonders wir deutsche Katholiken dem Verewigten schulden.

Das 19. Jahrhundert ist in den letzten Jahren der Gegenstand eifrigen historischen Forschens in größeren und kleineren Arbeiten geworden. Ist doch gerade das tiefere Verständnis dieser uns unmittelbar vorhergehenden Zeit voll des wissenschaftlichen Interesses und unbedingt notwendig zur restlosen und allseitigen Erfassung der so gewaltigen Gegenwartsfragen. Gilt das von allen Kultur- und Wissenschaftsgebieten, so in besonderer Weise vom kirchlichen Wissenschaftsleben. Das 19. Jahrhundert sah die äußerst interessante und bedeutungsvolle Epoche des Überganges von der Aufklärungsphilosophie und -theologie zur Wiedergeburt der reinen, streng kirchlich orientierten, scholastischen Denkhaltung. Und wir selbst leben noch im Aus- und Abklingen jenes mächtigen Wellenganges, der das von der versengenden rationalistischen Dürre ausgetrocknete Erdreich der deutschen kirchlichen Wissenschaften überflutete, jenes katholischen Denkens, das an der lebensvollen, die Jahrhunderte durchpulsenden katholischen Wirklichkeit normiert war. Kein Land hat eine so mächtige Restaurationsbewegung durchlebt wie gerade Deutschland und Österreich. In keinem anderen Lande hatte sich ja der Geist der neuen Zeitströmung so allseitig und konsequent auf dem Gebiete der Wissenschaft durchgesetzt und selbst bis in das Lager der

kirchlichen Wissenschaften vorgewagt. Ein völliger Bruch mit aller Überlieferung, ein Aufgeben aller bisher geltenden Prinzipien und Methoden, ein Aufsuchen ganz neuer, selbst entdeckter Wege sind Charakteristika der Wissenschaft des endenden 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts. Daß eine solche Wissenschaft für die Mentalität einer *philosophia* und *theologia perennis* wenig Sympathien hatte, ist nur allzuverständlich. Aber gerade auf dem Gebiete der kirchlichen Philosophie und Theologie, namentlich der Dogmatik, mußten sich die Schäden der neuen Wissenschaft im grellsten Lichte zeigen und darum haben wir gerade hier um die Mitte des 19. Jahrhunderts Zustände, die einer chaotischen Verwirrung ähneln.

Wie ein Gewittersturm mußte da das große Ereignis des Vatikanischen Konzils wirken — aber nicht wie ein Gewitterorkan, der verwüstet und niederschlägt, sondern zugleich oder vielmehr noch wie ein Gewitterregen, der Luft und Boden reinigt; aber das Vaticanum hat noch mehr getan. Es hat wie der Sämann neue frische Samen gesät, die neues Leben auftreiben sollten. Kein Mensch wird heute mehr dem Vaticanum diese Bedeutung für Deutschlands kirchliche Wissenschaft absprechen. Dem Vaticanum aber hat ein Sohn deutscher Lande seine Dienste erwiesen; es war P. Josef Kleutgen, ein Gelehrter, der wie kaum ein anderer seiner Zeit über zwei Eigenschaften verfügte, die derjenige haben mußte, der die Schäden der Zeit aufdecken und mit sorgender Hand heilen sollte: genaue Kenntnis der Zeitströmungen in Deutschland nach Quellen und Verlauf — Kleutgen war inmitten dieser unguten Verhältnisse aufgewachsen — und genaueste Kenntnis der Philosophie und Theologie der Vorzeit in ihren wesentlichen und in ihren veränderlichen Werten.

Man würde dem historischen Ablauf der Restaurationsepoche aber nicht völlig gerecht werden, wollte man für die Zeit vor dem Vaticanum alle die Restauration vorbereitenden und sie bereits in den Grundzügen durchführenden Faktoren übersehen oder leugnen. Es ist von den Autoren bisher allgemein zugegeben, daß die eigentliche Restaurationsbewegung bereits in den Vierziger Jahren einsetzt, und Kl.s Werke beginnen 1853 zu erscheinen. Mit vollem Recht verweist man gegenüber dem aus dem Kantischen Kritizismus erwachsenen philosophischen, sittlichen und religiösen Nihilismus des modernen Intellektuellen auf die realistische, scholastische Philosophie als das einzige Rettungsmittel. Und zur Hebung der Schätze des scholastischen Denkens sind gerade für den Modernen und Deutschen empfohlen der heilige Thomas und neben ihm vor allem und in erster Linie Kleutgen[1]).

[1]) Vgl. etwa F. Muszynski, Zur Überwindung der Krisis vom modernkranken Menschen, Paderborn 1930, 99 ff. 129.

Vorliegender Artikel möchte nun einige grundlegende Materialien für eine umfassendere, den heutigen Bedürfnissen entsprechende Würdigung des ideellen und faktischen Anteils Kl.s an der Regeneration der kirchlichen Wissenschaften Deutschlands bieten. Es sollen darin die mehr allgemein bedeutungsvollen zeitgeschichtlichen, biographischen und bibliographischen Voraussetzungen klargestellt werden, auf denen weitere Arbeiten zum Gegenstande aufbauen können.

Im ersten Teil soll, freilich nur in den großen Umrissen, der geistesgeschichtliche Hintergrund der kirchlichen Wissenschaften des 19. Jahrhunderts vor unserem Auge erstehen; es sollen die Hauptrichtungen des kirchlichen Wissenschaftslebens dieser Zeit in ihrer Entwicklung bis zum Ansatz der Neuscholastik gezeichnet und so der Anschluß zu Kleutgen vermittelt werden. Im zweiten Teil wird in einem übersichtsartigen Aufriß Kl.s Leben vorgelegt, wobei das bisher der Öffentlichkeit vorliegende Material revidiert und zum Teil aus neuen Quellen ergänzt werden soll. Der dritte Teil führt in die Bibliographie Kl.s ein und will, da Kl.s Werke verhältnismäßig weit zurückliegen und der Allgemeinheit weniger bekannt sind, auf diese Weise ihre wissenschaftliche Benützbarkeit ermöglichen und erleichtern.

I. Die Hauptrichtungen des kirchlichen Wissenschaftslebens

1. Die allgemeine Lage. Der Rationalismus

Wie wir in der Erdgeschichte mehrere Lagerungen erkennen, aus welchen wir die verschiedenen Naturvorgänge der Vergangenheit erforschen, so finden wir dies analog im Geistesleben. Die verschiedenen großen Ereignisse, die in der geistigen Sphäre vor sich gegangen sind, haben Spuren hinterlassen — vergleichbar den Schichtenlagerungen in der Erde. Der Spezialforscher sucht mühsam wie der Geologe mit Meißel und Hammer das für ihn in Betracht kommende Terrain ab; wir wollen hier die bereits vorliegenden, in vielen Belangen freilich noch mangelhaften Ergebnisse in einem Gesamtüberblick — in einer „Kartenskizze" — zusammenfassen. Wenn wir von Schichten und Lagerungen sprechen, und dabei auf das *analogatum principale* in der Erdgeschichte hinweisen, so ist es gut, zugleich auch auf einen anderen Vergleichspunkt zu achten. Wie bei den zu verschiedenen Zeiten erfolgten Erdrevolutionen nicht gleichmäßig Schicht über Schicht zu liegen kam, sondern Schichten vielfach ineinander greifen, so ist es auch bei den viel feiner sich auswirkenden Revolutionen des Geistes. Ein Ereignis ist eben daran, sich voll und ganz auszuwirken, während der

Seismograph dem Auge des Wissenschaftlers — dem vielfach zeitgeschichtlich eingeengten Blick des Laien entgeht dies — bereits die leisen, aber deutlichen Schwingungen einer neuen Bewegung ankündigt. Für uns nun ist es nicht von allzugroßer Bedeutung, die Anfangs- und Endpunkte der einzelnen geistesgeschichtlichen Ereignisse und ihrer Auswirkungen anzugeben; das ist vielfach ganz unmöglich; uns kommt es hauptsächlich darauf an, daß wir die Schichten selbst, das ist die verschiedenen Richtungen als solche, in ihrer differenzierten Eigenart herausstellen und die Zeit der Kulmination wenigstens mit annähernder historischer Genauigkeit feststellen. Darin liegt ein stark fühlbarer Mangel in der „Geschichte der katholischen Theologie" von K. Werner[1]), daß sie die Differenzpunkte in ihrer eigenartigen Unterschiedlichkeit nicht klar genug heraushebt und dort, wo sie es tut, sich nicht der Mühe unterzieht, die gemeinsame Grundnote oder wenigstens den gemeinsamen Richtungskoeffizienten herauszuheben; sie beschränkt sich in allem auf eine mehr beschreibende, höchstens hie und da gruppierende Darstellung.

Die kirchliche Philosophie und Theologie des endenden 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts in Deutschland ist wie keine andere „zeitorientiert". Infolge der Loslösung von der offiziellen kirchlichen Wissenschaft, der Philosophie und Theologie der Vorzeit, war auch die prinzipielle Stellungnahme in der Lösung der Weltanschauungsfrage neu zu gestalten — ja, zu entdecken. Wie Kant in seiner vorkritischen Periode auf dem Standpunkt der Leibniz-Wolff'schen Philosophie steht, die ihrerseits der Endpunkt der mit Cartesius einsetzenden Umwandlung der Philosophie als Seinslehre in eine Philosophie des Denkens ist, andererseits aber durch die Einflüsse des englischen Empirismus zum Kritizismus gelangt und durch diesen die Synthese von Rationalismus und Empirismus in der Transzendentalphilosophie erstrebt, so werden wir nach dem eben Gesagten eine ähnliche Entwicklung auch in der kirchlichen Wissenschaft finden müssen. Ohne weiters ist das begreiflich bei der Philosophie. Ihre Erfahrungsbezogenheit, schließlich und endlich ihre Objektbestimmtheit überhaupt, verlangt von Natur aus eine Auseinandersetzung von Erfahrung und Erkennen. Und gerade in der Zeit ihrer Hochblüte mußte sie ihren Wissenschaftscharakter in der Lösung des Wie der Synthesis jener beiden Faktoren bewähren (Nominalismus: Occam — Formalismus: Scotus — Realismus: Thomas). So ist auch, ja vielleicht noch mehr die Theologie bereits durch ihre Eigenart von Anfang an vor dieselbe

[1]) Karl Werner, Geschichte der katholischen Theologie (Geschichte der Wissenschaften in Deutschland. Neuere Zeit 6), München 1866.

Bewährungsaufgabe gestellt, in der sie ihre Wissenschaftlichkeit (wie ist Theologie als Wissenschaft überhaupt möglich? Möglichkeit der spekulativen Theologie) eigens zu erweisen hat. Sie steht vor ihrer Grundfrage, wenn sie gefragt wird nach dem Wie der Synthese von Offenbarungstatsächlichkeit (Gegebenheit der Offenbarung) und Offenbarungswahrheit (Ergreifung des Offenbarungsinhaltes), nach der Synthesis von Glauben und Wissen, wobei gleich stark darauf zu achten ist, daß gerade die letzte, die „klassische" Formulierung eine vielfache Sinndeutung und damit die Möglichkeit einer völlig verschiedenartig gefaßten Sinnlösung in sich schließt.

Rationalismus ist die Signatur der kirchlichen Wissenschaft Deutschlands am endenden 18. und beginnenden 19. Jahrhundert; Scheeben bezeichnet die Zeit von 1760 bis 1830 bzw. 1840 als eine „Epoche des Verfalles"[2]), Hurter als *tristissima theologicae scientiae epocha*[3]).

Es läßt sich jedoch diese Verfallsepoche in zwei deutlich geschiedene Perioden trennen; die Scheidelinie liegt um das Jahr 1810. Um 1810 kommt nämlich auch in der kirchlichen Wissenschaft Deutschlands die Reaktion gegenüber dem Rationalismus zum Durchbruch, die aber in ihrer ersten Phase wegen der allzu starken Orientiertheit an Kant und seinen Epigonen dem „Semirationalismus" verhaftet ist.

---

[2]) M. Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik I, Freiburg 1925, 457. — Nach Kl. (Phil. d. Vorz. 11) beginnt der Wiederaufstieg um die Fünfziger Jahre; so auch Eschweiler (Die zwei Wege 22f). Brück (Geschichte II, 453) spricht von den Dreißiger Jahren, wobei er aber mehr die eigentliche Kulturrestauration vor Augen hat; ähnlich auch Hertkens (Jos. Kleutgen 134), der als frühesten Zeitpunkt der Erneuerung des katholischen Lebens diese Zeit angibt, jedoch bemerkt, daß es indessen noch lange gedauert habe bis zur vollen Wiederherstellung gesunder Verhältnisse, und bis über die Mitte des 19. Jahrhunderts habe Deutschland an den Nachwirkungen des unchristlichen Geistes gelitten. Wieder andere geben die Vierziger Jahre an.

[3]) H. Hurter S. J., Nomenclator Literarius V, Oeniponte 1911/13, 832. — Dazu noch als weitere Literatur, und zwar zunächst mehr allgemein orientierend: H. Brück, Geschichte der katholischen Kirche in Deutschland im 19. Jh., 3 Bde, Mainz 1887/96; derselbe, Die rationalistischen Bestrebungen im katholischen Deutschland, Mainz 1865. — K. Werner, Geschichte der katholischen Theologie, München 1866 — F. Klimke S. J., Institutiones Historiae Philosophiae II, Freiburg 1923. — H. Zschokke, Die Theologischen Studien und Anstalten der katholischen Kirche in Oesterreich, Wien 1894. — Des näheren sind zu vergleichen die Arbeiten zur Geschichte einzelner Fakultäten Deutschlands und Österreichs, z. B. H. Schrörs, Geschichte der katholisch-theologischen Fakultät zu Bonn 1818—1831 (Veröffentlichungen des histor. Vereins für den Niederrhein 3), Köln 1921/22.

Den Zeitabschnitt vor 1810 (ca. 1750 bis 1810) wird man am ehesten mit dem Ausdruck „philosophischer und theologischer Rationalismus" überschreiben müssen. Für gewöhnlich will man den Geist dieser Zeit charakterisieren mit dem Kennwort „Aufklärung"; genauer müßte man von einer „religiösen Aufklärung" (wenigstens so weit die kirchlichen Wissenschaften in Betracht gezogen werden) sprechen, um sie von der Aufklärung des Semirationalismus, der „katholischen Aufklärung" — Ausdrücke, die noch zu erörtern sind — zu unterscheiden.

Aufklärung: Seit Troeltsch sucht man, nicht zufrieden mit der bis dahin gebräuchlichen negativen, ablehnenden Begriffsbestimmung, nach dem positiven Gehalt der Aufklärung[4]). Wie dem auch immer sein mag, im Bereich der kirchlichen Wissenschaften macht sich die Aufklärung mehr durch ihr negatives Element als „Ablehnung des Vorliegenden und Gegebenen" geltend und wirkt so bei weitem gefährlicher, während sie, so oft sie „selbstsetzend" auftritt, fast immer mit dem kirchlichen Lehramt direkt oder indirekt in Konflikt gerät[5]). Man spricht bereits damals von der Notwendigkeit der „Entmündigung" des Geistes und das war es, was auch gutgesinnte kirchliche Gelehrte, die zu wenig vertraut waren mit den Schätzen vorzeitlicher Wissenschaft, nicht ablehnen zu können glaubten. Traten sie deshalb auch nicht für die Notwendigkeit einer absoluten Entmündigung ein, so wollten sie doch überzeugt sein, daß eine relative Entmündigung vollzogen werden müsse.

Religiöse Aufklärung sagen wir, weil es ihr eigen war, den Begriff einer geschlossenen Katholizität im Sinne des kirchlichen Sprachgebrauches mehr oder weniger zu dem der Religion schlecht-

---

[4]) Vgl. K. Eschweiler, Die zwei Wege der neueren Theologie, Augsburg 1926, 50—56.

[5]) So wurde z. B. vom Hauptwerk B. Stattlers S. J. (St. war Professor in Innsbruck und Ingolstadt; er hat für Hermes ungefähr die Bedeutung wie Hume für Kant; vgl. W. Esser, Denkschrift auf Georg Hermes, Köln 1832, 14) die Demonstratio catholica und De locis theologicis 1780 bzw. 1797 indiziert (Sommervogel, Bibliothèque de la Compagnie de Jésus VII, 1499 ff.). Und Stattler war noch einer der Besten. — Der Kirchenhistoriker A. Spitz in Bonn trug *„portenta et monstra"* vor (Pius VI in seinem Brief an den Kölner Erzbischof; vgl. Hurter, Nomenclator V, 738; Brück, Rat. Bestr. 50). Ähnlich daselbst Ph. Hedderich O. Min., der einem seiner Artikel im Religions-Journal die Worte vorausschickte: *„a Ph. Heddericho iam quater Romae damnato"* (Brück, Geschichte I, 401; Rat. Bestr. 49 f.), F. A. Blau, Dogmatiker in Mainz (Brück, Rat. Bestr. 69 ff.). Arigiers Hermeneutica Biblica generalis und Jahns Introductio waren vielfach Textbuch; beide kamen 1822 auf den Index (Hurter 670. 1215; Werner 273 f. 537 f; Zschokke 195).

hin (im philosophischen Sinne) zu erweitern. Stark tritt diese Eigenart selbst bei ganz positiven Autoren hervor in der Art, wie sie vielfach Natur und Gnade, Offenbarung und Glaube philosophisch behandeln[6]), Gedanken, wie sie sich dann sehr stark bei Hermes wiederspiegeln.

Es ist nicht ganz unrichtig, wenn Günther[7]) im Anschluß an Hegel die neuzeitliche Wissenschaft als die Wissenschaft des gereiften, überlegenen, reflektierenden Mannes bezeichnet, gegenüber der mehr „naiven", mehr objektiv gerichteten Wissenschaft der Vorzeit. Zu tadeln an dieser Behauptung Günthers ist der exklusive Sinn dieser Bezeichnung, als ob die Wissenschaft der Vorzeit nicht im eigentlichen Sinne Wissenschaft sei oder höchstens Wissenschaft im relativen Sinn, und die Ablehnung jeder Entwicklungs- und Vervollkommungsmöglichkeit. Richtig ist jedoch, daß die Vorzeit sich mit der natürlichen Gewißheit der auf der Subjektlinie liegenden Fragen begnügte und alle ihre Geisteskräfte auf die gegenständliche Problembehandlung verwandte; freilich ist zu betonen — und Kleutgen[8]) sucht vor allem dies eine immer wieder herauszustreichen, — daß die Vorzeit in ihrer Objekteinstellung keineswegs die prinzipielle Bedeutung der „Subjektfragen" übersah; das Bedürfnis nach einer grundlegenden Erörterung einer theologischen Erkenntnislehre machte sich immer deutlicher fühlbar und die große Genugtuung, mit der die Loci theologici des Melchior Canus begrüßt wurden, zeigt, das diese Einstellung eine allgemeine war. Der Neuzeit hingegen ist es mehr, und wenn wir uns dem 19. Jahrhundert nähern, einzig eigen, das Subjekt in seiner Subjektseite ins Zentrum der Wissenschaft zu stellen. Und weil Wissenschaft Erkennen ist, so ist es klar, daß die zentralste Frage in diesem Zentrum keine andere sein konnte, als die Frage um die *ratio:* Rationalismus — freilich zugleich mit der diesem Ausdruck eigentümlichen Pointe der Verabsolutierung dieser *ratio,* die sich als notwendiges Ergebnis der Metabasis von der „rationalen Methode" zur rationalen Lehre selbst einstellte.

In der ersten Zeit zeigt der „Rationalismus" seine Gegnerschaft gegen die Scholastik vor allem in der Bekämpfung ihrer Form, ohne ihr noch einen eigenen Inhalt entgegenzustellen (forma-

[6]) Z. B. die in der Anmerkung 5 angeführten Autoren. In München lehrten in diesem Sinne C. v. Weiller und J. Salat (Brück, Geschichte I, 350 f. 387 ff.). Vielfach sind die Textbücher nach protestantischen Vorlagen verfaßt (vgl. Brück, Rat. Bestr. 50 ff.; Werner 262 ff.; Hurter 545. 552. 810. 812 u. ö.

[7]) Vgl. z. B. Peregrins Gastmahl 477 ff.; Janusköpfe 125 f. (Erste Abteilung, deren Verfasser J. H. Pabst, Günthers treuester und vertrautester Mitarbeiter ist) u. ö.

[8]) Z. B. Phil. d. Vorz. 14. 22. 858 f. usw.

ler Rationalismus). Zeichen dieser Opposition sind: Ablehnung der scholastischen Lehr- und Lernweise, Abgehen von der bisher gebräuchlichen Disziplineneinteilung und Stoffanordnung, Nichtbeachtung gewisser Fragestellungen und Fragepunkte („scholastische Spitzfindigkeiten"), Pflege der positiven Fächer und der positiven Seiten in Philosophie (Naturphilosophie, Ethik) und Theologie. Auf dem historischen und juridischen Gebiet beginnt der Loslösungsprozeß von der kirchlichen Grundeinstellung.

In der zweiten Hälfte dieser ersten Epoche tritt die inhaltliche Gegensätzlichkeit in den Vordergrund (die materiale Seite im Rationalismus). Sie offenbart sich in einem stets gesteigerten Näherrücken an die modernen Systeme auch in der Philosophie und Dogmatik. Negativ äußert sich dieses Näherrücken im Streben nach einer möglichst großen Unabhängigkeit der Lehrweise, in der überkritischen Handhabung der Stoffe, wobei die Entscheidung über das Für und Wider auch in rein theologischen Fragen bloß auf Grund der inneren Einsichtnahme unter Zurückstellung jeden Autoritätsmomentes gefällt wird, so ist z. B. Stattler der erste, der die *visio beata Christi a primo instanti* trotz des *consensus unanimis theologorum* wegen der schwierigen Beweismomente in Frage zieht, ohne sie jedoch noch zu leugnen. Positiv zeigt sich das Näherrücken in der Übernahme rationalistischer Lehren, die mehr ein passives Rezipieren, höchstens ein Applizieren ist; ein klassisches Beispiel ist die große Sympathie, die man Kant[9]), besonders seiner *ratio practica* entgegenbrachte; darin, so pries man, habe man endlich ein Mittel gefunden, die extremsten Gegner der Religion zum Schweigen zu bringen, indem der Nachweis geliefert sei, daß intellektuelle Schwierigkeiten auf das Gebiet des Glaubens überhaupt keine Anwendung finden könnten[10]). In diese Gruppe gehören die meisten Autoren, die in den angeführten Werken als „rationalistisch" bezeichnet sind.

Um die Zwanziger Jahre bahnt sich nach dem Grundgesetz der Gegensätzlichkeit eine Reaktion gegen diesen Extremismus auf dem Gebiet der kirchlichen Wissenschaften an und das, wie es leicht

[9]) M. Reuß O. S. B. in Würzburg war ein begeisterter Kantianer; er war der erste, der an der Universität Vorlesungen über und nach Kant hielt (W. S. 1788/89); er reiste mit Erlaubnis des Bischofs persönlich nach Königsberg, um Kant zu besuchen (1792); vgl. K. E. Motsch, Ein katholischer Kantianer: Hist. Jahrb. 50 (1930) 525.

[10]) So S. Mutschelle S. J. in München. M. galt allgemein als der beste Kantkenner jener Zeit; er erhielt den Ruf an die philosophische Lehrkanzel der Königsberger Universität. Sein bedeutendstes Werk ist „Kritischer Beitrag zur Metaphysik" gegen Stattler; dann „Über Kantische Philosophie oder Versuch einer solchen faßlichen Darstellung der Kantischen Philosophie, daß hieraus das Brauchbare und Wichtige derselben für die Welt einleuchten möge". Klimke 250; Werner 293 ff.; Sommervogel V, 1480.

begreiflich ist, nicht zuerst in den praktischen Fächern, sondern auf dem Gebiet der ihrer Natur nach mehr reflexiven und mehr absolut normierten Disziplinen, vor allem der Philosophie und der Dogmatik. Weil aber der organische Zusammenhang mit der alten Lehre unterbrochen war, ist es gerade bei den deutschen Gelehrten — sie standen ja mitten in diesem Ab und Auf und hatten vielfach selbst die Scholastik nur aus den unrichtigen und verzerrten Darstellungen ihrer Lehrer kennen gelernt — nicht zu verwundern, daß sie eine Erneuerung der Philosophie und der Theologie mit dem Material zustande zu bringen hofften, das ihnen eben zur Verfügung stand[11]). Es ist die in der philosophischen und theologischen Literaturgeschichte so bekannt gewordene Periode des Semirationalismus.

2. Der Semirationalismus

Gegenüber der früheren Periode ist es anerkennend hervorzuheben, daß es der Philosophie und der Theologie jetzt um eine Revision ihres rationalistischen Einschlages zu tun ist; sie nimmt darum nicht die Lehren und Ergebnisse der modernen Philosophie einfach als Lemmata auf, geschweige denn als Axiome, ist auch nicht der Auffassung, die ganze Arbeit geleistet zu haben durch eine Darstellung der modernen Lehren oder durch ihre Anwendung auf theologische Fragestellungen, sie stellt sich vielmehr mit der rationalistischen Kritik auf den Boden der Kritik, sichtet und prüft, und das ist der Fortschritt, der durch sie erzielt wurde. Auch gegenüber der Scholastik ist auf einen bereits erwähnten Vorzug hinzuweisen — ein Vorzug freilich, der zeitgeschichtlich bedingt war und darum für die Scholastik nicht als eine *privatio* oder *negatio perfectionis debitae* zu buchen ist — der Vorzug der prinzipiellen Problemstellung, d. h. sie macht die Prinzipien selbst zum Zentralen ihrer Fragestellungen. Freilich versagt der Wissenschaft dieser Periode die Stoßkraft, die ihr gewiß eigen war, allzufrüh; es gelingt ihr nicht, den mit dem Rationalismus gemeinsamen Boden ganz aufzugeben; sie findet nicht das archimedische πού στῶ außerhalb des Rationalismus und darum gelingt ihr auch nicht das καὶ κινήσω τὴν γῆν.

Trotz der besten Intentionen, die die vier untereinander stark verschiedenen Richtungen des Semirationalismus beseelten — wollten sie doch alle katholische Regenerationsbewegung im besten Sinn des Wortes sein —, wurden sie doch den katholischen Wissenschafts- und Kulturgrundsätzen nicht vollends gerecht. Es ist darum ein durchaus bezeichnender Ausdruck, wenn man diesen Zeitabschnitt als „katholische Aufklärung" bezeichnet.

[11]) Kleutgen, Phil. d. Vorz. I, 14.

Unsere Darstellung will in kurzer und gedrängter Form die Eigenart dieser semirationalistischen Philosopheme und Theologeme zeichnen und zwar zunächst in einer ideellen Zusammenschau sie vergleichend nebeneinanderstellen, dann jedoch einige historische und systematische Ergänzungen, besonders in bezug auf Hermes und Günther bieten, da gerade diese beiden für das Verständnis von Kls Werken von ausschlaggebender Bedeutung sind. Dabei werden wir Gelegenheit haben, auf einige bisher weniger beachtete Grundgedanken hinzuweisen.

Hermes und Günther sind ihrem Grundzuge nach Philosophen; bei beiden fällt die eigentliche Entscheidung, wie sie die Synthese zwischen Offenbarungstatsache und Offenbarungs„wissen" durchführen, bereits in den allerersten philosophischen Grundlagen. Baader aber und Drey sind Theologen, ersterer freilich Laientheologe, der aber viele Jahre an der Münchener theologischen Fakultät Religionswissenschaften dozierte, Drey jedoch Fachtheologe und zwar Dogmatiker. Für sie ist die Vermittlung grundgelegt in der Vernunft als dem Vermögen unmittelbarer Anschauung, bei Hermes und Günther ist es auch die Vernunft, die die Vermittlung vollzieht, die Vernunft aber nicht als Vermögen der unmittelbaren Anschauung, sondern als das Vermögen des Grundes.

Hermes bleibt in den wesentlichen Voraussetzungen der Kantischen Synthese, nur unterbaut er sie nicht logisch-kritizistisch, sondern psychologistisch-kritizistisch. Darum substituiert Hermes für die apriorische Transzendentalform der Erweiterungsurteile, durch die diese Allgemeinheit und Notwendigkeit, also wissenschaftliche Funktion erhalten, die psychologistisch aufgefaßte Realnötigung bzw. eine Äquivalenznötigung auf praktischem Gebiete, die er auch in der Wissenschaftskonstruktion des Vernunftsglaubens anwenden kann. Damit ist ihm denn die Theologie direkt als apologetische Wissenschaft gerechtfertigt, indirekt jedoch auch die dogmatische Theologie, insofern sie sich analog verhält wie auf philosophischem Gebiet Evidenz und Nötigung, die erkenntnis-theoretisch parallel verlaufen, in der psychologischen Betrachtungsweise jedoch erstere in letzterer ihre einzige wissenschaftliche Rechtfertigung und Begründung findet. Innerhalb der eigentlichen Offenbarungsinhalte aber kommt der Theologie nur historisch-prüfender, logisch-ordnender und defensiver Charakter zu — die eigentliche spekulative Theologie wird bei Hermes zur positiven, die positive Theologie zur spekulativen: eine Form von Kantischer Um„wertung". Die Synthese, die Hermes gefunden, ist die des Psychologismus.

Das andere Extrem zu Hermes ist Baader. Er sieht kein anderes Mittel über Kants Subjektivismus hinauszukommen als den Weg, den einer der ersten Kantschüler, Jacobi, gegangen; nicht

physische Nötigung darf dieser Ausweg sein, er muß Erkenntnis sein, aber eine Erkenntnis, die über das bloß Formale, über das rein Logische hinausgreift: die unmittelbare Anschauung (theosophische Lösung); unmittelbares Anschauen des Offenbarungsinhaltes in der Offenbarungstatsache: in der Offenbarung des Äußeren (Kosmos und Kirche: Gottesbewußtsein im Weltbewußtsein), und in der Offenbarung des Inneren (Gottesgeschöpf und Gotteskind: Gottesbewußtsein im Selbstbewußtsein), eine Offenbarung, die sich freilich in verschiedenen Stufenfolgen und verschiedenen Verinnerlichungsweisen vollzieht. Darin sind nun die beiden Elemente der Synthese verwirklicht: die Gegebenheit (objektiv als Tatsächlichkeit, subjektiv als Aufnehmen d. i. Glaube) und das diese Umfassende und in ihrem Wesen und ihren Beziehungen Durchgreifende, Durchschauende (d. i. Wissen). Die positive Theologie wird selbst in ihrer Zielvollendung zur Spekulation, beide zusammen sind die *philosophia universalis*.

In der Mitte steht Günther. Er kennt Baader, er kennt auch Hermes. Er sieht in Hermes die Thesis — Hegels Dialektik ist Günthers philosophische Methode —, in Baader die Antithese, die Vermittlung beider gibt die Synthese. Von der Erscheinung (dem Gegebenen) im Bewußtsein schließt der Geist auf das Sein (das Prinzip des Erscheinens), nicht logisch durch das syllogistische Schlußverfahren, sondern metalogisch d. h. mittels des ontologischen, ideellen Schließens (metalogische Lösung).

Die Erscheinung ist die Offenbarungstatsache, der Offenbarungsinhalt; die Wahrheit ist der Urgrund, der Gegenstand des Glaubens ist. Dieses Glauben aber ist, weil Anfangsmoment der Idee, das unvollkommene Wissen. Vom Grund aus erst wird die Erscheinung in ihrer Notwendigkeit erfaßt (vollkommenes Wissen: Wissenschaft). Die Scholastik blieb positive Theologie, spekulativ war sie nur nach logischen Kategorien in der begrifflichen Sichtung und Ordnung der Offenbarungsinhalte als Erscheinungen; die höhere Spekulation aber, die Theologie als Wissenschaft, ist die ideelle. Das Kantische Grundproblem der apriorischen Erweiterungsurteile wird hier gelöst, nicht mittels der Hermesischen Nötigung, die ein Irrationales ist, sondern unter Heranziehung eines durchgängig rationalen Momentes, das jedoch nicht unmittelbare Anschauung, sondern mittelbares Erkennen ist: das „begründende" Erkennen.

Wie Drey, der Begründer der Tübinger Schule, diese Synthese in steter innerer und äußerer Auseinandersetzung (Hegels Dialektik!) sowohl mit den Vertretern einer typisch positiven Theologie (Klüpfel, Ziegler, Galura) einerseits und der ganz an Fichte und Schelling orientierten spekulativen Theologie (Zimmer, Than-

ner) andererseits sucht, hat auf Grund des Manuskriptes von dessen dogmatischen Vorlesungen, die in vier Entwürfen vorliegen, und des Tagebuches in äußerst gründlicher und auf genaueste historische Sachkenntnis gegründeter Weise J. Geiselmann[12]) dargetan. Es wäre eine wahre Wohltat, wenn von allen den eben Genannten der innere geistige Werdegang so klar und eindeutig, selbst bis in kleine Einzelheiten auseinandergelegt werden könnte. Freilich wird es eben nicht jedem Forscher gegönnt sein, über ein so ausgezeichnetes Grundlagenmaterial zu verfügen. Am ehesten läßt sich Ähnliches an Günther aufzeigen, freilich nur in etwa, weil bei Günther gerade seine Systemlosigkeit und eine gewisse innere Entwicklungslosigkeit eine äußere Unterscheidung und Trennung der inneren Werdemomente erschweren. Drey hält gegenüber Baader und Günther die positive Grundlage, die historische Gegebenheit der Theologie, als Wesensbestandteil der Theologie als Wissenschaft fest, ohne sie auf Kosten der Wissenschaftlichkeit rationell oder mystisch zu verflüchtigen. Ja durch die Betonung der Notwendigkeit historisch-kritischer Forschung hat Drey seiner Schule eine ihr eigene Richtung und Bedeutung gegeben.

Der Charakter der Notwendigkeit, des spezifisch Spekulativen vermittelt ihm unter Zugrundelegung des aus der Romantik entnommenen Gedankens der dialektischen Lebensentwicklung die Auffassung der Kirche als Organismus, dessen Vitalprinzip die göttliche Vernunft selbst ist. Die in diesem Organismus ruhenden göttlichen Ideen entfalten sich in verschiedenen Stufen begrifflicher Fassungen, in denen sie in die Erscheinung treten, bis zur höchsten Vollendung, dem der Idee völlig entsprechenden dogmatischen Lehrbegriff[13]). Die Höchstleistung der Spekulation besteht nicht in der bloßen Übersicht und logischen Wertung der verschiedenen Lehrbegriffe (Reflexionstheologie), sondern in der Über- und Durchschau, der unmittelbaren intellektuellen Schau der alles durchgreifenden Idee vom Reiche Gottes an dem positiv-historisch Gegebenen: Konstruktionstheologie (intuitiv-konstruktive Lösung)[14]).

Unsere ideelle Zusammenschau hat die geistige Dynamik der ersten Restaurationsepoche vor Augen geführt. Weil es eben eine Zusammenschau sein sollte, mußten gewisse charakteristische Linien herausgegriffen werden, wobei vieles zum Verständnis Notwendige nur einschlußweise mitgedacht wurde, was der mit der Gedanken-

[12]) J. Geiselmann, Die Glaubenswissenschaft der Katholischen Tübinger Schule in ihrer Grundlegung durch Johann Sebastian von Drey: Theol. Quartalschrift 111 (1930) 49—117.

[13]) Geiselmann 89 f. 102 ff.

[14]) Geiselmann 104 ff. 114 ff.

welt dieser gewiß eigenartigen Zeit Vertraute nicht so stark empfindet wie der, dem diese Gedanken fremd geblieben. Die folgenden Ergänzungen sollen diesem Mangel in etwa abhelfen, soweit ihm in einer so gedrängten Darstellung überhaupt abzuhelfen ist. Zugleich sollen auch jene Punkte ausdrücklich herausgehoben werden, in denen diese Restauration zum Semirationalismus geworden ist.

Zeitlich an erster Stelle steht Hermes[15]). In der Zeit zwischen 1805 bis 1819 entsteht der erste Band seines Hauptwerkes: Einleitung in die christkatholische Theologie. Die in diesem Werke niedergelegten Gedanken inaugurieren die bis weit über die Dreißiger Jahre hinaus herrschende Richtung des Hermesianismus oder der „Bonner Schule". Die gewaltige Stoßkraft des Hermesianismus erhellt deutlich aus der Tatsache, daß bei 30 theologische Lehrkanzeln in den Händen von unmittelbaren oder mittelbaren Hermesschülern waren. Sein System wurde von K. Eschweiler[16]) seiner apologetischen Seite nach und bereits früher von Cl. Kopp[17]) in der philosophischen Anlage eingehend und im Wesentlichen treffend gewürdigt.

Hermes ist der Kant der katholischen Philosophie und Theologie[18]). H. lehnt Kant im Wesentlichen eigentlich nur deshalb ab, weil er die Grundlage aller Wissenschaft, das Selbstbewußtsein, nicht mit dem Scharfblick seiner Kritik untersucht hat, sondern ihm blind vertraute. Philosophisch sieht also H. seine Hauptleistung in einer bis zum Letzten vordringenden Bewußtseinsanalyse — seine Erkenntnislehre wird so zur empirischen Psychologie. Den Verstand mit seinen Kategorien als rein formales Erkenntnisvermögen läßt H. in fast durchwegs Kantischem Sinne bestehen. Dadurch aber, daß H. die Evidenz als Wahrheitskriterium ablehnte, geriet er naturnotwendig in den Psychologismus. Darum blieb ihm auch letztlich kein anderes Wahrheitskriterium übrig als die unmittelbar gegebene „unwiderrufliche" Notwendigkeit des Fürwahrhaltens, die physische Nötigung (auf theoretischem Gebiet) und die unabweisbare Notwendigkeit des Fürwahrannehmens in der moralischen, sittlichen Nötigung[19]) (auf praktischem Gebiete). Die Ver-

[15]) W. Esser, Denkschrift auf Georg Hermes, Köln 1832; H. Schrörs, Die Kölner Wirren (1837), Berlin 1927; H. Schrörs, Geschichte der katholisch-theologischen Fakultät zu Bonn 1818—1831, Köln 1921/22.

[16]) K. Eschweiler, Die zwei Wege der neueren Theologie 87—130.

[17]) Cl. Kopp, Die Philosophie des Hermes, besonders in ihren Beziehungen zu Kant und Fichte, Köln 1912.

[18]) Vgl. Kleutgen, Theol. d. Vorz. I, 40.

[19]) Das Kriterium der praktischen Vernunft liegt darin, daß sie alles das annehmen muß, dessen Nichtannahme sie auf die Erfüllung einer ungezweifelten

nunft, das Vermögen des Begründens kann nur dort mit ihrer Forderung nach Begründung befriedigt sein, wo unvermeidliche Notwendigkeit ihr gegenübertritt. Dieses Streben nach einer theoretisch oder wenigstens praktisch unzerstörbaren und unbezweifelbaren Notwendigkeit hätte H. wohl nicht in Konflikt gebracht mit der kirchlichen Autorität, wiewohl es in den philosophischen Voraussetzungen und letzten Fundierungen unhaltbar ist; zu guter letzt will H. zu demselben Resultat gelangen, zu dem auch wir, freilich auf anderem Wege und mit anderen Mitteln, streben — zu einer vollen Gewißheit (nach uns: *certitudo physica vel etiam reductive metaphysica;* „theoretische Gewißheit" d. h. physische Nötigung nach Hermes) von den Bewußtseinstatsachen, von der Außenwelt und der Existenz Gottes und weiterhin zu einer moralischen Gewißheit (nach uns; nach H. „praktische Vernunftgewißheit", „Nötigung der Pflicht") von den Glaubwürdigkeitsmotiven und der Offenbarungstatsache. Und auf Letzteres kommt es ihm vor allem an. Der Hauptteil seiner zweibändigen Einleitung ist dieser Frage gewidmet[20]). Darin könnte ihm nicht, wenigstens unmittelbar nicht, der Vorwurf des Semirationalismus gemacht werden, wenn er nicht sein Prinzip nach durchgängiger Notwendigkeit auf die Grundlegung des Glaubensaktes selbst angewendet[21]) und sich so von Anfang an das richtige Verständnis des Wesensunterschiedes von Natur und Übernatur verbaut hätte. So konnte er es nur bis zu einer *necessitas moralis* der übernatürlichen Offenbarung bringen, konnte schließlich die Gnadenordnung nur als ein Vehikel zur Verwirklichung des idealen Menschentyps auffassen. Und darin liegt der Semirationalismus im Hermesischen System. Ließe man das außer Acht, so müßte man sich eigentlich wundern, wieso gerade H. geradezu als der Urtyp des modernen Semirationalisten hingestellt wird, da er sich doch im Gegensatz zu den Münchenern und Wienern auf das schärfste gegen ein Zusammenfallen von Philosophie und Theologie verwahrt[22]), der Philosophie auf dem Gebiet der Dog-

---

Pflicht zu verzichten nötigt (Einl. 530); das dem unmittelbaren Bewußtsein entsprechende Analogon ist hier die Forderung nach freiwillentlicher reiner Darstellung, Erhaltung und Vervollkommnung der Menschenwürde (Einl. 209. 223 ff. 238 ff.).

[20]) Siehe die Übersicht: Einl. 2 f. 515 f.

[21]) Ob ihn seine Voraussetzungen konsequenterweise dazu drängen mußten, ist eine eigene Frage. Mit der Behauptung einer Nötigung in der Annahme der *praeambula* und der *motiva credibilitatis*, auch wenn darin die Leugnung der freien Zustimmung läge, hätte H. noch nicht formell die Freiheit im Glaubensakte selbst geleugnet.

[22]) Vgl. Einl. 67; Dogmatik 51. 64. — Hermes hält am herkömmlichen Begriff des Mysteriums im strengen Sinn fest.

matik nur rein negative Funktionalität einräumt[23]), da er die *conclusiones theologicae*[24]) als „Erweiterungen der Offenbarungslehren (wie sie geschichtlich überliefert sind) über ihren eigentlichen Inhalt hinaus"[25]) als zulässige theologische Erkenntnisinstrumente ablehnt, da er sogar die Zulässigkeit der analogen Erkenntnis im Sinne der Scholastik zum Zwecke des Ausbaues der Theologie für unstatthaft erklärt[26]). Es wäre interessant, von dieser Betrachtung aus den Wortlaut des Verurteilungsbreves zu untersuchen und im einzelnen zu begründen[27]).

Zeitlich nur wenig später geht von München aus eine groß angelegte katholische Regenerationsbewegung; Sailer ist die treibende Kraft. Baader[28]) war 1812 in Wien bei Schlegel und kam von dort mit Riesenplänen einer katholischen Restauration, die alle Gebiete des Lebens umfassen und durchgreifen sollte. Man spricht in dieser Zeit von einer staatspolitischen, einer kirchenpolitischen, einer kulturellen, sozialen, literarischen Restauration, man fühlt aber besonders die Notwendigkeit und grundlegende Wichtigkeit einer wissenschaftlichen, einer philosophischen und theologischen Restauration. Während in Wien Schlegel in seiner universellen Art Österreich und ganz Deutschland — mit diesen Gedanken erfüllt geht er als Legationsrat zum Frankfurter Bundesrat — für die große katholische Kulturrestauration zu erobern suchte, wird

---

[23]) Vgl. Dogmatik 65f; Rede, gehalten zu Bonn am 27. April 1820 bei der Eröffnung seiner Vorlesungen (Z. f. Phil. u. kathol. Theologie 1833, 6. Heft, 52—61) 57.

[24]) Vgl. Dogmatik 71—75.

[25]) Vgl. Dogmatik 71.

[26]) Dogmatik 52 Anm. 58. 66 u. ö. — Hermes beschuldigt auf diese Weise die Scholastik des Zuwenig und des Zuviel. Zuwenig hat sie geleistet auf dem Gebiete der philosophischen und der vortheologischen Erkenntnislehre (Apologetik), zu viel aber auf dem innertheologischen Gebiet. Da kann bloß die Unvernünftigkeit und Unstatthaftigkeit gegnerischer Einwürfe aufgezeigt werden (Dogmatik 65. 77), nicht aber ihre Möglichkeit, innere Wahrscheinlichkeit, Vorstellbarkeit; da ist auch nichts von Erweiterungen, Folgerungen, Bestimmungen und inhaltlichen Vollendungen zugelassen — alles das wären Eingriffe in die Gegebenheit des Offenbarungsinhaltes. Hier liegt auch der Grund, warum Günther bei aller Anerkennung, die er Hermes gegenüber hat, doch eine scharfe Trennungslinie zwischen seinem System und dem des Hermes zieht.

[27]) Von hier aus hätte Eschweiler in erster Linie versuchen müssen, den Nachweis zu erbringen, daß es ‚an Hermes und an seinen Kritikern klar geworden, daß es bei dem ‚Weg der apologetischen Auseinandersetzung' nicht bleiben konnte' (Die zwei Wege 130).

[28]) Vgl. zum Historischen E. Winter, Die geistige Entwicklung Anton Günthers und seiner Schule (Geschichtliche Forschungen zur Philosophie der Neuzeit 1), Paderborn 1931, 17. 34. 57. 148f.

Baader in München das Zentrum der katholischen Erneuerung. Bei seiner ihm mit Schlegel gemeinsamen Universalbegabung suchte auch er alle Gebiete des Lebens zu erfassen und war so auch ein Vertreter der sog. Kulturrestauration, aber er erkannte noch klarer die hohe Bedeutung gerade der philosophischen und theologischen Restauration. So wird Baader zum Philosophen und Theologen und zum Schöpfer einer eigenen philosophisch-theologischen Richtung, der Münchener Richtung.

Geistreiche Gedankenführung und geniale Formgebung verschafften ihm einen führenden Einfluß, der weit über München hinausging. Der Hauptsache nach folgt er Böhme und bildet so einen „katholischen" Theosophismus. Durch Baader ist auch Schelling in seiner Wendung zur „positiven" Philosophie wesentlich beeinflußt[29]), wenn auch umgekehrt Schelling auf Baader stark zurückgewirkt hat. Auch Schlegel ist stark von Baader abhängig. In München gehört er als führende Persönlichkeit zum „Eoskreis" (Görres, Ringeis, Döllinger usw.). Noch späterhin fußten auf Baader Deutinger, Frohschammer[30]), Oischinger. Noch gegen Ende des 19. Jahrhunderts vertritt Al. v. Schmid die Richtung der Münchener Schule, freilich in vielfach modifizierter und gemildeter Form, indem er eine Vermittlung zur treukirchlichen, traditionellen Lehre und Lehrweise sucht. Von ihm ist die noch heute anzuerkennende systematische, schulmäßige Darstellung des Baaderschen Systems[31]). Von der modernen Problemschau her hat J. Sauter[32]) eine systematisch-historische Darstellung gegeben.

Man könnte Bedenken tragen, Baader als Semirationalisten zu bezeichnen. Gewiß gilt diese Benennung von ihm nicht in demselben Sinne wie von Hermes und Günther. Aber auch er will die Zentralgeheimnisse des Christentums „ergreifen"[32a]); in dieser Hinsicht ist eine 1839 — also schon in der abgeklärten Zeit von Baaders

[29]) T. K. Oesterreich, Die deutsche Philosophie des XIX. Jahrhunderts und der Gegenwart 12. Aufl. (Überwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie 4), Berlin 1923, 57.

[30]) F. Klimke (Institutiones II, 286) nennt Frohschammers Philosophie „historische Psychologie", weil er auf dem Faktum des allgemeinen Bewußtseins der Existenz Gottes aufbaut.

[31]) A. Schmid, Wissenschaftliche Richtungen auf dem Gebiete des Katholizismus in neuester und in gegenwärtiger Zeit, München 1862, 15—43.

[32]) J. Sauter, Baader und Kant (Deutsche Beiträge zur Wirtschafts- und Gesellschaftslehre 6), Jena 1928. Derselbe Autor bearbeitete als Inauguraldissertation: „Die Sozialphilosophie Franz von Baaders", Innsbruck 1926 und weiter: „Franz von Baaders Schriften zur Gesellschaftsphilosophie" (Die Herdflamme 14), Jena 1925.

[32a]) Schmid, Wissenschaftliche Richtungen 18.

Leben — erschienene Abhandlung charakteristisch: „Vernünftigkeit der drei Fundamentaldoktrinen des Christentums vom Vater und Sohn, von der Wiedergeburt und von der Mensch- und Leibwerdung Gottes" und Schmid, der Baader gegen Denzingers Vorwurf einer Verwischung des Unterschiedes von Vernunfterkenntnis und Mysterium in Schutz nimmt, vermag es nicht anders, als dadurch, daß er unterscheidet zwischen den „Intentionen des Baaderschen Systems" und der „Art und Weise ihrer Realisierung"[32**]).

Wien war das andere Zentrum der großen Restaurationsepoche. Aus dem Schlegel-Hofbauer-Kreis, der für eine religiös-kulturelle Regeneration warb, und dem Szechenyi-Hofbauer-Kreis, der mehr kirchenpolitisch tätig war, ging der Güntherkreis hervor, der, je mehr nach dem Tode Hofbauers und Schlegels der Hofbauerkreis sich politisch-restaurativ verengte, sich selbständig machte und sich die viel wesentlichere, die rein wissenschaftliche Restauration zum Ziele setzte. So entstand die „Wiener theologische Schule"; ist Hermes der Kant, der „Kritiker" der katholischen Theologie gewesen, so wurde Günther der Hegel, der „konstruktive Denker", der Metaphysiker der katholischen Theologie.

Durch Günther ist Wien der Ausgangspunkt einer weitverbreiteten Schule geworden; man kann sie ohneweiteres der Hermes-Schule an die Seite stellen. Statt hier Einzelnes anzuführen, sei auf das kürzlich erschienene, historisch sehr gründliche Werk Winters, „Die geistige Entwicklung Anton Günthers" verwiesen[33]). Vergleicht man G.s System mit dem des Hermes und der Münchener Schule, so wird man sagen müssen, daß G.s Lehre wohl in erster Linie den Namen „Semirationalismus" verdiene. Gerade darauf sei hier kurz hingewiesen, zumal Kl.s Kritik in besonderer Weise sich mit G.s Gedanken abgibt.

In der erkenntnis-theoretischen und metaphysischen Grundlegung ist Günther weit glücklicher als Hermes. Es sei hier nur auf die gegen Savarese ausdrücklich betonte, im Realismus fußende Betrachtung der Kategorien und den „ontologischen Vernunftsschluß" aus den Bewußtseinserscheinungen auf das Ich hingewiesen[34]). Hermes hatte eine übernatürliche Offenbarung wenigstens bezüglich des Inhaltes zugegeben. G. spricht zwar sehr häufig von der Offenbarung, gewöhnlich freilich von der Offenbarung als histo-

[32**]) Schmid 23.

[33]) E. Winter, Die geistige Entwicklung Anton Günthers. Ein Referat, das auf knappem Raum einen Überblick über Entwicklung und Bedeutung Günthers und seiner Schule bietet, wurde in der Besprechung des Werkes in dieser Zeitschrift 55 (1931) 630—635 gegeben.

[34]) A. Günther, Anti-Savarese, hrsg. mit einem Anhang von P. Knoodt, Wien 1883, 4f.; 117 Anm. — Diese Schrift, eine Erwiderung auf G. Savareses Ausführungen, enthält wohl die beste Zusammenfassung der Gedanken Günthers.

rischer Tatsache; die Übernatürlichkeit des Offenbarungsinhaltes läßt er jedoch lediglich in der etymologischen Bedeutung des Wortes „übernatürlich" zu: *supra naturam*, Natur im Sinne Günthers als wesentlich Unterschiedenes vom Geist. Die eigentliche und letzte Wurzel aber ist in Günthers Lehre von der „Idee" als dem Organon seiner Philosophie und Theologie zu suchen[35]). Idee ist Grunderkenntnis — in der Idee erfaßt der geschöpfliche Geist im Selbstbewußtsein aus den Erscheinungen den hinter den Erscheinungen liegenden Grund; es ist darum kein Schauen, sondern ein Glauben, das aber zugleich ein vermitteltes Wissen ist. „Alle Idee ist Glaubensbekenntnis"[36]). Der letzte Grund dafür liegt in der kreatürlichen Kontingenz, die eine Erweckung des Selbstbewußtseins mit Notwendigkeit verlangt (weil Selbstsetzung, Selbstobjektivierung notwendig zum trinitarischen Prozeß führt) und zwar die Erweckung durch ein anderes Selbstbewußtsein, das letztlich niemand anderer sein kann als Gott; dieses fremde Selbstbewußtsein tritt so auf als eine „bindende Kraft und objektiv heilige Notwendigkeit"[37]), als „Autorität"[38]). Aus dem geglaubten und mittelbar (metalogisch) gewußten Grund gibt es aber wieder einen Weg zurück zu seiner Erscheinung: das vollendete Wissen. Und da Gott der Grund des Ich und der Natur ist — Ich und Natur sind Offenbarungen d. h. „Erscheinungen" Gottes —, so läßt sich auf Gott, selbst als den Dreieinigen jenes Verhältnis mittels „Kontraposition der Idee" übertragen. Der Glaube bleibt lediglich in bezug auf die reine Tatsächlichkeit der Offenbarung, aber selbst diese ist ideell rekonstruierbar, die Theologie ist die „ideale Probe des realen Facit"[39]). In dieser Übergangsmöglichkeit vom Glauben zum Wissen (Synthese von Glauben und Wissen) gründet das für Günther so charakteristische „positive Vernunftkriterium": nicht bloß Widerspruchlosigkeit der Glaubensgeheimnisse, sondern Erfassung des Wie und Was[40]).

Worin liegt jedoch die Berechtigung, die „Tübinger Schule" in die Richtung des Semirationalismus einzubeziehen?

[35]) Über die historischen Voraussetzungen der Idee und ihre systembildende Bedeutung soll eine eigene Arbeit erscheinen, weil daraus die richtige Einschätzung der Kl.schen Kritik zu entnehmen ist.

[36]) Janusköpfe 338.

[37]) J. H. Pabst, Gibt es eine Philosophie des positiven Christentums? Köln 1832, 7 f.

[38]) Janusköpfe 256.

[39]) Euristheus und Heracles, Wien 1843, 325.

[40]) E. Winter, Das positive Vernunftkriterium, Warnsdorf 1928, 12.— „Das positive Vernunftkriterium ist das Palladium unserer Denkfreiheit und Creatürlichkeit" (Knoodt Günther und Clemens III Wien 1854 124).

Stoßen wir damit nicht auf berechtigten Widerstand? Damit, daß wir die Tübinger Schule hier anführen, wollen wir nur der unbestrittenen Tatsache Rechnung tragen, daß ihre ersten Anfänge infolge ihrer allzu großen Verwachsenheit mit den Gedankenbewegungen der Zeit nicht ganz frei sind vom semirationalistischen Einschlag.

Drey hat, um die unmittelbare intellektuelle Anschauung der Offenbarungsidee in den historischen Tatsächlichkeiten verständlich zu machen, eine in der Vernunft selbst angelegte, von außen — „durch den von außen anregenden Strahl der erziehenden Offenbarung" — zu weckende Idee, angenommen; die Idee vom Reiche Gottes ist als wahre Vernunftidee in der Vernunft selbst gegründet[41]). Und Adam[42]) selbst gibt zu, daß Drey — der „Vater der Tübinger" — keine klare Grenzlinie zwischen Theologie und Philosophie zu ziehen vermochte, indem auch er von einer strengen Vernunftbegreiflichkeit der Mysterien — die anfangs solche scheinen —, von einem Parallelismus zwischen Vernunft und Offenbarungsinhalt, der mehr sein soll als eine bloße Harmonie, spricht. Die Tatsache, daß Günther selbst und, als Günther ablehnte, nur ein Güntherianer als Dreys Nachfolger in Betracht kam[43]), daß überhaupt Günthers System von Seiten der Tübinger eine wohlwollende Beurteilung fand, zeigt zur Genüge, daß die Tübinger selbst später noch nicht so ganz zusammenhanglos dem Semirationalismus gegenüberstehen.

Ganz auf Drey baut vor allem J. Hirscher auf, der durch seine Moralschriften außerordentlich wirkte, indem er Dreys Gedanken fast unverändert in die Moral hineinträgt — den Gedanken der historischen Gegebenheit, den Gedanken der Verstandesreflexion und vor allem den Konstruktionsgedanken, die Idee vom Reiche Gottes[44]). Mit Hirscher setzt sich Kl. auseinander, ohne sich jedoch mit Dreys dogmatischen Grundlagen zu beschäftigen. Dadurch, daß wir gerade auf den praktischen Zusammenhang Hirschers mit Drey hingewiesen haben, gewinnen wir den zur kritischen Beurteilung Kl.s notwendigen Standpunkt.

Der eigentlichen inneren Wertung nach jedoch ist die Tübinger Schule eher eine sehr wertvolle Helferin in der wissenschaftlichen Restaurationsbewegung gewesen. Den ideellen und faktischen Beitrag zur eigentlichen Regeneration der kirchlichen Wissenschaft im einzelnen nachzuweisen, wäre Aufgabe einer Reihe von dringend notwendigen Arbeiten.

---

[41]) Geiselmann, Theolog. Quartalschrift 111, (1930) 106. 110. 114.
[42]) K. Adam, Die katholische Tübinger Schule: Hochland 24 (1927) 594.
[43]) E. Winter, Die geistige Entwicklung 150.
[44]) Geiselmann 116 Anm. 1.

Um die Fünfziger Jahre setzt die eigentliche kirchliche philosophisch-theologische Restauration in Deutschland ein. Trägerin dieser ist die sogenannte Neuscholastik.

3. Die Neuscholastik[45])

Es hatte sich gezeigt, daß man auf die Scholastik „als einzig mögliche philosophische Fundamentierung der Glaubenslehre" zurückkommen müsse und daß „eine ‚Auseinanderreißung' von scholastischer Philosophie und katholischer Theologie nicht mehr möglich" sei[45a]). Bereits am Ende des 18. Jahrhunderts hatte sie sich in Spanien durchgesetzt und zwar zunächst als Thomasrestauration (Boxadors, Roselli), dann als Regeneration der Scholastik im allgemeinen (Buzzeti), die durch den Exjesuiten Masden nach Italien überpflanzt wurde. In Neapel entstand die erste „scuola tomistica" (Sanseverino), eine zweite entsteht in Piacenza. Liberatore, Taparelli, Passaglia, Perrone und andere waren bedeutende Kräfte dieser italienischen Wissenschaftsregeneration, durch die Rom der Mittelpunkt der neuscholastischen Bewegung wurde. In diesen Kreis kam Kleutgen als erster Deutscher in den Vierziger Jahren. Bereits 1823 hatte der Ordensgeneral der Gesellschaft Jesu A. Fortis diese Richtung durch den Auftrag, dem heiligen Thomas zu folgen, offiziell gebilligt.

Das bisher in dieser Sache gesichtete Material zeigt, daß die eigentlichen Anfänge einer Wiederbelebung der Scholastik auf die spanischen Dominikaner zurückgehen, daß dann sowohl in Spanien wie in Italien die Gesellschaft Jesu diese Anfänge zur völligen Entfaltung brachte.

Auf seiner Studienreise nach Italien kam Clemens, der dorthin ging, um Giobertis Lehre kennen zu lernen, mit der bereits in großer Blüte stehenden Neuscholastik in Berührung. Bereits vor seiner Reise waren in Deutschland allenthalben Stimmen zu Gun-

[45]) Zum Historischen sind zu vergleichen: E. Winter, Die geistige Entwicklung 161. 163. 168. 201 ff. 205f, wo auch neuere Literatur angegeben ist (202, Anm. 17—22). — F. Klimke, Institutiones II, 289—298. — Dazu die verschiedenen Artikel, die in den letzten Jahren (ohne Autornamen) in der „Civiltà Cattolica" erschienen sind, nämlich: La rinascita del Tomismo a Napoli nel 1830: 80 (1929, I) 229—244; (1929, II) 31—42; Il P. Roothaan e il La Mennais: 80 (1929, III) 221—28; Il P. Giovanni Roothaan e gli studi sacri nella prima metà del sec. XIX: 80 (1929, III) 126—134; Il Rosmini e il Rinnovamento della Filosofia Cristiana: 80 (1929, IV) 19—35. — A. Gemelli, I rapporti di scienza e filosofia nella Storia del Pensiero Italiano: Rivista di Filosofia Neo-scolastica 21 (1929) 385—409; R. Amerio, Ritrattazione dell'Ortodossia Campanelliana: ebd. 21 (1929) 410—443.

[45a]) Winter, Die geistige Entwicklung 201.

sten der Scholastik laut geworden. Die immer aggressivere Art, mit der Günther gegen die Scholastik anging, zeigt, daß die kirchlichen Kreise immer mehr die Günthersche Philosophie und Theologie als Restaurationswissenschaft ablehnten und gerade auf die Scholastik als die einzige in Betracht kommende Waffe zur Niederringung der modernen Irrtümer und zur Erweckung echt kirchlicher Wissenschaft hinwiesen. Der erste „offizielle" Auftakt, gleichsam das Werbemanifest für die sich bildende scholastische Front, zunächst gegen Günther, war ein in den „Historisch-politischen Blättern" 1841 anonym erschienener Artikel, dessen Verfasser mutmaßlich Fr. Windischmann gewesen ist, durch den diese Zeitschrift im Verein mit dem Berliner Konvertiten Philipps das hervorragendste Kampforgan für die Neuscholastik wurde. Im gleichen Sinne arbeitete der Mainzer „Katholik". Die Schrift: *De scholasticorum sententia philosophiam esse theologiae ancillam commendatio* (1856), die Clemens herausgab, ist die eigentliche neuscholastische Kampfparole. Verschiedene größere Werke erscheinen, unter denen das bedeutendste zweifellos das Kleutgens war.

Worin besteht nun die Eigenart dieser neuscholastischen Richtung dem Semirationalismus gegenüber und dann den Tübingern gegenüber?

Es sollen hier nur einige der wesentlichsten Punkte herausgehoben sein. Ein bis in die Einzelheiten vollendetes Bild kann erst das endgültige Resultat der kritisch wertenden Arbeiten über Kleutgen sein.

Die Bestimmung gegenüber dem Semirationalismus ist ohneweiteres gegeben. Dieser ging von dem Vorurteil aus, daß Philosophie und Theologie der Vorzeit auf falschen oder doch unhaltbaren Grundlagen geruht hätten, verlangte also eine völlige Neuorientierung der kirchlichen Wissenschaften in der Weise, daß gerade die Fundamentierung aus der neuzeitlichen Wissenschaft zu nehmen sei; Voraussetzung bei diesem Neubau könne bloß die Offenbarung und der Glaube, nicht aber die kirchliche Offenbarungs- und Glaubenswissenschaft sein. Bei dieser ganz gewaltigen und bloße Menschenkraft übersteigenden Aufgabe — hätte sie doch alles und noch mehr zu leisten gehabt, was die Väter und Lehrer der Kirche im Lauf der Jahrhunderte in mühevoller Arbeit und heißer Auseinandersetzung erobert hatten — war es nicht zu verwundern, wenn man zu einer Darstellung der Glaubenslehre kam, die wohl den „Intentionen" der Verfasser nach einwandfrei sein mochte, aber der tatsächlichen „Realisierung" nach nicht weniger in Widerspruch mit dem wahren Dogmengehalt geriet als der Personbegriff des Nestorius. „So geschah es denn, daß man statt den religiösen Wissenschaften einen festeren Grund zu geben, auf un-

haltbarem Grunde baute, und sich von dem Lehrbegriff der Kirche, den man verteidigen wollte, eben so weit, als von den Theologen, die man anfeindete, entfernt hatte“[46]).

Gegenüber den Tübingern ist zunächst auf Berührungspunkte zu verweisen. Einen solchen bildet vor allem die streng kirchliche Orientiertheit im vollen und ganzen Umfang. Es ist rühmend hervorzuheben, daß die Tübinger Schule trotz des vielfachen Gegensatzes, in dem sie zur Scholastik (besonders Spätscholastik) stand, doch von allem Anfang an der Wissenschaft der Vorzeit als der kirchlichen Orientiertheit wesentlich eine gewisse Führerrolle zuerkannte. Daher im Gegensatz zu Hermes und Günther die starke Betonung der historischen Arbeit auch auf dogmatischem Gebiet. Mit Unrecht aber stellt Adam als eine Eigentümlichkeit der Tübinger Schule hin: „die innigste Synthese der spekulativen mit der historischen Theologie macht das Wesen der Tübinger Schule aus“[47]). — Einen zweiten Berührungspunkt bildet die Erkenntnis, daß die kirchliche Philosophie und selbst die Glaubenswissenschaft einer Entwicklung, Fortbildung, Vervollkommnung fähig sei. Und zu dieser Vervollkommnung könne und müsse auch die neue Philosophie ihren Beitrag leisten. Der Differenzpunkt zwischen Tübingern und Neuscholastikern liegt in der Frage nach dem Wie dieser Vervollkommnung. Zunächst ist der von Kleutgen und Clemens gemachte Unterschied zwischen „Prinzipien“ und „neu gewonnenen Erkenntnissen“ festzustellen. Was die Prinzipien anlangt, so will die Tübinger Schule das „scholastische Prinzip aus- und weiterbilden durch das moderne“, ihr ist der Geist der neuen Wissenschaft den Prinzipien nach ein „evolutionärer“; den Semirationalisten nach sollte mit den Prinzipien der alten Wissenschaft vollständig gebrochen werden. Die Neuscholastik will „Aus- und Weiterbildung“ der scholastischen Prinzipien unter Verwerfung des fundamentalen Prinzips der neuzeitlichen Wissenschaft als eines „revolutionären“ Prinzips[48]). Die neugewonnenen Erkenntnisse jedoch dürfen und sollen auch nach der Ansicht der neuscholastischen Richtung zur Entwicklung der Lehre und Lehrweise der Vorzeit Verwendung finden. Während jedoch Clemens[49]) und andere nur eine akziden-

[46]) Theol. d. Vorz. 7. — F. J. Clemens, Die spekulative Theologie A. Günthers und die katholische Kirchenlehre, Köln 1853, IV f. VII.

[47]) Adam, Die katholische Tübingerschule 583. — Dagegen ist besonders zu verweisen auf den IV. Band der Theologie der Vorzeit, der die Geschichte der Scholastik behandelt, speziell daselbst 83—96: „Über die Verschiedenheit der neueren Scholastik von der älteren“.

[48]) A. Schmid, Wissenschaftliche Richtungen 5 f. 68. — Kleutgen, Theologie der Vorzeit V, 445.

[49]) Clemens, a. a. O. VIII.

teile Vervollkommnung von dieser Seite her für zulässig erachten: Reinigung, Ausbesserung, Weiterführung und Vollendung des von der katholischen Vergangenheit im Grund- und Aufriß vorgezeichneten, in der Ausführung schon weit vorangeschrittenen Gebäudes, tritt Kleutgen für eine Vervollkommnung der Grundlage selbst ein, die er in seinen Werken im einzelnen andeutet[50]).

II. Biographische Materialien zu einem Lebensbilde Kleutgens

Bereits in der Einleitung ist die Absicht betont worden, nur biographische Materialien von mehr allgemeiner Bedeutung vorzulegen; es soll eben nur das vorausgenommen sein, was zu einer vorurteilslosen wissenschaftlichen Beurteilung von Kl.s wissenschaftlichem Lebenswerk notwendig ist. Daten, die lediglich für die eine oder andere Einzelfrage Bedeutung haben oder doch mit solchen Fragen so innig zusammenhängen, daß sie als Wesensmomente in die spezielle Fragestellung oder ihre Lösung eingehen, finden einen geeigneteren Platz im historischen Teil jener Spezialarbeiten.

Das wird uns ohneweiteres verständlich, wenn von Kl.s Anteil an den Arbeiten beim Vatikanischen Konzil die Rede ist. Das in diesen Belangen zu berücksichtigende und auszuwertende archivalische Material ist so eng verknüpft mit den dort verarbeiteten Wissenschaftsinhalten, daß es nur vollständig im Zusammenhang mit diesen ausgenützt werden kann. Ein Ähnliches gilt von den uns zugänglich gemachten Gutachten Kl.s in den Schul- und Studienfragen.

Die Veröffentlichung des noch handschriftlich erhaltenen Materials und einzelner Privatbriefe würde zunächst den Charakter dieses Artikels als eines Rahmenartikels weit überschreiten. Überdies wäre der wissenschaftliche Ertrag einer solchen Veröffentlichung nicht groß. Rein wissenschaftliche Manuskripte Kl.s sind, soviel uns bekannt, nicht aufgefunden worden.

Von ganz besonderem Werte wäre es natürlich, an handschriftlichen Grundlagen den Anteil Kl.s an den Indizierungsgutachten über Günther, den Ontologismus und Frohschammer bestimmen zu können. Allein die Angelegenheit liegt noch zu wenig weit zurück und so ist bei der begreiflich strengen Handhabung des Schweigegebotes des Heiligen Offiziums auf Jahrzehnte hinaus kaum mit der Möglichkeit einer Einsichtnahme zu rechnen. Wir werden aber sehen, daß wir auch mit bloßen „Indizienbeweisen" noch zu manchem brauchbaren Resultat gelangen.

Als Hauptquelle sind überall die entsprechenden Provinzkataloge herangezogen. Dabei ist freilich zu bemerken, daß die Provinzkataloge für gewöhnlich nur für den Beginn des betreffenden Jahres eine verläßliche Quelle sind — gewöhnlich heißt es darum auch *„ineunte anno"* — und aus ihnen Veränderungen während des Jahres nicht ersichtlich sind. Bei der großen Stabilität der Ämter, die gerade bei Kl. wenigstens bis 1870 hinein zu konstatieren ist, können wir doch

[50]) Besonders Theol. d. Vorz. IV, 446—490; kurz zusammengefaßt in den „Beilagen zu den Werken über die Theologie und Philosophie der Vorzeit", 2. Heft: Zu meiner Rechtfertigung, Münster 1868, 26—30. Vgl. auch Phil. d. Vorz. I, 12—14.

den Angaben der Kataloge ohneweiters folgen, soweit sich uns ein Zweifel nicht von anderer Seite aufdrängt. Wo freilich ein solcher vorliegt, müssen wir versuchen, ihn auf Grund anderer Quellen zu beseitigen.

Gleich am Beginn der Biographie Kleutgens steht eine Schwierigkeit. In den verschiedenen Quellen finden wir nämlich zwei verschiedene Geburtsdaten angegeben: 9. September 1811 und 9. April 1811. Selbst innerhalb der Provinzkataloge finden sich beide Daten vor. So geben die Kataloge der Deutschen Provinz bis 1855 den 9. April als Geburtsdatum an, die von 1856 an den 9. September[1]).

Josef Kleutgen[2]), geboren am 9. April 1811 in Dormund, gestorben am 13. Jänner 1883 in St. Anton bei Kaltern. Bereits als Gymnasiast brachte Kleutgen den Wissenschaften großes Interesse entgegen, das er freilich nicht in solider und angestrengter philosophischer Arbeit betätigte, sondern in der dem Mittelschulalter entsprechenden Weise: durch eine mehr rezeptive Aneignung von verschiedenen philosophischen Ideen, die gerade seine Zeit in einer vielfach so ansprechenden Form und Kleidung bot: Lessing —der kritische Kant auf dem Literaturgebiet; Schiller — Kant in dichterischer Inkarnation; Herder in seiner reflektierenden und zugleich konstruktiven Literarphilosophie. Die ganze Unsicherheit und Unbeständigkeit, die alle Kantische Philosophie beherrschte, zeigte sich auch deutlich an Kl.s Wesen. Nach abgelegter ausgezeichneter Reifeprüfung brachte er nicht die Kraft auf, ein Berufsstudium anzugehen; 1830 Anfangs des Frühlings ging er nach München, um dort klassische Philologie zu studieren. Ob und wie lange er daselbst auch pilosophische Vorlesungen besuchte — damals lehrten

[1]) Hertkens (15): 9. April; der Grabstein in Kaltern: 11. Sept. (Hertkens 90); Synopsis historiae Societatis Jesu, Ratisbonae 1914 (615): 9. Sept.; Sommervogel IV, 1113: 9. Sept.; Civ. Catt. 34 (1883, I) 633: 9. Sept.; Civ. Catt. 62 (1911, II) 34: 9. April. — Cat. Prov. Germ. Sup. 1835, S. 34; Cat. Prov. Germ. 1855, S. 36; Cat. Prov. Germ. 1856, S. 41. (Die Kataloge führen bis 1851 die Aufschrift: *Catalogus Provinciae Germaniae Superioris;* 1852/53: *Cat. Prov. Germ. Sup. et Inferioris;* von 1854 weiter: *Cat. Prov. Germaniae).* — Das richtige Datum ist der 9. April (laut den Kirchenbüchern der kath. Kirchengemeinde; Brief des Kaplan Löhers, Dortmund, 24. April 1883 [Nachlaß des P. Langhorst, Provinzarchiv der Niederdeutschen Provinz S. J., Valkenburg]).

[2]) J. Hertkens, P. Joseph Kleutgen S. J. Sein Leben und seine literarische Wirksamkeit. Bearbeitet und herausgegeben von P. Ludwig Lercher S. J., Regensburg 1910. — Es ist die einzige Biographie, die vorliegt. Andere kleinere Beiträge biographischer Art sind daselbst S. 8 Anm. 1 angeführt. Der gegenwärtige Artikel will das in diesen Arbeiten Bereitgestellte ergänzen und in manchen Einzelheiten durch wissenschaftliche Kritik etwas sichten. — Als Hauptquelle für die biographischen Angaben aus Kl.s Jugendzeit dienten Hertkens die Artikel von A. Langhorst, Aus dem Jugendleben des P. Josef Kleutgen: Stimmen aus Maria Laach 25 (1883) 105—124. 393—403. 489—510; wir werden für gewöhnlich auf Langhorst und Hertkens verweisen.

in München eben Schelling und Baader —, läßt sich nicht mehr ermitteln. Darum kann auch die Frage nicht entschieden werden, ob er Baaders Philosophie und Theologie schon in der Münchener Zeit kennen gelernt hat und wie er sich bereits damals zu ihr verhalten haben mochte, oder ob er den Geschmack an Baaders Lehre erst aus den mit Schlüter gemeinsam unternommenen Studien bekommen hat. Von München schied Kl. bereits 1831 (im W. S., „8. Jänner"[3]) und kehrte in seine Heimat zurück. Hatte in München eine Zeitlang ein gewisser, mehr unbestimmter philosophischer Ästhetizismus mit etwas naturalistischem, an Pantheismus angrenzendem Einschlag seinen nach Tieferem und Edlerem verlangenden Geist beruhigt, so hatte er nun dessen Unzulänglichkeit und Halbheit erkannt, und so wurde wieder die Unsicherheit und Dunkelheit von früher sein seelischer Anteil und die Tortur seines strebenden Geistes. Erst der volle, lebensinnige Anschluß an die alles überwindende Kraft des katholischen Glaubens, den er aber nicht so sehr durch Studium gewann als vielmehr durch das Leben selbst[4]), gab ihm den ersehnten Frieden. Kls wissenschaftliches Streben hat daher von allem Anfang nicht den Charakter der Heuresis als vielmehr den der Klärung, Sichtung, Befestigung. Entschlossen griff er jetzt nach der Theologie als Fachstudium und ging Ostern 1832 nach Münster[5]). Da fand er zunächst das, was er am dringendsten suchte, ein seinem geistigen Hochstreben entsprechendes katholisches Leben (Gallitzinkreis). Es ist eben eine durch Jahrhunderte erhärtete Tatsache, daß zu einem restlos durchgeführten katholischen Leben selbst eines Gebildeten ein verhältnismäßig geringer Grundstock von wissenschaftlicher Erkenntnis gehört, eine Tatsache, die in ihrer Berechtigung auch wissenschaftlicher Rechtfertigung standhält *(certitudo naturalis);* wissenschaftlich bot sich ihm auch eigentlich mehr von der praktischen Seite her Anregung und Ergänzung. Th. Katerkamp, der geistvolle Kirchenhistoriker, hat Kl. sehr gefördert; durch ihn ist Kl. auf die große Bedeutung der Väter und der kirchlichen Tradition nachdrücklichst hingewie-

[3]) So Langhorst 124; bei Hertkens (37) ist 1839 offenbar als Druckfehler zu erklären.

[4]) Vgl. Langhorst 396 ff., Hertkens 40 ff.

[5]) Langhorst 489 ff., Hertkens 46. — Die Angaben Langhorsts über die Münsterer Zeit sind großenteils den Briefen Schlüters (I—VII, März 1883 bis Jänner 84, Nachlaß) entnommen. Einiges findet sich auch in den Briefen Schlüters an Günther (P. Knoodt, Anton Günther, Wien 1881, I, 290 f.; II, 164 Anm.). — Mit den Angaben Langhorsts stimmen jene, die mir von der Universität Münster zur Verfügung gestellt wurden, nicht völlig überein. So geht z. B. aus den letzteren hervor, daß Kl. auch die Vorlesungen Prof. L. Reinkes belegt hatte.

sen worden — bestand doch Katerkamps Stärke gerade in der Vätermonographie — und es ist darum gewiß ungerechtfertigt, wenn Schrörs[6]) auch in bezug auf Kl. bemerkt: „Diese jungen Theologen wandten sich den altkirchlichen Überlieferungen zu d. h., dem, was sie darunter verstanden". Zu Kellermann hatte Kl. besonders enge Beziehungen[6a]). Als Philosophieprofessor stand Ch. B. Schlüter (seit 1827 in Münster) dem jungen Kl. sehr nahe. Schlüter war besonders im Beginne seiner Lehrtätigkeit dem Baaderschen System[7]) ergeben, war sich aber dabei doch der Schwächen dieses Systems wohl bewußt; so kam es, daß er sich auch mit anderen Richtungen viel beschäftigte und — gerade in den Dreißiger Jahren war Günther der Stern des Tages (1828/29 war die Vorschule erschienen, 1830 Peregrins Gastmahl, 1832 die Süd- und Nordlichter) — bei Schlüters großer spekulativer Neigung ist es verständlich, daß er auch Günther[8]) große Sympathien entgegenbrachte. Hier hat auch Kleutgen Günther, vielleicht auch erst Baader kennen gelernt, indem er gemeinsam mit seinem Lehrer diese studierte, und wie dieser zwischen beiden schwankte, wiewohl ihn eigentlich keiner befriedigte[9]).

Dogmatik lehrte damals in Münster Neuhaus, Schüler und unmittelbarer Nachfolger des Hermes (1823—43). Seit 1832 A. Berlage, auch ein Schüler des Hermes, durch Drey und Möhler aber in seinem Hermesianismus bedeutend gemäßigt; im Lauf der Jahre ist er dann ganz vom Hermesianismus abgerückt. Bei ihm hat Kl. das System des Hermes kennen gelernt; hier wurde er zugleich auf eine solidere Richtung, die Tübinger Schule und ihre Methode, aufmerksam. Es ist darum interessant, wie sich Kl. in einer Aufzeichnung aus dem Jahre 1833 bereits zur Tübinger Schule stellt: „... es scheint mir dieser Theologe (Drey) viel mehr als andere noch in dem kirchlichen Altertum zu wurzeln"[10]). Neuhaus und den Moralisten Brockmann scheint er nicht gehört zu haben[11]).

Am 13. April 1833 inskribierte sich Kl. an der theologischen Fakultät zu Paderborn[12]), woselbst er Dogmatik, Pastoral, Exegese

[6]) H. Schrörs, Die Kölner Wirren 276.

[6a]) Langhorst 490, Hertkens 46ff. — Auf Kellermanns Anregung hin entstand Kls erstes Werk: „Das Evangelium des heiligen Matthäus".

[7]) Er wurde 1851 Mitherausgeber von Baaders „Sämtlichen Werken".

[8]) Schlüters Briefwechsel mit Günther beginnt 1832; (vgl. P. Knoodt, Anton Günther I, 287 f.

[9]) Langhorst 492f.; Hertkens 49f.

[10]) Zu meiner Rechtfertigung 9.

[11]) Langhorst 490; Hertkens 45.

[12]) Nach Ausweis des „Album Facultatis Paderbornensis" anno 1833 war die Zusammensetzung des Lehrkörpers daselbst folgende: Adam Rox, Dogma-

und Patrologie hörte[13]). Was bedeutet nun Münster und Paderborn für Kl.?

Ein Zweifaches hat auf ihn ganz richtunggebend eingewirkt. Erstens das bewußt katholische Leben mit der entschiedenen und gänzlichen Orientierung an der Kirche, das ihm gerade die gebildeten und geistig höchststehenden Kreise Münsters vorlebten und das er zum Teil mitleben konnte. Charakteristisch für diese Kreise war negativ die Unzufriedenheit mit der Gegenwartslage des ganzen kulturellen Lebens, Ablehnung der damals auf allen Gebieten so unwürdigen Kompromisse, positiv das rastlose Streben nach einer rein kirchlichen Erneuerung Deutschlands, Betonung des Anschlusses an die Kirche im engsten Zusammengehen mit dem gottgesetzten Repräsentanten dieser Kirche, dem Apostolischen Stuhle.

In diesem Zusammenhang muß Kl. wohl bereits in Münster auf die katholischen Orden, besonders die Gesellschaft Jesu aufmerksam geworden sein; gerade die Aufhebung und Vertreibung der Gesellschaft stand ja in so unmittelbarer Verknüpfung mit dem Verfall des kirchlichen Lebens und des kirchlichen Geistes in Deutschland; darum erwartete man sich von der Wiedereinführung eben dieser Gesellschaft den wirksamsten Vorstoß zur Restauration. Leicht begreiflich also, daß gerade die jugendlichen Kreise in ihrer Restaurationssehnsucht und Begeisterung sich in Gedanken und Schriften viel mit dem Jesuitenorden beschäftigten[14]). Nähere Kenntnis über die Gesellschaft erhielt Kl. erst in Paderborn durch zwei Germaniker, Rust und Tewes[15]).

Ein zweites war die kirchliche Orientiertheit in der Pflege der Wissenschaften. Bereits in dieser Zeit ist für Kls wissenschaftliche Einstellung die Lehre der Kirche Maxime und zwar nicht nur in ihren formellen Lehrsätzen, sondern die ganze christliche Lehre in ihrer historischen Konkretheit, wie sie uns übergeben wurde als Erbgut, das die Väter und die kirchlichen Schulen bewahrt, geschützt und verwaltet haben. In dieser Beziehung ist eine Bemerkung Kls an Schlüter beachtenswert: „Halten Sie sich an Günther; seine Spekulation ist kirchlich positiver, als die Baaders". Bei einem

tik; Martin Nacke, Pastoral und Homiletik; Josef Georg Bessen, Moral, zugleich Präses des Priesterseminars; Anton Heidenkamp, Kirchenrecht und Kirchengeschichte nebst Patrologie, Enzyklopädie; Franz Deppers, Exegese des N. T.; Josef Cassel, Exegese des A. T. und Sprachen; Josef Püllenberg, Philosophie; Oberlehrer Anton Gundolf, (Gymn. Theod.) als Dozent für die physikalischen Wissenschaften. — Die durch Sperrung hervorgehobenen Namen bezeichnen jene Professoren, die Kl. gehört hat.

[13]) Langhorst 499.

[14]) H. Schrörs, Die Kölner Wirren 276f.

[15]) Langhorst 501; Hertkens 57.

späteren Besuch aber sagte er: „Halten Sie sich an Baader; der steht auf dem Fundament der Väter und des Thomas“[16]). Diese seine Grundhaltung hat Kl. bereits 1833 schriftlich niedergelegt; einige Stellen und zwar gerade die für uns in Betracht kommenden, hat Kl. 1868 im 2. Heft der Beilagen zu den Werken über die Theologie und Philosophie der Vorzeit „Zu meiner Rechtfertigung“ mitgeteilt. Ausgehend von dem Grundsatz, daß das „Walten des göttlichen Geistes die ganze heilige Anstalt (die Kirche) bis in ihre kleinsten Teile durchdringt“, daß es darum „unrecht sei, bestimmte Grenzen ziehen zu wollen, inner welchen der hl. Geist die Kirche leite“, und nachdem er wohl unterschieden zwischen der Unfehlbarkeit im strengen Sinn und der *providentia ordinaria*, wendet er das Lirinensische Prinzip: *quod semper, ubique et ab omnibus*, auch auf den *consensus theologorum* an. Die Katholiken haben „sicheren Boden und feste Waffen“, wenn sie „wie im übrigen, so auch in der Wissenschaft unter sich treu zusammen und festhalten an dem, was immer, überall und von allen, ich sage nicht bloß geglaubt, sondern auch was gelehrt und gedacht wurde“[17]), ein Gedanke, der als Motto über Kl.s Theologie und Philosophie der Vorzeit gesetzt werden könnte. Die Unhaltbarkeit der kulturellen und wissenschaftlichen Zustände seiner Zeit führt Kl. auf die Lostrennung der deutschen Länder vom Papsttum und von der kirchlichen Autorität im weiteren Sinne zurück; wir sagen absichtlich: von der kirchlichen Autorität im weiteren Sinne; denn Kl. sagt ausdrücklich: die neuen Schulen fehlten „dadurch, daß sie ihren Gegnern ... nur mit ihrem katholischen Glauben entgegentraten, meinend die katholische Wissenschaft erst schaffen, oder doch so gut als umschaffen zu müssen ... Die Aufschlüsse, welche die neue Philosophie gegeben haben soll, müssen an den verflossenen Jahrhunderten die Probe bestehen. Es genügt nicht, daß ein Gelehrter, sei er auch ausgerüstet mit der Kenntnis der Glaubenslehre und beseelt von Eifer für die Kirche, mit seinem in unserer Zeit und mehr oder weniger unter ihrem Einflusse gebildeten Geiste an die Untersuchung gehe: was von den ersten Jahrhunderten an sich in den verschiedenen Epochen und verschiedenen Kämpfen in der Wissenschaft der Kirche bewährt hat, damit muß er ausgerüstet sein, darin wurzeln, davon getragen werden“[18]). Ob jene Geistes- und Denkrichtung, die sich in den mitgeteilten Aufzeichnungen aus dieser Zeit bekundet, nur auf Münsterschen Einfluß zurückzuführen ist — von Münster schied Kl., ohne eine klare philosophische und theologische Stellungnahme gefunden zu haben, außer nach

[16]) Langhorst 492f.
[17]) Rechtfertigung 5f. 18.
[18]) A. a. O. 9f.

der negativen Seite hin in der Ablehnung des Hermesianismus und nach der positiven Richtung in der Sympathie für Günther und Baader, in deren Beurteilung jedoch bereits der kirchlich-traditionelle Standpunkt sehr stark hervortritt — oder ob vielleicht die letzte Studienzeit in Paderborn in dieser Beziehung wenigstens bestärkend und klärend einwirkte, und wenn dies, ob ihn privates Studium oder die Vorlesungen in solcher Weise förderten, ist nicht zu ermitteln gewesen. Das Wahrscheinlichere ist, daß der Grundstock jener Denkhaltung aus Münster stammt, die Vertiefung und Klärung aber eine Frucht des eifrigen Privatstudiums ist, dem Kl. gerade in seiner Paderborner Zeit oblag.

Ende April 1834 trat Kleutgen unter dem Namen Josef Peters[19]) in die Gesellschaft Jesu ein (Noviziathaus zu Brig[19a]), Kanton Walis). Nach Vollendung des zweijährigen Noviziates oblag Kl. dem Studium der Rethorik unter P. J. B. Welte[20]). 1836 ging Kl. nach Freiburg i. d. Schweiz, woselbst er im ersten Jahr Philosophie studierte. Anscheinend wurde ihm das deutsche Vorstudium eingerechnet, weil wir ihn gleich *„anno secundo"* angeführt[21]) finden. Er hört Logik und Metaphysik bei Franz Rothenflue[22]). Wie weit Rothenflue bereits damals den traditionalistischen Ontologismus lehrte und befürwortete, ist nicht festzustellen; sicher und klar vertritt er ihn in seinem 1842 zu Freiburg in drei Bänden erschienenen Werke: „Institutiones philosophiae theoreticae" (1862 in 5. Auflage erschienen). Auch seine übrigen Werke erschienen erst später: 1843 das Compendium philosophiae religionis, deutsch von J. Weber, Luzern 1851; 1845—46 der Tractatus de Deo[23]). Als zweiten Professor der Philosophie Kl.s in der Schweiz führt Winter[24]) P. Dmowki an; es kann niemand als J. A. Dmowski ge-

[19]) Kl. führt in den Katalogen der Deutschen und der Römischen Provinz bis zum Jahre 1846 einschließlich den Namen „Peters"; über den Grund dieser Namensänderung vgl. Langhorst 509f.; Hertkens 36f.; Liesen, P. Joseph Kleutgen S. J., in „Der Katholik" 63 (1883 I) 526.

[19a]) Nach Langhorst 508ff. (Hertkens 64f.) hätte Kl. sein Noviziat in Brig nur begonnen und es in der Turiner Provinz (Melan in Savoyen) fortgesetzt. Das scheint auch der Cat. Prov. Germ. Sup. 1835, 22, der Kl. *„In Provincia Taurinensi"* anführt, nahezulegen. Die Turiner Kataloge jedoch führen Jos. Peters in keinem der drei Noviziatshäuser an. Ein *Supplementum* zum Katalog der Oberdeutschen Provinz, das sich im Generalsarchiv zu Rom fand, gibt Jos. Peters im Probationshaus von Brig an.

[20]) Catalogus Provinciae Germ. Sup. ineunte anno 1836, S. 14f.; danach wäre Hertkens 65 zu korrigieren.

[21]) Cat. Prov. Germ. Sup. 1837, 9.

[22]) Cat. Prov. Germ. Sup. 1836, 6.

[23]) Vgl. Sommervogel VII, 215f.; F. Klimke II, 278. 281.

[24]) E. Winter, Die geistige Entwicklung 203f.

meint sein. In dieser Angabe ist Winter wohl ein Versehen unterlaufen. Denn die Provinzkataloge, hier die ausschlaggebende und verläßlichste historische Quelle, weisen keinen Dmowski als Phisosophieprofessor auf. Nach Sommervogel[24a]) war Dmowski überhaupt nie in Freiburg. Richtig wird wohl das sein — und so erkläre ich mir den Irrtum —, daß Kl. in seiner römischen Zeit P. Dmowski, der Professor der Moral am Römischen Kolleg und zugleich Beichtvater am Germanikum war, kennen gelernt hat; Dmowski hat auch zu jenen römischen Jesuiten gehört, die in der wissenschaftlichen Restaurationsgeschichte Italiens eine Rolle spielten. Der Provinzkatalog von 1837 führt dagegen als zweiten Philosophieprofessor Kl.s den P. Claud. Gotteland an; dieser lehrte nach Ausweis desselben Kataloges[25]): *„Philos. phys., chem., hist. nat."* Friedr. Lückemeyer, der nach Hertkens[26]) Philosophieprofessor in Freiburg zur Zeit der Studien Kl.s war, lehrte nach dem zitierten Katalog 1837 Kirchen- und Naturrecht. Herbst 1837 geht er nach Dresden, später (1839) trat er aus dem Orden aus. Ob Kl. alle drei Professoren gehört hat, ließ sich archivalisch nicht ermitteln. Als Nebenamt weist der Katalog jenes Jahres auf: *Praeses congr(egationis) jun(iorum) opif(icum).* In dieses Jahr fällt Kl.s Priesterweihe[27]).

Bereits 1838 begann Kl. in Freiburg seine theologischen Studien und übernahm für dieses und das nächste Jahr zugleich die Professur für das Naturrecht[28]), ein Zeichen, daß er seine philosophische Abschlußprüfung mit besonderem Erfolg abgelegt hatte und die Oberen eine hohe Wertschätzung gerade seiner wissenschaftlichen, insbesondere seiner philosophischen Fähigkeiten hatten. Die Rethorikprofessur, die er nach Hertkens[29]) innegehabt haben soll, ist aus den Quellen nicht erweisbar. Wahrscheinlich ist es nur ein Druckfehler und sollte heißen: Naturrecht — womit freilich die Jahresangabe 1836 auf keinen Fall übereinstimmen kann. Als Lehrer hatte er in seinen theologischen Studien P. Casp. Rothenflue in Moral und P. Jos. Simmen in Dogmatik; derselbe war zugleich Studienpräfekt[30]) und hatte bereits in den Jahren 1833—34

[24a]) III, 103 f.

[25]) Cat. Prov. Germ. Sup. 6. 9.

[26]) Hertkens 142.

[27]) Im Cat. Prov. Germ. Sup. 1838, S. 7 wird Kl. bereits als *P. Josephus Peters* aufgeführt. Also muß die Priesterweihe in das vorhergehende Jahr fallen. Daß das Jahr 1837 das Jahr von Kl.s Priesterweihe war, beweisen das *Diarum Ministri Coll. Frib.* (18., 19. Febr. 1837) und die Liste *„Ordinibus initiati* ... 1835—1838" (beide im Archiv Prov. Germ. Inf.)

[28]) Cat. Prov. Germ. Sup. 1838, 7.

[29]) Hertkens 142.

[30]) Für beide Angaben: Cat. Prov. Germ. Sup. 1838, 6. 7.

seine Tractatus de Deo uno et Trino[31]) herausgegeben. Kirchenrecht lehrte P. Joh. Fumeaux[32]). Für das folgende Jahr finden wir denselben Vermerk: *Studet theol. et Prof. juris nat.*[33]). Als Professoren des zweiten theologischen Jahres werden aufgeführt: J. Simmen, J. Fumeaux, dazu kommt Petr. Moullet für Moral[34]). Im Jahre 1840 ist Kl. unter den *auditores theologiae* verzeichnet mit dem Vermerk: *Repetit theologiam*[35]); die Naturrechtsprofessur wurde ihm abgenommen, wahrscheinlich um ihm die Vorbereitung des sog. Gradusexamens, das sich über Philosophie und Dogmatik erstreckte, zu erleichtern; in diesem Jahre hört er J. Duverney in Dogmatik, Casp. Rothenflue in Moral und ferner Kirchenrecht bei J. Fumeaux[36]).

Es ist also richtig, wenn Hertkens[37]) sagt, Kl. habe nicht den gewöhnlichen Kursus der scholastischen Philosophie und Theologie mitmachen können, wenn man auch andererseits doch wieder zugeben muß, daß ihm das Wesentliche in der eigentlichen wissenschaftlichen Ausbildung geboten wurde und daß man Kl. nicht, wie man es manchmal hört, als Autodidakten bezeichnen kann. Kl. selbst beruft sich gegenüber Dieringer auf die Bildung, die er in der scholastischen Schule empfangen[38]).

Die Kataloge der Jahre 1841, 1842, 1843 führen Kl. im Kolleg von Brig als Rethorikprofessor an[39]). Auf diese Jahre geht die Entstehung der wiederholt aufgelegten „Ars dicendi" zurück. Ende 1843 berief der Ordensgeneral P. Roothaan ihn nach Rom. Nach Liesen[40]) wäre Kleutgen zehn Jahre in Brig gewesen; er zitiert dafür einen Satz unter Anführungszeichen, ohne jedoch die Quelle näher zu bezeichnen; allem Anschein nach ist der Satz aus Kls Schrift „Zu meiner Rechtfertigung" genommen, wo es S. 13 heißt: „... ward ich mit der Unterweisung unserer Ordensjugend in den schönen Wissenschaften beauftragt, und lebte in der Einsamkeit

[31]) Sommervogel VII, 1216.
[32]) Cat. Prov. Germ. Sup. 1838, 6.
[33]) Cat. 1839, 7.
[34]) Cat. 1839, 6. 7.
[35]) Cat. 1840, 8.
[36]) Ebd. 6.
[37]) Hertkens 140.
[38]) Zu meiner Rechtfertigung 94.
[39]) Als Ämter werden genau folgende angeführt: 1841: *Min. et prof. rhet. pro iun., Praef. I. lect. ad mens. et Odei, Praes. Congr. lat., Conc. extr., Conf. T(empli), Oper* (S. 13). — 1842: *Min. et prof. rhet. pro iunior., Praef. I. lect. ad mens., Praes. Congr. lat., Conf. T. et convict* (S. 13). — 1843: *Min. et prof. rhet. pro iunior., Praef. I. lect. ad mens., Praes. conf. cas. et congr. lat., conf. T.* (S. 14).
[40]) Liesen 526.

des schweizerischen Städchens Brig". Liesens Satz lautet: so war denn derselbe in Brig „mit der Unterweisung der Ordensjugend in den schönen Wissenschaften beauftragt und lebte zehn Jahre lang in der Einsamkeit des schweizerischen Städtchens".

Was der eigentliche Grund der Berufung nach Rom war, läßt sich nicht bestimmen. Es mag sein, daß der General eben eine Hilfskraft für seinen Sekretär brauchte und sich eine solche vom Provinzial der oberdeutschen Provinz erbat. Näher wäre es gelegen, an eine Berufung als Rethorikprofessor zu denken; 1848 erhielt er denn auch dieses Amt. In Wirklichkeit dürfte ein ganz anderer Grund vorliegen. Nach einer Aufzeichnung, die im Archiv der Generalskurie in Rom verwahrt ist[41]), sollte ein Mitglied der Gesellschaft dem Verfasser der „Histoire de la Compagnie de Jésus" Crétineau-Joly[42]) als Hilfe zur Verfügung gestellt werden.

Der Provinzkatalog der römischen Provinz führt Kl. zum ersten Male im Jahre 1844 an mit dem Amte als *„substitutus P. Secretarii"*. Zugleich ist er Beichtvater am Germanikum[43]). Ab 1847 nimmt er in den offiziellen Dokumenten wieder den Namen Jos. Kleutgen an, im Katalog des Jahres 1847 ist in Klammern hinzugefügt (Peters), welcher Zusatz fast ausnahmslos bleibt[44]). Ab 1847 Jahre 1848 (wohl schon Herbst 1847, weil die Kataloge immer *ineunte anno* erscheinen und das Schuljahr auch am Germanikum im November begann) erhält Kl. ein neues, ihm sehr liebes Amt:

---

[41]) Diese und noch einige wichtige Mitteilungen verdanke ich dem Vorstand des Archivum Societatis Jesu in Rom, P. Joh. B. Goetstouwers S. J. Nach obiger Aufzeichnung hilft P. Kl. dem Verfasser der Ordensgeschichte von 1844—1846.

[42]) J. Crétineau-Joly, Histoire religieuse, politique et littéraire de la Compagnie de Jésus composée sur des documents inédits et authentiques, 6 Bände, Paris 1844—46 (Hurter, Nomenclator V, 1710). — Eine deutsche Übersetzung erschien zu Wien 1845—48 im Mechitaristenverlag mit dem Titel: „Geschichte der Gesellschaft Jesu in religiöser, politischer und literarischer Beziehung .... Nach dem Französischen frei bearbeitet." Es ist wenig wahrscheinlich, daß Kl. an dieser Übersetzung Anteil hat. Nach der obigen Angabe fallen die Jahre, in denen Kl. mitgearbeitet hat, zusammen mit denen der Herausgabe des französischen Originalwerkes. Hier sei noch bemerkt, daß Kl. über eine ausgezeichnete Kenntnis der französischen Sprache verfügte, wofür ein Beweis die im Germanikum noch aufbehaltenen Briefe Kl.s — allerdings aus einer späteren Zeit — an den damaligen Rektor desselben sind.

[43]) Cat. Prov. Romanae ineunte anno 1844, 5: *Subst. P. Secret., Conf. Coll. Germ. Hung.;* die gleiche Ämterdisposition ist angegeben für 1845 (S. 5), 1846 (S. 6), 1847 (S. 6).

[44]) Ebd. 1847, 6; 1848, 6. — Nur 1879 erscheint er an drei Stellen des Kataloges (S. 10, 13, 39) ohne Zusatz, S. 53 wieder als Kleutgen (Peters).

[45]) Ebd. 1848, 6. Die genaue Amtsangabe heißt daselbst: *Prof. s. Eloq.,*

Prof. s. Eloq. in coll. Germ.[45]) Als Wohnsitz ist bis 1862 angegeben: *Domus Professorum Romana.*

Das Jahr 1848 war für Rom ein Jahr des Sturmes. Der Papst mußte flüchten und mit ihm wurden auch die Jesuiten vertrieben. Kl. fand bei einer Familie „außerhalb Roms", wie er selbst sagt, Aufnahme, wo er reichlich Zeit hatte, sich wissenschaftlichen Arbeiten hinzugeben; bereits 1850 konnte er mit den eigentlichen Vorarbeiten zu einem größeren theologischen Werke beginnen und bereits die ersten Abhandlungen schreiben[46]).

In demselben Jahre konnten die Jesuiten mit dem Papst wieder nach Rom zurückkehren. 1851 erhielt Kl. die Berufung als Konsultor in die Indexkongregation[47]).

Es wäre interessant zu erfahren, ob diese Berufung nicht doch in irgendeinem Zusammenhang mit der um jene Zeit beginnenden Untersuchung des Günther schen Systems steht. Viale-Prela, der damalige Nuntius in Wien, war schon längst auf Günther aufmerksam geworden; 1851 forderte er bereits Kardinal Geißel auf, ihm ein Gutachten über die erst 1848 erschienene Metaphysik Mertens[48]) anfertigen zu lassen; 1852 wurde der Trierer Bischof Arnoldi von Papst Pius IX in einer Audienz in der Angelegenheit Mertens interpelliert[49]). 1852 bereits sehen sich Günthers Freunde Schwarzenberg und Diepenbrock veranlaßt, ein Schreiben an den Hl. Vater zu richten: *In dies latius serpit rumor, Sanctam Sedem Apostolicam in eo esse, ut systema philosophiae et theologiae speculativae, quod a suo auctore Güntherianum vocant, erroneum declaret.* In seinem Antwortschreiben leugnet nun der Papst keineswegs, daß man sich in Rom damit beschäftigt, sondern: *Tuis hisce desideriis quam libentissime obsecundantes mandavimus, ut ea omnia, quae ad hanc rem pertinere poterunt, Tibi primum diligentissime manifestentur.* Bereits 1853 findet es Günther ratsam, ein Unterwerfungsschreiben an

---

Conf. et Cons(ultor) Coll. Germ. Hung. an. 1. Das Amt eines Substituten des Sekretärs an der Generalskurie gab er also auf.

[46]) Zu meiner Rechtfertigung 13. — Aus den Jahren 1849 und 1850 liegen deshalb auch keine gedruckten Kataloge vor.

[47]) Der Cat. Prov. Rom. 1851 führt bei P. Kleutgen an: *Subst. P. Secret., Cons. s. Congr. Indic. et Coll. Germ. Hung. ann. 1.* (S. 6); 1852 ist er *Subst. Germ.*; das Amt des *Cons. s. Congr. Indic.* bleibt; ebenso das des *Cons. Coll. Germ. Hung. ann. 2.* Neu kommt hinzu: *Conf. in T.* (Cat. 1852 S. 6). In den folgenden Jahren bis 1857 sind dieselben Angaben mit nur zwei kleinen Änderungen: 1853 heißt es: *Conf. ad ian. et in T.* und 1857: *Expl. med. F. F. Coad.* Bei dem Amt eines Konsultors sind die respektiven Jahresangaben geändert. (Cat. 1853, 6; 1854—1857, 5).

[48]) J. Merten, Grundriß der Metaphysik, Trier 1848.

[49]) E. Winter, Die geistige Entwicklung 193 ff.

den Heiligen Vater zu richten. In einem neuerlichen Schreiben (3. Juni 1853) Schwarzenbergs findet sich die Stelle: *causam ... a S. Indicis Congregatione iam diu dicatam.* Und der Sekretär der Indexkongregation beruft sich 1853 geradezu darauf, daß schon lange die größte Sorgfalt auf die Untersuchung von Günthers Lehren verwendet würde: *Ac diu quidem est, ex quo demandata...*[50]).

Auffallend sind zugleich zwei Tatsachen, daß erstens Kl. während der ganzen Zeit der Verhandlungen über Günther Konsultor der Indexkongregation geblieben ist, und zweitens, daß er in der ersten Auflage des 1. und 2. Bandes der „Theologie der Vorzeit" Günther in keiner Weise berührt, mit der eigenartigen Begründung: „Als nämlich die beiden ersten Bände der Theologie der Vorzeit veröffentlicht wurden, hatte eben in Rom die Untersuchung über Günthers Werke begonnen. Darum schien es dem Verfasser nicht an der Zeit, auf die Lehre Günthers näher einzugehen"[51]).

Die Tatsache, daß Kl. bei der Untersuchung Frohschammers, dessen Verurteilung 1862 erfolgte, ein offizielles Gutachten abgegeben haben soll[52]), würde obige Vermutung erhärten. Eine Einsichtnahme in die Akten der Indexkongregation würde freilich völlige Sicherheit gewähren; doch ist es, wie schon bemerkt, begreiflich, wenn gerade bei nicht lange zurückliegenden Prozessen eine solche nicht ermöglicht wird, wie dies Winter bei seinen Günther-arbeiten erfahren mußte[53]).

Vielleicht ließe sich noch ein Grund geltend machen. Es ist sicher auffällig, daß Kl. in allen drei Verurteilungen, die während seiner Amtswaltung als Consultor s. Congr. Indicis erfolgt sind (Günther, Ontologismus, Frohschammer), eine eigene „Apologie" der Kongregationsentscheidung unternimmt. Besonders lehrreich ist diesbezüglich seine Schrift über den Ontologismus, in der er eine bis ins einzelne gehende Kenntnis des ontologistischen Systems zeigt,

[50]) Die zitierten Belege sind erstmalig nach dem im Archiv des erzbischöfl. Sekretariats Prag hinterlegten Dokumenten (gesammelt von Kard. Schwarzenberg) abgedruckt bei Winter, Die geistige Entwicklung (Anhang B, S. 267. 269ff. 271f. 273).

[51]) Beilagen, 1. Heft: Über die Verurteilung des Ontologismus durch den Hl. Stuhl, Münster 1868, 4 (als Vorwort: „Zur Nachricht für den Leser").

[52]) Hertkens behauptet: „Unter den Entscheidungen (Voten), welche er (Kl.) in vielen Angelegenheiten von höchster Wichtigkeit ausarbeitete, ist in besonderer Weise hervorzuheben die ‚Abhandlung über den Ursprung der Seele', welche er auf Befehl der Indexkongregation bei Gelegenheit des Prozesses gegen den deutschen Rationalisten Frohschammer verfaßte" (85). Einen sicheren Beleg führt Hertkens nicht an. Wahrscheinlich hängt er hierin voh Nekrolog ab, der in der Civ. Catt. 34 (1883, I) 633—635 (aus der Voce della verità, 6. Febr. 1883) erschien, wofür der Wortlaut ganz offenbar spricht (a. a. O. 635).

[53]) E. Winter, Die geistige Entwicklung 267 Anm. 1.

besonders klar und eindeutig die Auffassung der Kongregation den verschiedenen Auslegungen gegenüber vertritt, auch Entscheidungen mehr privater Natur anführt, z. B. die Mitteilung des Sekretärs der h. Inquisition Kard. Patrizzi an den Bischof von Nantes, betreffs des Lehrbuches von L. Brancherau[54]), in der er endlich auch die dogmatischen Gründe der Verurteilung vorlegt. Bemerkt kann noch werden, daß sich nach einem Bericht im Archiv der Generalskurie Kl. bereits 1857 mit dem Ontologismus beschäftigte[55]). Eine ähnliche Schrift wie die über den Ontologismus, ist die Abhandlung „Über den Ursprung der menschlichen Seele", deren erster Teil kurz nach Kl.s Tod in der Zeitschrift für kath. Theologie[56]) veröffentlicht wurde.

Die Zeit von 1852—58 war für Kl. eine ruhige Zeit; so konnte er denn in den Jahren 1853 und 1854 bereits teilweise die Theologie der Vorzeit herausgeben.

1858—62 ist Kl. Sekretär der Gesellschaft[57]). Betreffs der Jahre 1858—62 ist bis jetzt nichts weiteres bekannt, als daß Kl. Sekretär der Gesellschaft und Konsultor der Indexkongregation war. Aus den schon erwähnten Aufzeichnungen im Archiv der Generalskurie geht jedoch eine interessante und für das Wissenschaftsleben Kl.s bezeichnende Tatsache hervor. Es ist bekannt, daß Kl. sich besonders rege für die Schulfrage interessierte; gab er ja bereits 1846 als erstes größeres wissenschaftliches Werk das Buch: „Über die alten und neuen Schulen" heraus, das sehr viel Anerkennung fand. Darum ist es nicht zu verwundern, daß er gerade in dieser Hinsicht von höherer Seite herangezogen wurde. 1858 verfaßte er ein Referat über eine von der Regierung geplante Neuordnung der Schulen im Königreich Lombardo-Venetien.

1862 mußte er auf die merkwürdige Verurteilung durch das

---

[54]) Über die Verurteilung 15 ff.

[55]) Nach den Mitteilungen des Generalarchivars, in denen es ausdrücklich heißt: „1857 *scribit circa Ontologismum*".

[56]) ZkTh 7. (1883) 197—229. In der Vorbemerkung, die die Redaktion beifügte, heißt es, daß Kl. die Abhandlung kurz vor dem Tode zur Verfügung gestellt habe, daß sie bloß die positive, traditionelle Seite des Themas behandle, und daß Aussicht bestehe, einen zweiten spekulativen Teil bringen zu können, eine Aussicht, die nicht verwirklicht wurde (a. a. O. 197 Anm. 1.).

[57]) Der römische Katalog gibt als Ämter in diesen Jahren folgende an: *Secr. Societ., Cons. s. Congr. Ind., Conf. in t.* (Cat. 1858, 5; 1859, 5; 1860, 5; 1861, 5; 1862, 5). Amtsantritt wahrscheinlich Ende 1857.

[58]) Über die Verurteilung und deren Grund siehe: T. Granderath-K. Kirch, Geschichte des Vatikanischen Konzils II, 363 f. Anm. 6; Hertkens 76 ff. — Im Katalog vom Jahre 1863 (Cat. Prov. Rom. 1863, 17) sind folgende Angaben gemacht: *Residentia Aricina ad B. Mae. V. Vallis Aureae* — wohl Galoro, zwischen Albano und Genzano am Nemisee (Hertkens 79). Als Amt ist angegeben: „*Script.*"

heilige Offizium hin Rom verlassen[58]). Gerade jetzt, da er die Absicht hatte, die Philosophie der Vorzeit zu verfassen, hatte ihm die Vorsehung reichlich Muße und Ruhe verschafft. Aber spätestens Ende 1863 wurde er wieder zurückberufen[59]).

Vom Jahre 1864 ab ist Kl. wieder in Rom und zwar diesmal am Germanikum, wo er die Rede- bezw. Predigtübungen der Alumnen leitete. Dieses Amt behält er bis zum Jahre 1869[60]). Bis in diese Zeit hatte er auch die „Theologie der Vorzeit" fertigzustellen vermocht. In den Jahren 1863—67 leistete Kl. seine Hilfe der für die Neuordnung der Studien in der Gesellschaft Jesu eingesetzten Kommission (Commissio pro nova Ordinatione studiorum theologicorum). Darüber finden sich im Generalsarchiv vier Schriftstücke: a) *Animadversiones in scripta PP. Deputatorum;* b) *Epistula ad P. Generalem de studiis;* c) *Responsiones ad animadversiones de altera parte elenchi quae est de locis theologicis;* d) *Prima praescriptio pro studio theologico ordinando.* Die Neuordnung erfolgte 1867. Im Jahre 1870 ist Kl. wieder im römischen Profeßhaus; als einzige Ämter werden angegeben: *Scriptor* und *Revisor generalis librorum*[61]). Der eigentliche Grund dieser Freistellung sind die Arbeiten am Vaticanum.

---

[59]) In diesem Punkte machen sowohl Granderath wie Hertkens sicher falsche Angaben: Granderath (a. a. O. 364, Anm.) behauptet, Kl. sei erst nach Eröffnung des Vatikanischen Konzils zurückberufen worden; Hertkens (a. a. O. 81, und ebd. Anmerkung 1) sagt demgegenüber zwar mit Recht, Kl. sei bereits 1863 wieder nach Rom zurückgekehrt, aber als Grund gibt er an: „Wie wenig das Ansehen Kleutgens bei seinen deutschen Ordensbrüdern erschüttert war, beweist dessen Berufung zur Generalkongregation (vom 21. Juni bis 31. August 1863), in welcher P. Beckx zum Ordensgeneral gewählt wurde. Dieser Grund trifft nun nicht zu; es scheint ein Versehen vorzuliegen. Die Generalkongregation, auf der P. Beckx zum General gewählt wurde, war die XXII., die vom 22. Juni bis 31. August 1853 stattfand. 1863 war keine Generalkongregation. Die XXIII. ist erst 1883. Daß aber Kl. tatsächlich bereits 1863 nach Rom zurückkehrte, und nicht erst nach Eröffnung des Vatikanischen Konzils, beweist der römische Katalog, der Kl. 1864 bereits in Rom anführt; letzteren Grund gibt neben dem der Teilnahme an der Generalkongregation der Herausgeber der Hertkenschen Biographie a. a. O. Anm. 1 an.

[60]) *Collegium Germanicum Hungaricum: Praes. exercit. rhet. pro phil. et eloq. sacr. pro theol., Revis. gen. libr., Conf. ad ian., Script.* (Cat. Prov. Rom. 1864, 24). Das gleiche geben die Kataloge der folgenden Jahre bis 1867 an (Cat. 1865, 25; 1866, 26; 1867, 25). Das Jahr 1868 führt außerdem noch an: *Praef. conc. et lect. ad mens.,* und *cons. ann. 1* (Cat. 1868, 24); 1869: *Script., Praes .... pro theol., Conf. alumn. et ad ian., Praef. conc., Rev. gen. libr., cons. ann. 2* (Cat. 1869, 26).

[61]) Cat. Prov. Rom. 1870, 6. In demselben Katalog findet sich noch ein „Appendix" (S. 91 ff.): *Socii operam Romae navantes Sacrosancto Concilio Oecu-*

Nach der Civiltà Cattolica[62]) wäre Kl. von Pius XI als einer der vier Konzilstheologen berufen worden, wofür sich jedoch kein Beweis erbringen läßt. Der Grund, den Granderath[63]) anführt, Kl. habe sich noch außerhalb Roms befunden, ist zwar, wie wir wissen, nicht zutreffend. Tatsächlich war er nach dem römischen Katalog bischöflicher Theologe des Erzbischofs Steins, bis Bischof Martin von Paderborn, wahrscheinlich ein Mitschüler Kl.s aus der Paderborner Zeit, nach der zweiten Sitzung der Glaubensdeputation am 11. Jänner 1870, wo Martin die endgültige Umarbeitung des Schemas *de doctrina catholica* übertragen wurde, sich Kl. zu seinem Theologen und Mitarbeiter wählte[64]). Der Anteil Kl.s an dem der Glaubensdeputation überreichten Entwurf, an dessen späteren Umgestaltungen und besonders an der endgültigen Fassung kann nur auf Grund spezieller archivalischer Studien ermittelt werden. Ob sich dabei freilich Kl.s Anteil von dem des Bischofs Martin klar wird scheiden lassen, ist eine neue Frage. Sicher war Kl. auch in hervorragender Weise bei den Arbeiten an dem Schema *de Ecclesia Christi*, in dem es sich um die Unfehlbarkeit des Papstes handelte, beteiligt. Spielen doch gerade Erzbischof Steins und begreiflicherweise Bischof Martin eine ganz hervorragende Rolle; ausdrücklich wird von Granderath gesagt, die von Kard. Bilio am 8. Juni der Glaubensdeputation vorgelegte Formel sei von Kl. verfaßt worden[65]). In der vierten öffentlichen Sitzung des Konzils wurde zwar im Wesentlichen die von Kard. Cullen vorgeschlagene Formel angenommen; da aber auf diese Fassung Kard. Bilio entscheidend eingewirkt hatte[66]), so dürfen wir mit Recht sagen, daß hier Kl. an der Arbeit gewesen ist. In diesem Sinne wird wohl die Behauptung Hertkens'[67]), der mit Berufung auf P. Felchlin, einem späteren Mitarbeiter Kl.s, Kl. den Verfasser der endgültigen Definitionsformel nennt, zu verstehen sein. Möglich, daß sich auch hier auf Grund archivalischer Studien ein eindeutiger Anteil Kl.s an der endgültigen Fassung wird nachweisen lassen.

Betreffs der Jahre 1871—74 herrschte bisher nicht volle Klarheit. Nach Hertkens[68]) wäre Kl. bereits 1870 in das römische Profeßhaus

menico Vaticano; S. 93 f: *Theologi RR. DD. Episcoporum: ... P. Josephus Kleutgen (Peters) RR. P. Walteri Steins e Soc. Jesu Archiep. Bostren. et Vic. Apost. Bengal. Occid. — Ex Prov. Germ.*

[62]) Civ. Catt. 34 (1883, I) 635.

[63]) Granderath-Kirch II, 363 Anm. 6.

[64]) A. a. O. II, 363 f.

[65]) Granderath-Kirch III, 429.

[66]) Ebd. III, 430. 432. 474.

[67]) Hertkens 86 f.

[68]) Hertkens 87.

übersiedelt und 1872 wieder Konsultor der Indexkongregation geworden. Nach einem anderen Bericht, dessen Quelle sich leider nicht ermitteln läßt (er ist verwahrt im Provinzarchiv der Niederdeutschen Provinz zu Valkenburg) heißt es: „Als im Jahre 1870 die Annexion der Ewigen Stadt durch die Piemontesen ein längeres Verweilen in derselben unmöglich machte, begab er (Kl.) sich nach Brixen." Der römische Provinzkatalog der Jahre 1871—74 führt Kl. überhaupt nicht an, was sehr befremdet, da Kl. seit dem Jahre 1867 bereits für ständig *(„perpetuo applicer"* heißt es in seinem Bittgesuch an den Provinzial der Römischen Provinz) der Römischen Provinz angehörte.

Der Provinzkatalog der Venetianischen Provinz führt P. Kl. für das Jahr 1872 als Schriftsteller im Kollegium zu Brixen auf[69]). Von 1873 an ist er der „Südtiroler Mission" *(missio in Tyroli meridionali)* zugeteilt; einige aus Italien vertriebene Patres, darunter P. Jos. Franco aus der Turiner Provinz und einige Patres aus der Venetianischen, oblagen in Südtirol den Volksmissionen, hatten dafür verschiedene „Missionsstationen", deren Zentrum Trient war, wo der Missionssuperior seinen Sitz hatte. Für das Jahr 1873 ist P. Kl. als *Superior Missionis* angegeben[70]). 1874—1876 ist Kl. in Gries bei Bozen[71]), 1877—78 in Lengmoos auf den Ritten[71a]) In dieser Zeit arbeitet er an seinen „Institutiones Theologicae"; der

---

[69]) Cat. Prov. Venetae 1872, 12. Als Amt ist vermerkt: *„Script"*. — Als Wohnort ist angegeben: *„Collegium Brixinense"*. — Unsicher bliebe also nur noch der Aufenthalt im Jahre 1871. Nach den Aufzeichnungen des P. Langhorst (Nachlaß), begab sich Kl. nach Schluß des Vatikanischen Konzils zu Fürstbischof Gasser nach Brixen (Herbst 1870) und blieb dort bis Weihnachten 1871, eine Angabe, die viel Wahrscheinlichkeit für sich hat. Daß Kl. sich tatsächlich 1871 in Brixen aufhielt, läßt sich mit Sicherheit aus einem Brief vom 20. März 1871 (aufbewahrt im Archiv des Germanikums) beweisen, der von Brixen aus geschrieben ist. Da Kl. berichtet, er könne von den zwei in Brixen wirkenden Germanikern „nur höchst Erfreuliches" mitteilen, ist anzunehmen, daß er doch wohl bereits seit einiger Zeit daselbst verweilte. — Ob der Katalog von 1872 völlig zuverlässig ist, läßt sich vorläufig nicht ermitteln. Nach den oben zitierten Aufzeichnungen in P. Langhorsts Nachlaß wäre Kl. am 24. Dezember 1871 nach Gries bei Bozen gekommen, dann eine Zeit hindurch in Görz gewesen (wahrscheinlich wohl nur, um einen Vortrag: „Über das Streben des Liberalismus nach Völkerglück", 16. Juni 1872, zu halten) und dann wieder nach Gries zurückgekehrt; es wäre darum nicht ausgeschlossen, daß sich die Angabe des Provinzkataloges von 1872 auf den Brixener Aufenthalt von 1871 bezieht, da die Kataloge vielfach Ende Dezember bereits fertig gestellt sind.

[70]) Cat. Prov. Venetae 1873, 25.

[71]) Cat. Prov. Venetae 1874, 26; 1875, 27; 1876, 27. — Nach Hertkens hätte sich Kl. erst 1875 von Rom nach Tirol zurückgezogen, was nach den zitierten

1. Band ist von P. General 1880 approbiert und wurde 1881 gedruckt. Wie er selbst im Vorwort bekennt, habe er die Abfassung dieses Werkes auf höhere Anordnung hin unternommen.

Sommer 1878[72]) berief Leo XIII Kl. nach Rom[73]), woselbst er im Oktober die Studienpräfektur an der Gregorianischen Universität übernahm. Zugleich soll er zur Abfassung der Enzyklika *Aeterni Patris* herangezogen worden sein[74]), die als Monumentaldokument in der Geschichte der Restauration der kirchlichen Wissenschaften für alle Zeiten gelten wird.

Bereits 1879 mußte er infolge eines Schlaganfalles sein Amt niederlegen; er blieb nur Studienpräfekt am Germanikum und las hier privatim die Traktate *de Deo*[75]). Aber auch dieses Amt mußte er bald aufgeben; mitten in einer Vorlesung wurde er von einem Nervenschlage gerührt.

1880 ist er wieder in Südtirol, bei Terlago[76]), 1881 weilt er

---

Quellen ganz unhaltbar ist, zumal der römische Katalog Kl. gar nicht anführt (Hertkens 87).

[71a]) Cat. Prov. Ven. 1877, 26; 1878, 29.

[72]) Hertkens 88; so auch in Langhorsts Nachlaß.

[73]) Für 1879 führt der röm. Katalog Kl. wieder an. Er hat als Wohnsitz das Germanikum, als Ämter sind angegeben: *Conf. dom. et alumn., Cons. s. Congr. Ind. (e Pont. Univ. Greg.)* (Cat. Prov. Rom. 1879, 13), und (ebd. S. 10): *Praef. gen. stud.* an der Gregoriana. Kl.s Vorgänger war P. Dmowski (a. a. O. 1878, 10). Für das Jahr 1880 ist bereits P. Mazzella als Nachfolger genannt.

[74]) Hertkens 90, Anm.; ebenso J. Sachs, Kirchliches Handlexikon II, 411. Einen Beleg hiefür konnte ich bis jetzt nicht finden. Die Civ. Catt. 1883 berichtet davon nichts. Es ist jedoch keineswegs unwahrscheinlich, daß Kl. einen Entwurf vorlegen mußte, wie ein solcher von Liberatore und Pellico vorliegt. Welcher dann als Grundlage für die endgültige Abfassung gewählt wurde, ist noch eigens zu untersuchen.

[75]) Hertkens 88. — Der Provinzkatalog gibt darüber keinen Aufschluß. Auch in den im Germanikum vorhandenen Aufzeichnungen ist nichts aufzufinden. Als Studienpräfekt ist P. Zampieri angegeben. In einem Diario des P. Ministers (die Jahre 1852—1886 umfassend; ohne Seitenzählung) findet sich eine auf Kl. bezügliche Notiz: „Al p. Kleugten(!) venne(?) (schwer leserlich, weil verbessert) un colpo mentre faceva parola ma non perdete l'uso della mente". Als Zeitangabe geht einige Zeilen voraus „In Quaresima". Die nächste Angabe vom 22. Mai.

[76]) Cat. Prov. Venet. 1880, 32. Nach den im Provinzarchiv von Valkenburg aufbewahrten Aufzeichnungen des P. Felchlin S. J. war Kl. von September 1880 bis April 1881 in Chieri. Das im Turiner Provinzarchiv aufbewahrte Exemplar des Katalogs von 1881 — in diesem Jahre nur handschriftlich vervielfältigt! — weiß nichts von einem Aufenthalt Kl.s in Chieri. Dem Exemplar des Provinzkatalogs, das in Chieri verwahrt ist, sind jedoch einige Blätter beigefügt; auf einem dieser Blätter (S. 26) ist Kl. unter dem Titel: *„Ex aliis provinciis in nostra degentes"* angeführt. Sonderbar ist, daß aber Kl. im Katalog selbst d. h.

in Trient[77]), 1882 und 1883[78]) ist er in St. Anton bei Kaltern, woselbst er am 13. Jänner 1883 sein arbeitsreiches Leben beschließen durfte. Als Motto für unsere Arbeit hätten wir unbedenklich die Worte wählen können, die der Grabstein verkündet: *Vir fuit ingenii excellentia, eruditionis laude morumque integritate praestans atque in re publica litteraria pluribus editis operibus celebris*[79]).

Den Ehrennamen *Princeps scholasticorum* soll Leo XIII selbst ihm erteilt haben. Die Civilità cattolica[80]) feiert ihn als *ristoratore della filosofia scolastica,* Scheeben nennt ihn den *Thomas redivivus.*

Daß Kl. nach Rom kam und den großen Teil seines Lebens dort verweilte, war gewiß providentiell. Hier fand er im Kreise jener Männer Aufnahme, die geradezu die Träger der italienischen kirchlichen Wissenschaftsrestauration waren (Taparelli, Liberatore, Passaglia, Perrone, Tongiorgi, Palmieri, Franzelin, Schrader u. a.), hier erhielt er selbst die Richtung und Anregung zu seinem großartigen Plan. Die Stellung Kl.s in diesem römischen Restaurationszirkel muß noch in einer eigenen Arbeit nach seiner historischen Seite gewürdigt werden. Daß sein Einfluß und sein Ansehen nicht gering sein konnten, zeigt die Tatsache seiner Verwendung als Konsultor an der Indexkongregation gerade in der Güntherangelegenheit, die der Sekretär Modena als *durior certe ob rei magis naturam quam propter Idiomatis difficultatem* (Schreiben an Kard. Schwarzenberg, 23. Juli 1853[81]), bezeichnet — und die *difficultas Idiomatis* ist selbst für uns nicht gering — und vor allem die Tatsache seiner Heranziehung zu einer der hervorragendsten und wichtigsten Arbeiten beim Vatikanischen Konzil und dies trotz seiner nicht lange vorher erfolgten Verurteilung durch das Heilige Offizium.

Eine Schwierigkeit möchten wir nicht übergehen, die darin zu liegen scheint, daß Kleutgen seit seiner Berufung nach Rom nie, sicher nie für längere Zeit, nach Deutschland zurückkehrte, also doch nicht die zu einer wirksamen und umfassenden Restaurationsarbeit der deutschen kirchlichen Wissenschaften nöti-

---

im Status der einzelnen Häuser nirgends angeführt ist. Hier halfen die Diarien des Hauses von Chieri aus, in denen sich zwei auf Kl. bezügliche Eintragungen vorfinden, eine unter dem 4. November 1880, und eine unter dem 28. April 1881, wo es heißt: *Giovedì, alle 6½ antimeridiane, partì il P. Kleutgen con un fratello della Veneta che l'accompagnerà fino a Trento.*

[77]) Ebd. 1881, 31.

[78]) Ebd. 1882, 32; 1883, 32.

[79]) Hertkens 90.

[80]) Civ. Catt. 62 (1911, II) 34—45: *Un ristoratore della filosofia scolastica Giuseppe Kleutgen S. J. (9. aprile 1811—13. gennaio 1883).*

[81]) E. Winter, Die geistige Entwicklung 273.

gen Kenntnisse haben konnte. Diese Schwierigkeit könnte man gegen jede Entscheidung, die Rom in irgendeiner außeritalienischen Angelegenheit fällt, einwenden und wendet sie auch tatsächlich oft ein, obwohl ihre Widerlegung schon oft genug geführt worden ist. In der Sache Kl.s könnten wir auf ein oder den anderen Punkt insbesondere hinweisen. Bei eingehenderem und aufmerksamem Studium der Werke Kl.s offenbart sich dem Leser in den oft nur angedeuteten Bemerkungen eine Vertrautheit mit dem wissenschaftlichen Stand seiner Zeit, daß man die Überzeugung nicht mehr abweisen kann, Kl. sei nicht nur der Kenner der Scholastik, sondern in gleichem Maße auch der Kenner seiner Zeit. Kl. hatte sich schon aus naturhaftem Interesse für die schönen Wissenschaften, wozu noch die Verpflichtungen seines Amtes als Rhetorikprofessor kamen, viel mit den klassischen Werken der deutschen Literatur, auch der modernen, zu befassen; ohne diese fortwährende Beschäftigung wäre sein Stil wohl nicht so meisterhaft und geradezu klassisch gewesen, trotz seines fast vierzigjährigen römischen Aufenthaltes. Daß er dabei die Erscheinungen auf dem Gebiete der Philosophie und Theologie nicht unbeachtet gelassen hat, ist schon *a priori* als sicher anzunehmen, besonders wenn man bedenkt, mit welchem Interesse Kl. bereits in seinen jungen Jahren den verschiedenen philosophischen und theologischen Fragen nachging. Kl. selbst betont diese eingehende Beschäftigung mit den „Ansichten der neueren Gelehrten und insbesondere der deutschen“[82]) und die Kontroverse mit Dieringer zeigt vollends, wie diese Kenntnis sich vielfach in die allerkleinsten Details erstreckte[83]).

Kl. ist ferner genau unterrichtet über die neuen theologischen Lehrbücher; besonders verweist er auf die beiden bedeutendsten, auf die Institutiones Liebermanns, die ihm jedoch zu wenig entschieden für die Scholastik eintreten und darum trotz ihrer Verbreitung und ihrer vielfach soliden Lehren wenig Werbekraft für die Wiedergeburt der Scholastik entfaltet haben[84]), und auf Berlages Werk, an dem er die mehr entschiedene und klar bekannte Rückkehr zur Vorzeit anerkennt[85]).

Genauestens kennt Kl. die große Verbreitung und den mächtigen Einfluß der Lehrsysteme Hermes' und Günthers[86]); ein Blick in die Philosophie und Theologie der Vorzeit genügt, um sich von der überaus eingehenden und genauen Kenntnis Kl.s in der stellenweise überaus unklaren Lehre Günthers zu überzeugen. Da

[82]) Zu meiner Rechtfertigung 14.
[83]) Vgl. ebd. 57—66.
[84]) Theol. d. Vorz. 6.
[85]) Zu meiner Rechtfertigung 39 f.
[86]) Ebd. 38 und an vielen Stellen der Phil. und Theol. d. Vorz.

nun aber Günthers System nicht restlos zu verstehen ist ohne eine gründliche Kenntnis Hegels, so hat sich Kl. der Mühe unterzogen, die Gedanken Hegels in den letzten Zusammenhängen zu erfassen und darzustellen. „Was Kl. über Hegel bemerkt, darf zu dem Besten gerechnet werden, was je zur Widerlegung seiner Philosophie gesagt worden ist“[87]; und neuestens noch wird gerade auf die „vortreffliche Hegelkritik“ Kl.s hingewiesen und gesagt, daß die Philosophie der Vorzeit allein schon deshalb auch heute noch eines der lesenswertesten Werke der Scholastik des 19. Jahrhunderts sei und Kl. „zu den katholischen Klassikern der Philosophie“ gerechnet werden muß[88]).

III. Zu Kleutgens literarischem Schaffen

1. Kleutgens Werke nach ihrer formalen Seite

Kl.s Werke sind in deutscher Sprache abgefaßt. Und das ist sehr verständlich; denn Kl. mußte, wollte er nur einigermaßen sein Ziel erreichen und einen Erfolg erwarten, das Werk so schreiben, daß gerade die deutschen Gelehrten es sich zu eigen machten. Nun aber war seit Stattlers Demonstratio und Liebermanns Institutiones kein bedeutenderes Werk mehr in lateinischer Sprache erschienen. Diese Tatsache findet ihre Erklärung in dem engen Anschluß der Theologie an die moderne Wissenschaft, speziell der Dogmatik an die deutsche Zeitphilosophie; daß aber gerade die Philosophie Deutschlands seit den Zeiten der großen nationalen Besinnung und der Klassizität deutscher Prosa und Poesie bewußt alles Fremdartige und Nichtbodenständige abwies, ist um so verständlicher, weil gerade die Vertreter des klassischen Schrifttums und der nationalen Bewegung sich in besonderer Weise auf dem Gebiete der Philosophie betätigten.

Wollte nun Kl. seinem Restaurationsbestreben nicht von vornherein alle Wirkungsmöglichkeit nehmen, so mußte er notwendig die deutsche Sprache als Darstellungsmittel wählen.

Aber die Darstellung in der deutschen Sprache wäre viel zu wenig gewesen. Neben der Genialität ihrer Gedanken hatte die deutsche Philosophie ihren großen Einfluß und Erfolg der musterhaften Darstellung zu verdanken; Schelling, Fichte sind wahre Sprachkünstler, Hegel hat einen „großen Stil“[1]), die klassischen Werke der deutschen Philosophie sind vielfach auch Muster deutscher Sprachformung. Wollte sich also Kl. versprechen, den gro-

[87]) Hertkens 160.

[88]) G. Söhngen, Das philosophische Erbe, in „Das Erbe des 19. Jahrhunderts“: Bonner Zeitschr. 6 (1929) 81.

[1]) T. K. Oesterreich, Die deutsche Philosophie des XIX. Jahrh. 87.

ßen Druck, den die moderne Wissenschaft auf die kirchliche ausübte, auch nur in etwa abzuschwächen, so mußte auch er ähnliche Waffen gebrauchen[1*]). Die Gedankengänge der deutschen Hochphilosophen sind vielfach weniger eigentliche Gedanken als vielmehr „Phantasien", darum gerne gelesen und mit Begeisterung gehört. Demgegenüber sollte Kl. das hart erarbeitete scholastische Gedankenmaterial — vielfach rein abstrakte philosophische Erörterungen, die bis zu den letzten Tiefen prinzipieller Problematik hinuntersteigen mußten — Menschen vorlegen, die durch jene, wenn auch tiefen, so doch vielfach in der Phantasie verankerten Darstellungen verwöhnt waren; man mag hohe Achtung haben vor den denkmethodischen und denktechnischen Fortschritten und Errungenschaften der deutschen modernen Philosophie, so wird man doch nicht leugnen können, daß sich die deutschen Denker die philosophische Arbeit oft gar zu sehr erleichtert haben, indem sie sich nicht allzu selten von den Phantasien zu wirklichen Phantastereien hinreißen ließen — ein Punkt, den wir gerade bei solchen nicht vergessen wollen, die nur Hohn und Spott für die geistigen Leistungen der Vorzeit übrig haben und sich nicht genug tun können, die Spitzfindigkeiten der scholastischen Lehrer an den Pranger zu stellen. Von dieser Art bietet Schelling in seinen „Theologischen Fragen" ein Beispiel (III, § 10), das selbst Günther, der solcher Hilfsmittel nicht enträt, als „Spielerei" ablehnt: „Das Nein heißt darum Nein, weil es eine eingekehrte Begierde ist, als Neinwärts (Hineinwärts) einschließend." Dazu bemerkt Günther: „Dies Letztere gehört zu derselben Art falscher, aber höchst geistreicher Etymologie, wie wenn Jakob Böhme bekanntlich Qualität von Quallen, Quellen ableitet und dies mit Qual zusammenbringt"[2]).

Damit hängt noch ein anderer Punkt zusammen. Was an den Neueren vielfach so anzog, war nicht die Behandlung der prinzipiellen Fragen an sich — diese machten sie sich manchmal sehr leicht — sondern die Anwendung philosophischer Erkenntnisse auf Kunst, Kultur, Geschichte, Politik usw. Viel leichter aber ist die Darstellung in den Grenz- und Anwendungsgebieten als in der Behandlung der eigentlich ausschlaggebenden philosophischen und theologischen Fragen.

In der Behandlung gerade der Prinzipienphilosophie hatte aber Kl. überdies viel eigene, wirkliche Forscherarbeit zu leisten, weil diese Fragestellungen wohl in der Scholastik vorlagen, wie dies nachzuweisen Kl. sich immer wieder angelegentlichst bemüht,

[1*]) Rechtfertigung 35 Anm. 1; 43 Anm. 1.

[2]) Günther, Vorschule zur spekulativen Theologie I, 2. Aufl. Wien 1846, 85 Anm.

aber doch vielfach nur andeutungsweise und impliziert in anderen Lösungen.

Der Scholastik in ihrer aristotelischen Aufmachung war seit den Zeiten ihres ersten Entstehens als ein ihr eigentümlicher Vorzug Klarheit und Durchsichtigkeit nachgerühmt und darin liegt der Grund, warum gerade diese Form sich im kirchlichen Denken als die herrschende durchgesetzt hat. Diese klare, einfache und schlichte Darlegungsart mußte und wollte Kl. vor allem wahren und dennoch sollte sie zugleich so sein, daß man sein Werk auch formal den großen Leistungen der deutschen Philosophie an die Seite stellen konnte — während die Klassikerphilosophen Deutschlands geradezu darauf ausgingen, die Klarheit zu vernachlässigen und die Höhe des Gedankenfluges in sprachliche Formen zu kleiden, die die Genialität des Denkers schon rein äußerlich offenbaren sollten.

Auch in der Behandlungsart mußte Kl. neue, der neuen Zeit angepaßte Wege gehen. An Stelle der alten, der Philosophie und Theologie so wertvollen gedanklich scharf gegliederten und nach den strengen Gesetzen der Begriffsfixierung und Begriffsscheidung mehr lehrenden Stoffbehandlung — die dem Leser nicht die vielen mühsamen Gedankengänge des Forschers vorlegt und ihn zwingt, denselben zu folgen, sondern ihm gleichsam die bereits gereifte Frucht all dieser Arbeiten reicht — mußte Kl. sich der neuen Lehrart, wenigstens vielfach anbequemen, sich mehr der synthetischen Behandlungsweise befleißen, dabei nicht nur irgendeinen gangbaren Weg wählen, sondern den dem modernen Geist am nächsten gelegenen und auf diesem zu dem Resultat zu gelangen suchen, mußte trachten, wie schwer ihm das stellenweise auch fallen mochte, unabhängig von einer strengen Darstellung durch Definition, Division und Distinktionstechnik doch in gleicher Weise gesicherte Resultate zu erzielen. Da insbesondere der Syllogismus als typischer Vertreter scholastischer Denkart perhorresziert wurde, und dies seit Kants Polemik gegen den Syllogismus gewiß nicht besser geworden war, mußte Kl. in einem dem Restaurationsziel dienenden Werke darauf Bedacht nehmen[3]).

Mußten Kls Werke ihrer Bestimmung gemäß polemischer Natur sein, so wäre es doch nicht hinreichend gewesen, mit scholastischer Gedankenschärfe und Unterscheidungskraft die Schwächen der gegnerischen Systeme aufzudecken — eine Aufgabe, die gewiß auch geleistet werden mußte und die nach der kirchlichen Verurteilung eine Forderung der katholischen Wissenschaft war —, es mußte aufgezeigt werden, daß die Philosophie und Theologie der Vorzeit auch auf die neuen Fragen Antwort geben konnte und die neuen Problemlösungen wenigstens angedeutet hatte. Es war das

[3]) Theol. d. Vorz. V, 79 f.

eine Aufgabe, deren Behandlung und Darlegung freilich große Begabung und ebensoviel philosophische und theologische Fachkenntnis gerade des scholastischen Wissens erforderte; und so mußte das Werk von selbst auch aufbauend, systematisch werden, eine Darstellung der kirchlichen Philosophie und Theologie der Vorzeit in ihren Grundzügen, zugleich aber in ihrer Vervollkommnung und Anpassung an den Ideengehalt der neuen Zeit.

Ob und inwieweit nun Kl. diese Forderungen erfüllt hat, kann hier nicht eigens nachgewiesen werden. Die einzelnen Spezialarbeiten sollen auch diesem Nachweis dienen. Der restlose Nachweis kann ja nicht durch einzelne, auch nicht gehäufte Belege geleistet werden, es müßten denn viele Seiten hierher gesetzt und nach Obigem durchexegesiert werden. Und auch dann würde erst halbe Arbeit geleistet sein; denn nur der, der selbst die Werke Kl.s nicht bloß lesend überfliegt, sondern in angestrengtem Studium sich in sie vertieft, bereitwillig den oft weiten und schweren Weg folgt, den er geführt wird, mitdenkend und mitforschend auch mit eigener Hand nach den vergilbten Folianten greift, um die oft nur mit einem leisen Wörtlein angedeuteten Zusammenhänge restlos auf sich wirken zu lassen und das gewaltige Ideengut zu heben, das in diesen Urquellen katholischer Wissenschaft verborgen liegt, auch die Mühe nicht scheut, das Gedankenlabyrinth deutscher Philosophie zu durchsuchen, nur der vermag die Säkularleistung, die in den Kleutgenschen Bänden ruht, zu werten und zu würdigen.

2. Kleutgens Werke unter ihrer materialen Rücksicht

Im vorhergehenden Abschnitt sind wir auch bereits auf ein oder den anderen Punkt gestoßen, der unter die materiale Rücksicht fällt.

Um von vornherein unberechtigte Forderungen auszuschließen, muß man den von Kl. intendierten Zweck seines Werkes wohl vor Augen haben. Er ist einmal nicht die Widerlegung aller damals auf dem Gebiete der deutschen Philosophie und Theologie vorgebrachten Irrtümer, auch nicht aller Irrtümer, die auf einer Vernachlässigung oder Verkennung scholastischer Lehren gründen, sondern in erster Linie die Zurückweisung bzw. Berichtigung jener Lehren, die nach der Vorgabe ihrer Autoren sich noch auf dem Boden katholischen Lehrgutes halten und doch grundsatzgemäß die philosophischen und theologischen Prinzipien der Scholastik ablehnen. So kam es ihm darauf an, „den Beweis zu liefern, daß man in neuerer Zeit mit Unrecht und zum großen Nachteil der Wissenschaft und des Glaubens sich verleiten ließ, die Theologie der Vor-

zeit zu befeinden und zu verachten"[4]). So ist zugleich auch verständlich, daß Kl. nicht daran dachte, einen vollständigen Kursus der Dogmatik zu verfassen[5]), auch nicht eine vollständige Kontroversphilosophie und -theologie schreiben wollte, sondern gerade jene Punkte besonders heraushob und auch nach der positiven Seite eingehend behandelte, die zugleich geeignet waren, die Kenntnis und das prinzipiell richtige Verständnis der alten Lehre zu fördern.

Daß Kl. sich seine Aufgabe nicht umfassender steckte, warum er z. B. nicht daran ging, auch die verschiedenen Strömungen in der Philosophie Deutschlands, die verschiedenen Richtungen innerhalb des Protestantismus, von denen Angriffe auf die katholische Glaubenslehre gemacht wurden, zu behandeln, hat seinen Grund vor allem darin, daß es Kl. zunächst um das Wichtigere ging, um die Wiederherstellung der Front im katholischen Lager. Und gerade hierin zeigt sich Kl. so recht als ein vorzüglicher Kenner seiner Zeit. Seit den Zwanziger Jahren des Jahrhunderts war eine immer stärker werdende Opposition gegen den Unglauben, die „religiöse" Aufklärung, die rationalistische und pantheistische Philosophie und Theologie erwacht, die eben als Oppositionsbewegung und weil sie die Heilung der Zeitübel in Aussicht stellte, viel Anklang und große Begeisterung auslöste. In einem jedoch unterschied sich diese Oppositionsbewegung von jeder echt kirchlichen Restaurationsbewegung und Reformbestrebung, daß sie nämlich ein von der Kirche selbst jahrhundetelang verwendetes vornehmes Mittel, die scholastische Wissenschaft, als *in se malum* und als *fons omnium malorum* erklärte. Wenn es also Kl. gelang, die Tatsache zu beweisen, daß alle Irrtümer dieser Oppositionsbewegung einzig und allein aus jener prinzipiellen Ablehnung entsprangen[6]), so hat er das *removens prohibens* für die prinzipielle Einigung der katholischen Wissenschaft gefunden und eine große, dringend notwendige Arbeit geleistet. Solange aber das nicht geleistet war, war jede andere Arbeit von geringem Erfolg.

Aus voller Erkenntnis dieser Sachlage und aus seiner Grundintention heraus legt Kl. nicht viel Wert darauf, in den einzelnen Abschnitten die verschiedenen Ansichten, die von den Autoren seiner Zeit gehalten wurden, genau zu erfassen und zu widerlegen, sondern er wählt für die in erster Linie in Betracht kommenden Gebiete, die dogmatische, die spekulative und die praktische Theologie, die drei bedeutendsten[7]) Vertreter, Hermes, Günther, Hirscher, die einerseits großen Wert darauf legten, auf kirchlichem Boden zu stehen

[4]) Theol. d. Vorz. 40.
[5]) Zu meiner Rechtfertigung 72 f.
[6]) Phil. d. Vorz. 12.
[7]) Theol. d. Vorz. 41; Zu meiner Rechtfertigung 38.

und für die höchsten Güter des Glaubens und der Sitte zu kämpfen, andererseits aber in grundsätzlicher Opposition gegen die Lehre und Lehrweise der Vorzeit standen. An ihnen wollte er zeigen: wie unberechtigt ihre Vorwürfe gegen die Vorzeit seien, wie sich ihre Irrtümer, deretwegen sie von der Kirche verurteilt wurden, aus dieser Gegensatzeinstellung ergeben mußten und wie sie gerade in engstem Anschluß an die Vorzeit die Lösung für alle Fragen, mochte auch die Fragestellung ganz neu sein, gefunden hätten.

Und diese Lösungen will nun Kl. vorlegen, sei es, daß er einfach eine bereits ganz klar gegebene Lösung beleuchtet, sei es, daß er eine in bestimmten anderen Lösungen implizierte Lösung durch eine homogene Fortentwicklung der dort gegebenen Ideen und Lehren zu finden versucht[8]). Kl. bedauert es darum und er spricht dieses Bedauern ausdrücklich aus, daß so ausgezeichnete Geistesgaben, über die jene Männer verfügten, nicht in den Dienst der Vervollkommnung und Fortentwicklung der eigentlichen kirchlichen Lehre gestellt waren, sondern dem eitlen Unterfangen, eine neue Wissenschaft der Kirche zu finden, dienten: *parturiunt montes; nascetur ridiculus mus.*

Aus all dem geht hervor, wie richtig Kl. gegenüber Dieringer und anderen betonen kann, daß es ihm in keiner Weise um die Durchsetzung einer bestimmten scholastischen Schulrichtung gehe; und darin besteht auch der wirklich wesentliche Unterschied des Kleutgenschen Werkes von jenen Plaßmanns und Schäzlers, die eine Erneuerung der streng thomistischen Schule erstrebten und von dieser die einzig wahre Restauration der kirchlichen Wissenschaften erwarteten.

Zur eigentlichen Grundlage nimmt sich Kl. den heiligen Thomas — nicht den Thomas in der Thomasinterpretation der Späteren, sondern wie er „in der Geschichte" erscheint —, freilich sich die Freiheit wahrend, auch die anderen bedeutenden Scholastiker zu Wort kommen zu lassen, besonders Suarez, den bedeutendsten Vertreter der Neuscholastik, der, weil er gleichsam von einer erhöhten Warte die ganze vor sich liegende Entwicklung der Hochscholastik überblicken konnte, gewiß in besonderer Weise Berücksichtigung zu finden hatte. Nur so konnte sich Kl. versprechen, das Wesentliche der scholastischen Lehre als solcher zur Darstellung bringen zu können und den Weg zu einem eingehenden Studium der vorzeitlichen Lehre in ihren verschiedenen Verzweigungen zu ermöglichen[9]).

Darum ist es nicht zu verstehen, wie Eschweiler behaupten kann, Kl. sei stets darauf bedacht gewesen, „das scholastische Erb-

[8]) Theol. d. Vorz. 44 f.; Zu meiner Rechtfertigung 26.

[9]) Zu meiner Rechtfertigung 20—27.

gut in einer bestimmten Schulredaktion allen abweichenden Bestrebungen entgegenzusetzen"[10]), ein Urteil, das G. Söhngen wesentlich dahin mildert, daß er sagt, Kl. sei in manchen Punkten beeinflußt gewesen von der suarezianischen Thomasinterpretation und so den Ansichten des Aquinaten nicht bis in ihre letzten Tiefen auf die Spur gekommen[11]). In dieser Auffassung wird wenigstens nicht der restaurative Wert des Kl.schen Werkes in Frage gestellt.

Nicht mit Unrecht hat man vielfach darauf aufmerksam gemacht, daß Kl.s Hauptbedeutung nicht so sehr auf der Behandlung gewisser spezieller Fragen der Philosophie und Theologie beruhe, sondern auf seiner tiefgründenden Darstellung der Erkenntnisfrage. Mag er auch dem mit der vorzeitlichen Gedankenwelt Vertrauten mehr Anregung durch seine theologische Erkenntnislehre bieten, so ist doch nicht zu leugnen, daß der restaurative Einfluß seiner philosophischen Erkenntnislehre nachhaltiger und wirksamer gewesen ist. Die theologische Erkenntnisfrage hatte bereits viel früher wenigstens in ihren wesentlichen Punkten ihre Bearbeitung durch Melchior Canus und seine Nachfolger erfahren, während die Vorzeit in der philosophischen Erkenntnisfrage nichts Gleichwertiges aufzuweisen hatte; immerhin darf man es aber doch nicht übersehen, daß auch die Behandlung der theologischen Erkenntnis im großen Vormarsch der deutschen neuscholastischen Restaurationsbewegung eine außerordentlich hohe Bedeutung hatte. Hatte auch schon Clemens mit seiner Schrift: De scholasticorum sententia philosophiam esse theologiae ancillam commendatio (1856) den Hauptvorstoß gemacht, so war seine Darstellung doch vielfach noch von der scholastischen Fachwissenschaft her zu stützen, zu ergänzen und in einem oder dem andern, uns vielleicht unwesentlichen, aber in der Auffassung der damaligen Zeit bedeutsamen Punkte zu korrigieren.

Mit der Kl. eigenen Klarheit und Präzision sichtet er gerade in der vortheologischen Erkenntnisfrage das durch die Scholastik erarbeitete Material, vorab das Gemeinsame und Gesicherte (Glaubensmotiv, Freiheit, Übernatürlichkeit und Vernünftigkeit des Glaubens), um dann in kurzer, aber doch gründlicher Charakteristik die Verschiedenheit der Ansichten in der Frage des Verhältnisses des Wissens zum Glauben kritisch prüfend vorzulegen. Während er selbst sich in der 1. Auflage der Theologie der Vorzeit[12]) Lugos Meinung anschloß, verläßt er sie in der 2. Auflage[13]), ohne sich

[10]) K. Eschweiler, Die zwei Wege 24.

[11]) G. Söhngen, Das philosophische Erbe: Bonner Zeitschr. 6 (1929) 81.

[12]) IV, 519ff.; 507. — Zur Lehre vom Glauben (Beilagen 3) 208.

[13]) IV, 531. — Ein Vergleich des von Kl. Gebotenen mit einer neuesten Arbeit über die scholastischen Lehrmeinungen in dieser Frage (F. Schlagen-

für eine bestimmte endgültig entscheiden zu können. Indem er nur einige Gedanken vorlegt, die einer Lösung den Weg bereiten sollten, wird er so selbst seinem Grundsatz von der Vervollkommnungsnotwendigkeit und -fähigkeit der Scholastik gerecht; und wenn wir die theologische Literatur der letzten Jahrzehnte überblicken, so zeigt sich, daß gerade das Gebiet der Glaubensanalyse das eigentliche Forschungsgebiet der modernen Theologie geworden ist.

3. Bibliographisches

Es gilt hier lediglich eine übersichtliche Zusammenstellung von Kleutgens philosophischen und theologischen Werken[14]) zu geben, soweit dies von Bedeutung ist für die Beurteilung von Kl.s restaurativem Einfluß.

A) Chronologische Übersicht

1846: „Über die alten und neuen Schulen", erschienen unter dem Pseudonym J. W. Karl[15]) 1. Aufl. Mainz, Kirchheim; 2. Aufl. 1869 Münster, Theissing, mit vollem Namen und einer Erweiterung um zwei Kapitel (Klagen und Geständnisse, S. 11—27, und Schulzucht, S. 85—95, als 3. Band in „Kleinere Werke".

1846: „Über den Glauben an das Wunderbare", 1. Aufl. Münster, Theissing, auch unter dem Pseudonym; erschien als 10. Bändchen der Sammlung: „Die katholische Kirche"[16]); 2. Aufl. 1882, Freiburg, Herder, unter dem vollen Namen als Anhang an „Das Evangelium des hl. Matthäus".

1853: Die Theologie der Vorzeit", 1. Teil: „Von der Lehre der Vorzeit" (vorausgeschickt ist eine „Einleitung", 1—34), 1. Band (1.—5. Abhandlung): Münster, Theissing.

1854: „Die Theologie der Vorzeit", 2. Band („Des ersten Teiles 6. Abhandlung" — 10. Abhandlung): ebd.

1860: „Die Theologie der Vorzeit", 2. Teil: „Über die Lehrweise der Vorzeit", 1. Heft, 2 Abhandlungen: „Über die Geschichte der Theologie" (vorausgeschickt ist eine „Einleitung", 5—10) und „Vom Gebrauche der sokratischen Philosophie in der christlichen Theologie" (Dieser zweite Teil wird vom Buchdrucker als „Band III" bezeichnet [S. 17], von Kl. selbst

---

haufen, Die Glaubensgewißheit und ihre Begründung in der Neuscholastik: ZkTh 56 [1932] 313—374; 530—595) zeigt wieder, mit welchem Recht Kl. im 19. Jahrh. als der Kenner der Scholastik galt.

[14]) Wir beschränken uns auf die rein wissenschaftlichen, philosophischen und theologischen Schriften Kl.s („Über die alten und neuen Schulen" rechnen wir wegen ihres Zusammenhanges mit der Theol. d. Vorz. IV und „Über den Glauben an das Wunderbare" mit Theol. d. Vorz. V auch dazu); die übrigen Schriften führen wir in chronologischer Reihenfolge vollständigkeitshalber in der Anm. 19 an.

[15]) Vgl. Zu meiner Rechtfertigung 13 f.

[16]) Hurter, Nomenclator V, 1503.

als „Letzter Band“ [vgl. Titelblatt], da er sich für die „Lehre“ noch einen eigenen „dritten Band“ vorbehielt. Vgl. die Vorrede zum „Letzten Band“ S. IIIf. und 214; 2. Aufl. S. 204).

1860: „Die Philosophie der Vorzeit“, 1. Band: Münster Theissing.

1863: „Die Philosophie der Vorzeit“, 2. Band: ebd. Der 2. Band in zwei Abteilungen: „Zweiter Band“ und „Zweiten Bandes zweite Abteilung“[17]). In der 2. Auflage blieb beides aus. Beide Bände der Philosophie der Vorzeit waren ursprünglich als „eine der Abhandlungen“ des zweiten Teiles der Theologie der Vorzeit geplant (vgl. Vorrede zum „Letzten Band“ der Theologie der Vorzeit IV).

1865: „Die Theologie der Vorzeit“, 2. Teil: „Über die Lehrweise der Vorzeit“ (auch vom Buchdrucker als „Letzter Band“ bezeichnet [S. 215]; übrigens findet sich diese Veränderung bereits vom 5. Druckbogen [S. 65] an; der 14. Druckbogen zählt nur 6 Seiten [S. 209—214]). Der zweite Teil umfaßt 3 Abhandlungen.

1867: „Über die Verurteilung des Ontologismus durch den Hl. Stuhl“: Der Katholik 47 (1867, II) 385—400; 513—538; 641—659. 1868 als erstes Heft der „Beilagen zu den Werken über die Theologie und Philosophie der Vorzeit“, Münster, Theissing.

1868: „Zu meiner Rechtfertigung“ als Zweites Heft der „Beilagen ....“

1869: „Über die Einheit der Person Jesu Christi“: Der Katholik 49 (1869, II) 166—193[18]); 286—312; 404—427; 525—541; 641—679, aufgenommen in Theol. d. Vorz. III.

1870: „Die Theologie der Vorzeit“, 3. Band: „Über die Lehre ....“, Münster, Theissing.

1870: „De Romani Pontificis suprema potestate docendi“, zunächst als Manuskript in Rom, dann in Neapel herausgegeben, schließlich deutsch bei Groppe, Trier.

1875: „Vom intellectus agens, und den angebornen Ideen“; „Zur Lehre vom Glauben“, als Drittes Heft der „Beilagen zu den Werken über die Theologie und Philosophie der Vorzeit“, Münster, Theissing.

1881: „Institutiones theologicae in usum scholarum. Vol. I. praeter introductionem continens partem I, quae est de ipso Deo“, Regensburg, Pustet.

1881: R. P. Leonardi Lessii de divina inspiratione doctrina e documentis magnam partem ineditis illustrata et ponderata“, als Abhandlung in Schneemanns „Controversiarum de divinae gratiae liberique arbitrii concordia initia et progressus“ Herder, Freiburg; S. 463—491.

1883: „Abhandlung über den Ursprung der Seele“: Zeitschrift für katholische Theologie 7 (1883) 197—229[19]).

---

[17]) So auch nach der Besprechung: Der Katholik 44 (1864 I) 607.

[18]) Anmerkung auf S. 166: „Von P. Kleutgen. Die Christologie, von der gegenwärtiger Aufsatz einen Theil bildet, wird demnächst im dritten Bande der Theologie der Vorzeit erscheinen“.

[19]) Anderweitige Schriften:

1842: „Die Andacht zum Herzen Jesu“, Münster, Theissing (Hertkens 108, Liesen 532).

B) Realübersicht

a) Theologie der Vorzeit:

1. Auflage: 1. Teil (Lehre der Vorzeit)
1. Band 1853
2. Band 1854
3. Band 1870
2. Teil (Lehrweise der Vorzeit)
1. Heft 1860

Der ganze und einzige Band, von Kleutgen bezeichnet als Schlußband: 1865.
Alles Münster, Theissing.

2. Auflage: 1. Teil (Lehre der Vorzeit)
1. Band 1867, mit bedeutenden Zusätzen
2. Band 1872, verbesserte Aufl.
3. Band (erschien nicht in 2. Aufl.)

1845/46: Briefe aus Rom, in dem Münsterschen Sonntagsblatt (ebd.)

1847—58, 1864: Briefe aus Rom, im Katholik; gesammelt und von Kl. selbst herausgegeben 1869.

1847: „Ars dicendi priscorum potissimum praeceptis et exemplis illustrata", Rom (vgl. Liesen 531; Hertkens 127). Die XXI. editio stereotypa ist 1928 bei Marietti, Turin, erschienen.

1851: „Über die Verfolgung der Kirche in unseren Tagen", drei Reden, gehalten zu Rom; Münster, Coppenrath; 1866 in 2. Aufl. zugleich mit einem Anhang": „Ermahnung des hl. Cyprian" (Über die kirchliche Einheit) und „Gebete für die Kirche". Freiburg, Herder (vgl. Hertkens 129 f.).

1854: „Leben frommer Diener und Dienerinnen Gottes", Münster, Theissing; 2. Aufl. 1869, sehr vermehrt. Als 1. Band in „Kleinere Werke" (vgl. Liesen 532; Hertkens 129).

1868: „Die Ideale und ihre Verwirklichung. Ein Wort zum Verständnis der deutschen Klassiker", Katholischer Broschürenverein 4 (1868) Nr. 5; Frankfurt a. M.

1869: „Briefe aus Rom", Münster, Theissing. Als 2. Band in „Kleinere Werke"; die chronologische Reihenfolge ist geändert: Erste Abteilung aus dem Jahre 1864 (Briefe über die geistige Bildung Roms und Italiens); zweite Abteilung aus den Jahren 1845/46 (Über das Wirken der römischen Geistlichkeit und das religiöse Leben des Volkes); dritte Abteilung (Über die Ereignisse im Kirchenstaat während der Jahre 1846—1850); vierte Abteilung aus den Jahren 1845, 1854, 1855, 1858 (Briefe gemischten Inhaltes).

1869: „Über die Wünsche, Befürchtungen und Hoffnungen in betreff der bevorstehenden Kirchenversammlung", Münster, Theissing. (Vgl. Hertkens 83 f. 130.)

1872: „Über das Streben des Liberalismus nach Völkerglück", Vortrag, gehalten im katholischen Verein zu Görz am 16. Juni 1872; Görz, Paternolli.

1874: „Predigten", Regensburg, Pustet; 2. Aufl. in zwei Abteilungen (1. Abt. 1880; 2. Abt. 1885). Als 4. und 5. Band in „Kleinere Werke".

1882: „Das Evangelium des hl. Matthäus nach seinem inneren Zusammenhang ..." Freiburg, Herder (Liesen 533; Hertkens 48. 99). — Kl. bemerkt S. 8 Anm. 1, daß er die Schrift bereits im Jahre 1883 verfaßt habe. Ausführliches teilt darüber Langhorst 496 ff. aus einem Brief Kl.s mit.

2. Teil (Lehrweise der Vorzeit) jetzt in zwei Bänden:
1. Band 1873, mit bedeutenden Zusätzen, zählt als 4. Band der Theol. d. Vorz.
2. Band 1874, zählt als 5. Bd. d. Theol. d. Vorz.
Alles Münster, Theissing.

b) Philosophie der Vorzeit:
1. Auflage: 1. Band 1860
2. Band 1863, in zwei „Abteilungen"
Münster, Theissing.
2. Auflage: 1. Band 1878
2. Band 1878, beide mit unwesentl. Verbesserungen
Innsbruck, F. Rauch.

c) Die Beilagen:
1. Heft: Verurteilung des Ontologismus durch den Hl. Stuhl 1868
2. Heft: Zu meiner Rechtfertigung 1868
3. Heft: I. Vom intellectus agens, und den angebornen Ideen;
II. Zur Lehre vom Glauben 1875

d) Institutiones theologicae: De Deo ipso 1881

e) De Romani Pontificis suprema potestate docendi 1870

f) Über den Glauben an das Wunderbare, Münster, Theissing 1846
2. Aufl. Freiburg, Herder 1882

Über die alten und neuen Schulen, 1. Aufl., Mainz, Kirchheim 1846
2. Aufl. Münster, Theissing 1869

g) Abhandlungen: Über die Einheit der Person Jesu Christi, im Katholik 1869
R. P. Leonardi Lessii de divina inspiratione, in Schneemanns „Controversiarum . . . ." 1881
Abhandlung über den Ursprung der Seele, in ZkTh 1883

C) Inhaltsübersicht

Nur in allergrößten Umrissen soll der Inhalt angegeben werden. So wird einerseits das von Kl.s Werken in formaler und materialer Hinsicht Gesagte beleuchtet, andererseits ist gleichzeitig die Möglichkeit geboten, bei zitierenden Hinweisen sich den Zusammenhang zu vergegenwärtigen. Stellenweise wird mit Stichworten auch der Inhalt einzelner kleinerer Abschnitte angegeben, um so die Eigenart der Kl.schen Werke besser anzudeuten.

Theol. d. Vorz., 1. Teil: die Lehre der Vorzeit (Realtheologie)

1. Band: De Deo Uno et Trino et Creante
1. Abh. Glaubensnorm 48—150[30])
2. Abh. Wesenheit Gottes 151—236

[30]) Die Seitenzahlen sind nach der 2. Aufl. angegeben.

3. Abh. Dreifaltigkeit (Transzendentalismus in der Trinitätslehre, Innergöttlicher Ursprung, Personen und Wesen, Erkennbarkeit) 237—451
4. Abh. Freiheit des Schöpfers 452—585
5. Abh. Endzweck der Schöpfung (Letzter Grund des Sittengesetzes, Sittliche Ordnung und Gotteserkenntnis, Schöpfungszweck) 586—692.

2. Band: De Deo elevante

6. Abh. Das Übernatürliche 3—151
7. Abh. Gnade 152—402
8. Abh. Sünde 403—505
9. Abh. Urstandsgnade 506—612
10. Abh. Sündenfall 613—719

3. Band: De Deo redimente

11. Abh. Erlöser 3—333
12. Abh. Erlösung 335—539

2. Teil: die Lehrweise der Vorzeit (Rationaltheologie, theologische Erkenntnislehre)

4. Band: Apologetische Theologie

1. Abh. Geschichte der Theologie (Altscholastik, Scholastik und Mystik, Neuere Scholastik, Autorität der Scholastik) 3—131
2. Abh. Aristotelismus und christliche Philosophie 132—204
3. Abh. Der Glaube (Begriff, Motiv, Freiheit, Übernatürlichkeit) 205—318
4. Abh. Das Wissen vor dem Glauben (Notwendigkeit eines solchen Wissens, äußere und innere Beweise der Offenbarung, Gewißheit dieses Wissens, Einfluß des Wissens auf den Glauben) 319—532

5. Band: Theologische Wissenschaftslehre

5. Abh. Wissenschaft des Glaubens (Theologie, dogmat. Theologie, prakt. Theologie, spekulative Theologie, Profanwissenschaften und Theologie) 3—333
6. Abh. Glaubensfortschritt (Fortschritt der Offenbarung, des kirchlichen Lehrbegriffs, der Glaubenswissenschaft) 334—490

Phil. d. Vorz.

1. Band: Rationalphilosophie (Erkenntnislehre)

1. Abh. Intellektuelle Erkenntnis (Erkenntnisgrundsätze, Natur der Erkenntnis, Ursprung, Abstraktion, Begriff und Idee, Icherkenntnis, Engelerkenntnis, Vernunft und Verstand) 23—236
2. Abh. Nominalismus, Realismus, Formalismus 237—340
3. Abh. Gewißheit (Zweifel, Gewißheitsgrund, Gewißheitsnorm) 341—438
4. Abh. Prinzipien (Erkenntnis des Idealen, des Daseins, des Wesens der wirklichen Dinge) 439—586
5. Abh. Methode (synthet. Erkenntnis, Erkenntnis des Absoluten, des Bedingten, analytisch-synthetische Methode) 587—862

2. Band: Realphilosophie (generelle und spezielle Metaphysik)

6. Abh. Ontologie 7—183
7. Abh. Cosmologie 184—452
8. Abh. Psychologie 453—667
9. Abh. Theodizee 668—920

Beilagen und andere Schriften:

Ihre Einteilung und Aufteilung in die Theol. und Phil. d. Vorz. ergibt sich aus ihren Titeln von selbst.

B. 1 (Verurteilung d. Ontol.): zu Phil. I und Theol. I.
B. 2 (Rechtfertigung): Anhang zu Theol.
B. 3 (I intell. ag., angeb. Id.): zu Phil. I.
(II Glauben): zu Theol. V.

Institutiones	= De Deo Uno et Trino
De suprema potestate	: zu Theol. V und Einleitung Theol. I
Über das Wunderbare	: zu Theol. V
Über die alten und neuen Schulen	: zu Theol. IV (Geschichte und Methode)
De divina inspiratione	: zu Theol. V und Einleitung T I
Ursprung der Seele	: zu Phil. II
Einheit der Person Christi	: zu Theol. III

Nachtrag. Durch die gütige Vermittlung des Archivars der Niederd. Provinz gingen mir nach Drucklegung noch folgende Ergänzungen zu:

1. Kl. hatte in der Theologie noch zwei Weltpriester als Lehrer und zwar Josef Bourqui in Exegese und Kirchengeschichte, und Philipp Fournier in Dogmatik (Cat. Prov. Germ. Sup. 1838, 1839, 1840 S. 7. Bei Fournier heißt es in den beiden ersten Jahren: *theol. dogm. pomer.*, 1840 fehlt *pomer.*)

2. Seit der Übersiedlung des Coll. Germ. aus dem römischen Profeßhaus in den Palazzo Borromeo im Oktober 1851 ist Kl., solange er außer dem Amt an der Kurie auch am Germanikum ein Amt hatte, beim Status des Germanikums noch einmal geführt. So gibt der Cat. Prov. Rom. 1852, 21 an: *Doc. rhet., Lect. eloq. sacr., Cons. ann. 2. (in Dom. Prof.).* Das Gleiche wiederholt (mit Änderung der Konsultor-Jahreszahl) Cat. 1853, 21; 1854, 20; 1855, 20; 1857, 24. — 1856, 21 ist das „*Doc. rhet., Lect. eloq. sacr.*“ ausgelassen und nur *Cons. ann. 6* angegeben. Für das Amt ist niemand verzeichnet. Letzteres gilt auch für 1844—47 und 1871. 1870 ist niemand für „*eloq. sacr. pro theologis*“ angegeben.

3. Ein Brief des Pfarrers Joseph Glatz von Lengmoos an P. Bonif. Felchlin vom 6. März 1883 macht folgende Angaben über den Aufenthalt Kl.s von 1870—78: Kl. kam 1870 von Rom nach Brixen zu Bischof Vinzenz Gasser, ging dann, da ihm das Klima nicht zuzusagen schien, 1871 nach Görz, 1872 ins Bad Innichen im Pustertal und von Innichen Sommer 1872 hierher nach Lengmoos und blieb bis Mitte Oktober, war dann wieder Sommer 1873, 1874 und 1875 je etwa 4 Monate hier, kam dann wieder Anfang Mai 1876 und blieb bis Oktober 1878, wo er nach Rom berufen wurde (Archiv Prov. Germ. Inf.)

Die Gnadenökonomie des Alten Bundes nach der Lehre der Frühscholastik

Von Prof. Dr. **Artur Landgraf** — Bamberg

Da wir vom Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium in der Gnadenökonomie sprechen, rühren wir an eine Frage, die für unsere heutige Theologie von ganz geringem Interesse ist und höchstens bei Betrachtung der Theologie des hl. Paulus oder bei der Untersuchung der Sakramente des Alten Bundes berührt wird. Anders in der Zeit der Frühscholastik, die sich mühsam einen Weg durch das Gestrüpp von Schrift- und Vätersentenzen bahnen mußte und es nicht wagen durfte, Feuer der Zerstörung an das also Geheiligte und dennoch scheinbar so Unbrauchbare zu legen, sondern unter Erhaltung des ganzen Bestandes die Richtung finden mußte, die zur Klärung führen konnte. Theologen vom Rang eines Richard von St. Viktor oder eines Robert von Melun haben mit stark persönlichem Anteil hier ihre Kraft eingesetzt. Dennoch ist für die eigentliche Gnadenlehre die Klärung dieses Problems wenig fruchtbar geworden, so wenig, daß ich die Untersuchung kaum der Öffentlichkeit übergeben hätte, hätte sie nicht zugleich den Weg bedeutet zur Lösung einer anderen Frage, nämlich wie die Theologie des 12. Jahrhunderts zur Unterscheidung zwischen *opus operans* und *opus operatum* in der Sakramentenlehre gelangte.

Bei Richard von St. Viktor sieht man besonders deutlich, warum sich das Interesse so sehr um diese Frage konzentrierte. Im Cod. lat. 364 der Pariser Arsenalbibliothek wird der in Frage kommende Teil mit der bezeichnenden Rubrik eingeleitet: *De verbis apostoli qualiter sibi contraria videntur et ipsi veritati*[1]), im Cod. lat. 1928 (Fondo antico Nr. 86) der Biblioteca Nazionale di San

[1]) Fol. 67v.

Marco in Venedig mit der nicht minder deutlichen: *Multas auctoritates apostoli proponit, que videntur contrarie, ut exponat et concordet*[2]). Richard stellt denn auch verschiedene Paulustexte nebeneinander, die zueinander in scheinbarem Widerspruch stehen: *Dixit enim, quod ex operibus legis non iustificatur omnis homo. Et alibi tamen dicit, quoniam non auditores legis, sed factores iustificabuntur. In his videtur contrarius sibi. — Item: Lex inquit, sancta est et mandatum sanctum et iustum et bonum. Et alibi: Lex iram operatur. Quid autem magis contra rationem videtur quam quod mandatum sanctum et iustum et bonum apud pium dominum iram potius quam gratiam operatur?*[3]). Dem fügt er hinzu, daß nach Paulus das Gesetz niemand zur Vollkommenheit führte. Wie stand aber Paulus da nicht zur Wahrheit in Widerspruch, da es auch in der Zeit des Gesetzes Gerechte und Vollkommene gab, die das, was die Apostel sahen, sehen wollten, aber nicht konnten. War vielleicht Elias nicht vollkommen, in dessen Geist und Kraft nach dem Zeugnis des Herrn derjenige kam, der als der Größte unter allen vom Weibe Geborenen erstand? Wenn ferner der Apostel sagte: *Si enim lex data esset, que iustificare potuisset, vere ex lege esset iustitia*, so steht dies im Widerspruch dazu, daß der Herr dem Gesetzeslehrer auf die Frage, was er tun solle, um das Heil zu erlangen, antwortete, er solle das erste und größte Gebot beobachten, dann würde er das Leben haben[4]).

Uns begegnen nun in der Glossa ordinaria vor allem zwei Stellen, die die Frage nach der Rechtfertigung durch die *opera legis* im negativen Sinne beantworten.

Zu Gal 3,11 *(Quoniam autem in lege nemo iustificatur apud Deum, manifestum est, quia iustus ex fide vivit. Lex autem non ex fide; sed: qui fecerit ea vivet in illis)* liest man: *‚Iustificatur apud Deum' qui eum gratis colit, scilicet non cupiditate appetendi aliquid ab ipso preter ipsum vel timore amittendi. In ipso enim solo vera nostra beatitudo est et perfecta est. ‚Lex autem non ex fide'. Ex fide est iustitia et vita, sed lex non est ex fide. Posset enim videri, quod opera legis ex fide fierent, ut pro eis sperarent eterna, quod non est; sed ex timore pene illa servabant. ‚Vivet in illis'. Nam ait: ‚Qui fecerit eam, vivet in ea', cum premisisset: ‚Lex non est ex fide', ut intelligas legem in hoc loco pro ipsis operibus, que in illis observationibus fiebant, positam. Qui autem vivebant in his operibus, timebant utique, si non eam fecissent, lapidationem vel crucem vel aliud huiusmodi pati. Qui ergo fecerit ea, vivet in illis, non apud Deum, id est habebit premium, ne ista morte puniatur. Qui autem ex fide vivit, cum hinc exierit, tunc magis habebit presentissimum premium. Non igitur ex fide vivit, quisquis presentia, que videntur, vel cupit vel timet, quia fides Dei ad invisibilia pertinet*[5]).

[2]) Fol. 49.
[3]) Cod. Paris. Ars. lat. 364, fol. 67v.
[4]) Ebenda.
[5]) Inkunabel, Basel 1498.

Eine weitere Stelle findet man zu Gal 4,22 f. *(Scriptum est enim: Quoniam Abraham duos filios habuit, unum de ancilla et unum de libera. Sed qui de ancilla, secundum carnem natus est; qui autem de libera, per repromissionem).* Die Glossa ordinaria lautet: *Allegoria: Abraam est Deus pater, qui est pater multarum gentium. Libera novum testamentum dans omnibus per Christum novam gratiam. Agar vetus testamentum. In utroque genuit Deus sibi filios, qui servirent. Sed in veteri [testamento] iudei servi, quia timore pene et promissionibus temporalium, et hoc est secundum carnem, que et penas horret et dulcia amat. Gratia novi testamenti parit liberos, qui ex dilectione serviant, non vi carnis, sed opere Dei. Quis enim impossibilia secundum naturam crederet, que suavia sunt, in presenti contemneret, nisi visa speraret, nisi virtus Dei hoc in eo operaretur*[6]).

Obwohl wir nun z. B. bei Sedulius Scottus[7]) und auch sonst[8]) einen Gegensatz zwischen dem rechtfertigenden Glauben und dem Gesetz in der Form konstruiert finden, daß Gott beschlossen hatte, durch den Glauben die Menschen zu rechtfertigen und nicht durch das Gesetz, darf man doch nicht daraus schon auf eine Lehre schließen, nach der jede Rechtfertigung in der Zeit des Gesetzes unmöglich gewesen wäre. Schon die Glossa ordinaria deutet vielmehr z. B. zu Hebr 11 dahin[9]), daß auch im Alten Testament eine Gerechtigkeit erworben wurde und diese eben aus dem Glauben. Gilbert de la Porrée[10]) nimmt diese Lehre mit aller Selbstverständlichkeit auf; mit dem Sententie divine pagine[11]) gehen die Sententiae Anselmi[12]); Abaelard[13]) und Hugo von St. Viktor[14]) fehlen nicht

[6]) Ebenda.

[7]) Zu Röm 3,20 (Cod. Bamberg. Bibl. 127 fol. 13): *Opera legis dicit circumcisionem et ceteras cerimonias, que non tam ad iustitiam quam ad carnis letitiam pertinebant, quia per fidem decrevit Deus iustificari homines, non per legem.* — Man vgl. auch zu Gal 2,16 (fol. 76): *Nam patriarche et prophete non ex operibus legis, sed ex fide iustificati sunt.*

[8]) Man vgl. Radulph von Laon zu Gal 3,5 f. (Cod. Bamberg. Bibl. 128 fol. 72^{v}); den zweiten anonymen Paulinenkommentar des Cod. Bamberg. Bibl. 130 (fol. 32) zu Gal 3,6; den Paulinenkommentar des Cod. Paris. Nat. lat. 2543 fol. 5.

[9]) *‚Fide qui vocatur Abraham'. Hic ad patres iudeorum descendit; ostendit in eis et in prioribus omnem iustitiam ex fide habuisse originem. Et ponit exemplum de Abraham.* (Inkunabel von Basel 1498.)

[10]) Leipzig, Universitätsbibliothek, Cod. lat. 427 fol. 60. Man vgl. auch den Paulinenkommentar des Cod. Paris. lat. 2543, fol. 22^{v}.

[11]) F. Bliemetzrieder, Anselms von Laon systematische Sentenzen (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Band 18, Heft 2—3), Münster i. W. 1919, 38. [12]) Ebenda 86.

[13]) Man vgl. z. B. Sermo 3 (PL 178,399 und 404); in der Abbreviation der Expositio in ep. ad Rom. des Cod. Paris. Ars. 1116 (fol. 83) liest man eine Stelle, die sich in der Expositio Abaelards selber nicht findet: *Ipsa quoque circumcisio, non tamen suscipiendo, sed credendo eis valebat.* — Man vgl. hier auch den Cod. Paris. Ars. 534 fol. 169^{v}.

[14] Man vgl. Hugo, De sacramentis legis naturalis et scripte (PL 176,37);

mit ihren Schulen und das kanonische Recht[15]) bringt entsprechende Sentenzen. Ein Ausfluß dieser allgemeinen Überzeugung war nur die weitere Frage, was nun den unerläßlichen Gegenstand dieses Glaubens darstellte. Die Schule Anselms von Laon[16]), Hugo von St. Viktor[17]) mit seinen Anhängern versuchen sich an ihrer Lösung ebenso, wie noch Petrus Lombardus[18]), Magister Martinus[19]), Petrus Cantor[20]) oder frühe Quästionen des Cod. Paris. Nat. lat. 18108[21]) oder auch die Quaestiones super epistolas Pauli[22]). Jedenfalls aber blieb es ebenso Allgemeingut, daß das Gesetz im Gegensatz zum Glauben nicht rechtfertigen konnte. Das Warum wurde zum Gegenstand des lebhaftesten Interesses der Spekulation.

Lediglich eine Konstatierung ist es noch, wenn man in den Paulinenkommentaren[23]) Röm 3,20: *Quia non iustificabitur ex operibus legis omnis caro coram illo,* zum Ausgangspunkt nimmt, um darzutun, daß es etwas anderes sei, vor Gott gerechtfertigt zu sein als vor den Menschen, und daß durch das Gesetz der Mensch eben nicht vor Gott gerechtfertigt werden konnte.

Einen Vorstoß zur Klärung bedeutete es aber schon, daß man

Summa de sacramentis lib. 1 pars 10 c. 6 (PL 176,335 ff.); Summa sententiarum. tr. 1 c. 3 (PL 176,45 f.); die Summe des Cod. Vat. lat. 1345 (fol. 105 f.). Einer Mitteilung H. Weisweilers verdanke ich noch die Hinweise auf Cod. Madrid, lat. 564 fol. 3v, und die Summe des Magisters Simon im Clm 22267 fol. 24.

[15]) Schon Ivo von Chartres schreibt unter Bezugnahme auf Augustinus ad Valerium contra Iulianum De nuptiis et concupiscentia lib. 2 c. 11: *Ex quo instituta est circumcisio in populo Dei, quod erat tunc signaculum iustitiae fidei, ad significationem purgationis valebat et parvulis originalis veterisque peccati sicut et baptismus ex illo valere coepit ad innovationem hominis, ex quo institutus est* (Decretum, pars 1, c. 50 [PL 161,80] und Panormia lib. 1 c. 11 [PL 161, 1049]). Man vgl. Gratian, Decretum, De consecratione d. 4 c. 6 (Ae. Friedberg, Corpus Juris Canonicii I, 1363). Friedberg verweist auf weitere Fundstellen in der kan. Literatur.

[16]) Man vgl. die Summe des Cod. Paris. Nat. lat. 10448 fol. 187v.

[17]) Man vgl. vor allem Cod. Vat. lat. 1345 fol. 105v.

[18]) Sententiae 3 dist. 25 (Quaracchi 1916, 665 ff.).

[19]) Cod. Paris. Nat. lat. 14556 fol. 335 f.

[20]) Summe (Stiftsbibliothek von Reun, Cod. lat. 61 fol. 155v f.).

[21]) Fol. 85. [22]) In ep. ad Hebr. q. 97 und 98 (PL 175,630).

[23]) Man vgl. Sedulius Scottus (Cod. Bamberg. Bibl. 127 fol. 13); Radulph von Laon (Cod. Bamberg. Bibl. 138 fol. 9v); die Glosulae glosularum (Cod. Bamberg. Bibl. 129 fol. 9v); vorher schon Claudius von Turin (Cod. Vat. Reg. lat. 98 fol. 10); nachher noch den fälschlich dem Petrus Comestor zugeschriebenen Paulinenkommentar des Cod. Paris. Nat. lat. 651 (fol. 89); Johannes de la Rochelle (zu Gal. 3; Cod. Paris. Nat. lat. 15603 fol. 111) und den wohl dem Hugo a S. Charo angehörigen Paulinenkommentar (zu Röm 3,20) des Cod. Paris. Nat. lat. 15603 fol. 82v.

mit Rücksicht auf Röm 8,15 einen Wesensunterschied in der Heilsökonomie beider Testamente darin konstatierte, daß die des Alten Testaments lediglich auf der nichtrechtfertigenden Furcht, die des Neuen auf der rechtfertigenden Liebe basierte. Ein gewaltiges Gefolge schließt sich an die Glossa ordinaria an, wo sie schreibt, „*Non enim accepistis*". *Filii esse debetis, non servi, quia non accepistis spiritum servitutis, qui invitos servire faciat, sed etc.*[24]). Bereits Sedulius Scottus hatte zur gleichen Stelle geschrieben: *Iudei acceperunt Spiritum, qui illos ad servitutem cogeret per timorem* ...[25]). Dort, wo zum erstenmal kräftig die Spekulation einsetzt, äußern die Sententie divine pagine, daß das ganze Gesetz nur aus Furcht befolgt wurde[26]) und sie denken dabei wohl an das auf dem Sinai von Gott gegebene geschriebene Gesetz[27]).

Abaelard verlegt die Freiheit in den Gehorsam aus Liebe, die Knechtschaft in den Dienst aus Furcht und hat dabei die Knecht-

[24]) Inkunabel von Basel 1498 und Cod. 5 Laurenz. Plut. 23 fol. 18^{v} der Biblioteca Medicea Laurenziana in Florenz. Wörtlich findet sich die Stelle auch in den Glosulae glosularum (Cod. 23 Laurenz. Plut. 20 [fol. 35^{v}] der Biblioteca Medicea Laurenziana in Florenz). Man vgl. den noch dem 1. Jahrtausend angehörigen Paulinenkommentar des Cod. Bamberg. Bibl. 126 (zu Röm 8,15; fol. 43^{v} und 44^{v}), Radulph von Laon (zu Röm 8,15; Cod. Bamberg. Bibl. 128, fol. 18), Gilbert de la Porrée (zu Röm 8,15; Cod. Lips. lat. 427 fol. 16^{av}. — Zu Phil 3,9; fol. 92), Nikolaus von Amiens (Cod. Paris. Nat. lat. 686, fol. 45^{v}), den fälschlich dem Abaelard zugeschriebenen Paulinenkommentar des Cod. Paris. Nat. lat. 2543 (fol. 8^{v} und zu Hebr fol. 32), den ersten anonymen Paulinenkommentar des Cod. Bamberg. Bibl. 130 (zu Röm 8,15; fol. 6^{v}); den fälschlich dem Petrus Comestor zugeschriebenen Paulinenkommentar des Cod. Paris. Nat. lat. 651 (fol. 90^{v}); Petrus Cantor, zu Röm 8,14 f. (Cod. Paris. Maz. lat. 176, fol. 170^{v}); Radulph von Flaix (zu Gal 4,5; Cod. Paris. Nat. lat. 647, fol. 15), Gaufrid von Bleveio O. P. (zu Röm 8,15; Cod. Paris. Mazarin. lat. 180, fol. 24^{v}). Der wohl dem Hugo a S. Charo zugehörige Paulinenkommentar des Cod. Paris. Nat. lat. 15603 faßt die Überlieferung in diesem Punkt kurz in den Wortlaut zusammen: *Et propter hoc dicit Augustinus, quoniam brevis est differentia legis et evangelii: amor et timor* (fol. 83). Man findet die Stelle auch in dem u. a. dem Robert Kilwardby zugeschriebenen Sakramententraktat des Cod. Chartres 325 (fol. 180).

[25]) Zu Röm 8,15 (Cod. Bamberg. Bibl. 127, fol. 29^{v}).

[26]) F. Bliemetzrieder, Anselms von Laon systematische Sentenzen 38.

[27]) Man vgl. die Sententie Anselmi (ebenda 92). Es sei aber darauf verwiesen, daß der Begriff *lex* in den verschiedensten Bedeutungen schillert. Diese werden häufig aufgezählt. Man vgl. die Quaestiones super epistolas Pauli, In ep. ad Rom. q. 67 (PL 175,451); Robert von Melun, Paulinenkommentar (Cod. Paris. Nat. lat. 1977, fol. 99); den Paulinenkommentar des Cod. Paris. Ars. lat. 534, fol. 144; die Sentenzen des Petrus von Poitiers IV, 3 (PL 211,1145; Cod. Erfurt. Q 117, fol. 31^{v}); Petrus von Capua, Summe (Clm 14508, fol. 56^{v}); die Glosse zur Summe des Praepositinus im Cod. Vat. lat. 1174 fol. 65^{v}; die Quästionen des Cod. 964 (fol. 108) der Bibliothek von Troyes.

schaft des Gesetzes und die Freiheit des Evangeliums im Auge[28]). Dem fügt er erklärend hinzu, daß uns gerade im Evangelium Gott eher als Vater denn als Herr vorgeführt werde, damit wir uns ihm gegenüber als Söhne fühlten. Es ist die Liebe, durch die wir zu Adoptivsöhnen Gottes werden[29]). Umgekehrt aber wurden die Juden gerade durch die Furcht vor körperlichen Strafen gezwungen, nicht zwar vom schlechten Willen, sondern nur von der schlechten Tat zu lassen[30]). Eine Lehre, die sich Robertus Pullus[31]) zu eigen macht, und die auch noch der Lombarde[32]) weitergibt. Gegen die-

[28]) Sermo 5 (PL 178,421): *Factus est itaque sub lege, ut sic competentius nos liberaret a lege et de servitute legis in libertatem transferret evangelii et de timore servorum in amorem traduceret filiorum. Liber quippe est, quem timor ad serviendum non cogit, sed ad obediendum amor spontaneum facit. Quae duo diligenter idem apostolus attendens, et libertatem filiorum, quorum perfecta caritas foras mittit timorem, a conditione servorum distinguens quodam loco Romanis scribit: Non enim accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed accepistis spiritum adoptionis, in quo clamamus: Abba, Pater.* Eine Quästion des Cod. 964 (fol. 157) der Bibliothek von Troyes unterscheidet wohl in diesem Sinne zwischen der *lex servorum* und der *lex filiorum;* nur die zweite bringt das Heil.

[29]) Expositio in ep. Pauli ad Rom., lib. 3 c. 8 (PL 178,902): *Spiritus itaque adoptionis donum dicitur caritatis, per quod adoptamur a Deo in filios. ... Sic enim et veritas in evangelio frequenter docuit nos scilicet Deum potius vocare Patrem quam Dominum, ut ex hoc quoque ad filialem nos hortaretur subiectionem. Unde et cum illam discipulis spiritualem traderet orationem: Orantes, inquit, dicite: Pater noster, qui es in coelis etc.*

[30]) Ebenda: ‚*Spiritum servitutis in timore*'. *Dicit donum illud servilis timoris, quo non a mala voluntate, sed a mala compescimur actione formidine poenae, sicut antea iudaei per poenas legis corporales.* — Man vgl. auch den zu Abaelards Schule gehörigen Paulinenkommentar des Western MS 37 (B. I 39) des Trinity Colleges in Cambridge zu Röm 7: *Et alibi: Si ego non venissem ad eos, minus peccatum haberent. Sed quia ego veni et locutus sum cum eis, nullam excusationem habent. Multis de causis idem de evangelio dici non potest, quia lex imperfecta dabat precepta, que, ut dicit apostolus, ad perfectum nichil perduxit, quia terrena promittebat, quasi alia non essent petenda, quia constringebat, et ideo nolentes etiam et invitos trahebat semper ad obedientiam. Lex vero Christi totum in libertate ponit nec cogit, quasi dicat: modo liberalitatem vestram experiar. Et ita nobis voluntatem inmittit, quia que preci*[112]*piuntur vel prohibentur alicui, ne faciat, semper contra vult reniti, quia nitimur in vetitum semper cupimusque negata. Et ideo Christus, noster legislator, omnes istas occasiones removens mitiorem dedit legem, non solum perfectiorem, que non perstringit qua non punit opera iuxta illud: iugum meum suave est et onus meum leve.* (Fol. 111^{v}. Man vgl. auch fol. 165^{v}.)

[31]) Sententiae, lib. 3 c. 11 (PL 186,777).

[32]) Collectanea in epistolas D. Pauli, In ep. ad Rom. 8,14 und 15 (PL 191, 1438). Man vgl. auch die Abbreviation der Collectanea im Cod. 8 S. Croce Plut. XIX dext. (fol. 134 und 134^{v}) der Biblioteca Medicea Laurenziana in Florenz

sen Versuch macht Richard von St. Viktor energisch Front. Er antwortet: *Non me recolo legisse, ubi lex precipiebat servire ex solo timore* [fol. 68], *ubi prohibet mandata implere ex vera dilectione.* Auch davon will er nichts wissen, daß zur Zeit des Gesetzes nur der Geist der Knechtschaft gegeben war; denn unter dem Gesetz wie unter dem Evangelium erhielten die einen den Geist der Furcht und die anderen den Geist der Liebe. Gesetz und Evangelium gaben nur die Lehre, Gottes aber ist es die Gnade zu geben oder zu entziehen[33]).

Dieser Einwurf trifft auch das Axiom, dem wir beim Lombarden[34]) ebenso wie in der Summa sententiarum[35]), bei Robert von Melun[36]), Odo von Ourscamp[37]) oder auch in dem frühen Traktat des Cod. Paris. Genovev. 1369[38]) begegnen, daß nämlich das Gesetz wohl die Hand, nicht aber den Willen zurückhielt. Sofort entsteht denn auch hier die Frage nach der Berechtigung des Axioms. Während die Summa sententiarum glaubt, daß der Wille nicht dem Buchstaben, sondern dem Geiste des Gesetzes nach verboten war[39]), ist es Annahme des Lombarden, daß mit dem Satz vor allem auf das bloße Zeremonialgesetz, nicht aber auf das Moralgesetz Bezug genommen sei[40]). Übrigens eine für das Verständnis der späteren Zeit wichtige Feststellung. Außerdem läßt er noch die Deutung frei — und er lehnt sich hier an Hugo von St. Viktor[41]) an —, daß sich im Gesetz noch nicht wie im Evangelium ein allgemeines Verbot der schwer sündhaften Begierlichkeit gefunden habe[42]).

Gerade im Anschluß hieran wurde es zu einer viel erörterten Frage, ob das Evangelium dem Gebote des Gesetzes etwas hinzufügte. Im wesentlichen blieb die Lösung der Summa sententarium[43]), daß das Evangelium lediglich *explicite* das vorschrieb, was schon das Gesetz *implicite* enthalten hatte, in Kraft.

Außerdem z. B. noch den späten Tractatus de VII tem sacramentis des Cod. Paris Nat. lat. 14883, fol. 69v. — Man vgl. auch die Quaestiones super ep. Pauli, In ep. ad Rom q. 67 (PL 175,451), In ep. ad Gal. q. 54 (PL 175,566).

[33]) Cod. Paris. Ars. lat. 364, fol. 67v.

[34]) Sententiae, 3 dist. 40 c. 1 (734).

[35]) Tr. 4 c. 6 (PL 176,124).

[36]) Paulinenkommentar (Cod. Paris. Nat. lat. 1977, fol. 106v).

[37]) Quästionen (J. B. Pitra, Analecta Novissima Spicilegii Solesmensis. Altera continuatio, tom. II, Paris 1888, 182).

[38]) Fol. 72.

[39]) Tract. 4 c. 7 (PL 176,124).

[40]) Sententiae, 3 dist. 40 c. 1 (734).

[41]) Summa de sacramentis, lib. 1, pars 12, c. 7 (PL 176,359).

[42]) A. a. O.

[43]) Tr. 4 c. 6 (PL 176,124).

So liest man z. B. bei Petrus von Capua: *Quantum ad veram expositionem nichil additum est, set explanata est lex per evangelium. Set littere et litterali intelligentie aliquid additum est. Quidam enim intelligebant ibi prohibitum peccatum operis*[44]). Der Sache nach liest man Gleiches bei Simon von Tournai[45]) und Magister Martinus[46]). Eine Quaestio des Cod. 864 (fol. 108) der Bibliothek von Troyes weist der *superadditio* das Gebiet der Räte zu. Gaufrid von Poitiers weist endlich noch darauf hin, daß wohl das Evangelium, nicht aber das Gesetz es zum Ausdruck brachte, daß gegebenenfalles auch der bloße gute Wille zur Erfüllung eines Gebotes hinreiche[47]).

Petrus von Poitiers deutet sodann das Axiom dahin, daß im Gesetz keine Strafen für bloß innere Sünden vorgesehen waren[48]). Simon von Tornai[49]) und Magister Martinus[50]) bringen die gleiche Erklärung. Interessant ist aber vor allem Petrus von Capua, dessen Formulierung *lex cohibet manum, sed non animum* schon aufhorchen läßt. Außer der eben erwähnten Deutung, bei der er noch ausdrücklich betont, daß auch im Gesetz reine Willenssünden zu Todsünden werden konnten[51]), bringt er noch die folgende: *Vel distingue inter prohibere et cohibere. Verbi gratia duo querunt a me de itinere aliquo. Primo dico: ne incedas hac via. Ipse tamen incedit. Secundo dico: ne incedas hac via; ibi sunt latrones, qui interficient te. Non ideo desistit. Primum prohibeo quidem, sed non cohibeo ab hoc itinere. Secundum et prohibeo et cohibeo, quia dum subdo sibi penam, ipse desistit. Sic lex cohibet manum, quia dum subdit penam peccato operis, multi timore pene desistunt ab eis. Sed non cohibet animum, quamvis prohibeat, quia non cavent sibi aliqui a peccato voluntatis eo, quod non determinatur pro eis pena*[52]).

Daß man nun diese Richtung der Lösung nicht als eine einzig mögliche oder endgültige betrachtete, ergibt sich schon daraus,

---

[44]) Summe (Clm 14508, fol. 56).

[45]) Quästionen (Cod. Berolin. Philipp. 1997 fol. 88): *Quod autem dicitur plus dictum esse modernis quam antiquis de non concupiscenda uxore alterius et de diligendo inimicum, ideo dictum est, quia quod occulte insinuatum est antiquis, verbis expressum est modernis.* (Man vgl. auch fol. 51.)

[46]) Cod. Paris. Nat. lat. 14556 fol. 335v.

[47]) Summe (Brügge, Stadtbibliothek, Cod. lat. 220, fol. 69): . . . *quia evangelium exprimit in casu sufficere solam voluntatem, quod lex non facit. Unde si quis haberet solam voluntatem in lege, non esset iustus iustitia legis, licet iustus quoad Deum.*

[48]) Sententiae IV 3 (PL 211,1147; Cod. Erfurt. Q 117, fol. 31v).

[49]) Quästionen (Cod. Berolin. Philipp. 1997, fol. 88).

[50]) Cod. Paris. Nat. 14556, fol. 335.

[51]) Summe (Clm 14508, fol. 56).

[52]) Ebenda.

daß die verschiedenen Autoren neben und mit ihr noch andere Wege zur Erreichung einer Klärung ausfindig zu machen suchen.

So schlägt schon die Summa sententiarum eine weitere Deutung des Axioms vor, die allerdings nichts anderes darstellt als eine Verschiebung der Terminologie: *Hoc inter Vetus et Novum Testamentum distare, quod ibi actus prohibetur, in Novo voluntas et actus*, so daß — und das ist hier das Neue — diejenigen, die *voluntate et actu* dem Gebote sich unterwarfen, schon nicht mehr als Menschen des Alten, sondern als solche des Neuen Testamentes zu bezeichnen wären[53]). Diese Lösung war schon durch Gilbert de la Porrée[54]) angeregt worden. Sie tritt auch schon in den zweiten theologischen Quästionen des Cod. Bamberg. Can. 19 auf, die sagen: Wenn es auch nahegelegt werde, daß die Juden aus Furcht dienten, so gelte dies doch nicht von den wahren und heiligen Juden, weil gewiß diese heiligen Männer, die zu unserem Glauben und zu unserem Testament zählen, genau wie wir jetzt unter der Gnade, aus Liebe dienten[55]). Wir begegnen gleichen Gedanken auch in den Quaestiones super epistolas Pauli[56]), nachdem bereits Robert von Melun in seiner Summe die Begründung versucht hatte: Ohne den Glauben Christi ist die *caritas* unmöglich. Die Menschen des Alten Bundes besaßen also entweder den Glauben Christi oder sie konnten das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe nicht erfüllen. Wer aber damals den Glauben Christi und die *caritas* besaß, gehörte nicht mehr dem Bereich des Gesetzes, sondern demjenigen der Gnade an[57]). Der fälschlich dem Petrus Comestor zugeschriebene Paulinenkommentar des Cod. Paris. Nat. lat. 651[58]), der erste anonyme Paulinenkommentar des Cod. Bamberg. Bibl. 130[59]), Stephan

[53]) Tr. 4 c. 6 (PL 176,124).

[54]) Zu Gal 5 (Cod. Lips. lat. 427, fol. 76v): *‚Hec enim sunt duo testamenta', id est prioris testamenti carnalis servitus non semper mansura et secundi gratia spiritualis eternam hereditatem natura in his debeat intelligi. Qui enim carnaliter scripturas interpretantur aut timore serviunt et quicumque sunt servi peccati, ad primum testamentum tanquam Agar filii pertinent. Qui autem spiritualiter legem accipientes dilectione trahuntur spiritum adoptionis habentes vere liberi et tanquam Ysaac de repromissione generati ad secundum pertinent testamentum, quo datur hereditas, quam Ysaac et semini eius in figura promisit Dominus dicens: Sara pariet tibi filium . . .*

[55]) Fol. 14.

[56]) In ep. ad. Rom. q. 81 (PL 175,454 f.). Man vgl. auch Paulinenkommentar des Cod. Paris. Ars. lat. 534, fol. 158v.

[57]) Cod. Paris. Nat. lat. 14885, fol. 161v f. — Man vgl. hiezu auch seinen Paulinenkommentar (Cod. Paris. Nat. lat. 1977, fol. 100v f.).

[58]) Fol. 31v.

[59]) Fol. 21.

Langton[60]) und Johannes de la Rochelle[61]) halten an dieser Deutung fest. Auch Wilhelm von Auxerre ist in diesem Zusammenhang zu nennen. Da er das Axiom: *lex cohibet manum tantum*, erklärt, unterscheidet er am Gesetz einen zweifachen Zustand, einen allgemeinen und einen besonderen. Nach seinem allgemeinen Zustand war das Gesetz den Ungebildeten und Unvollkommenen gegeben, die allmählich von ihrer fleischlichen Gesinnung zurückgerufen werden sollten. In diesem Zustand ist der Wille nur verboten, insofern er sich auf Akte geltend macht. So hielten denn auch die Juden die Begierlichkeit, die sich nicht äußert, nicht für sündhaft, hauptsächlich deswegen, weil sie nicht sahen, daß sie durch eine vom Gesetz festgelegte Strafe geahndet würde. Nach seinem besonderen Zustand hielt aber das Gesetz sowohl Arm als Gesinnung zurück. Denn es gab nach Origenes im Alten Bund einige wenige, die zum Neuen Testament gehörten, d. h. die das Gesetz geistig zu erfüllen verstanden. Ihnen wurde das Alte Testament zum Neuen, sobald sie die *caritas*, die erneuert, besaßen, wie bei Johannes zu lesen steht: *mandatum novum do vobis, ut diligatis etc.*[62]).

Der Verfasser der zweiten Quästionen des Cod. Bamberg. Can. 19 wirft dann noch die Frage auf, wie dann der Hl. Geist den falschen Juden gegeben wurde, so daß sie durch ihn Gott dienten und doch in Furcht, da doch, wo immer der Hl. Geist gegeben wird, er eher Liebe als Furcht hervorbringt. Er versucht die Lösung: Dort, worin sie Gutes taten, hatten sie den Hl. Geist als Hilfe. Worin sie aber aus bloßer Furcht handelten, hatten sie es nicht aus dem Hl. Geist, sondern aus sich selber. Der Hl. Geist wirkte die gute Knechtschaft, nicht aber die Furcht. Die Knechtschaft aber ging durch die Furcht verloren, denn keinen Lohn verdient, wer aus Furcht handelt. So erhalten auch wir den Geist der Knechtschaft, nicht derjenigen, die in Furcht, sondern die in Liebe ist. Und darum macht uns der Geist, vollkommener uns als ihnen gegeben, zu Adoptivsöhnen[63]). In diesem Zusammenhang ist denn auch der Erwähnung wert, daß die Frage auftrat, wie umgekehrt Paulus sich als *servus Dei* bezeichnen konnte, nachdem sich doch das Verhältnis des Menschen zu Gott im Neuen Testament mit dem der Sohnschaft decke. Man behalf sich aber hier schon seit der Glossa ordinaria[64]) mit der Unterscheidung zwischen dem *timor servilis* und dem *timor castus* oder *filialis*, deren zweiter der Sohnschaft nicht nur nicht im Wege stehe, sondern sie vielmehr mit sich bringe[65]).

---

[60]) Zu Hebr 7 (Salzburg, Stiftsbibliothek von St. Peter, Cod. a X 19, Seite 214).

[61]) Zu Gal 3 (Cod. Paris. Nat. lat. 15603, fol. 111).

[62]) Summa aurea, lib. 4 art. 3 c. 2 (Paris 1500, 244).

[63]) Fol. 14. [64]) Zu Röm 8,15 (Inkunabel von Basel 1498).

[65]) Quaestiones super epistolas Pauli, In ep. ad Rom. q. 1 (PL 175,431); der Paulinenkommentar des Cod. Paris. Ars. lat. 534, fol. 134^{v}; der wohl dem Hugo a S. Charo zugehörige Paulinenkommentar des Cod. Paris. Nat. lat. 15603 zu Röm 8 (fol. 89). Bei Gelegenheit der Erklärung des Verses ‚*Iam non dicam*

Ungefähr in der gleichen Linie liegt ein weiterer Lösungsversuch, den wir vor allem bei Robert von Melun[66]) angedeutet finden und der dann von den Quaestiones in epistolas Pauli in der Form dargestellt wird: Zu den *opera legis* zählen lediglich die äußeren Werke und deshalb hält das Gesetz lediglich die Hand zurück. Zu den Werken des Evangeliums gehören aber auch der Affekt und die inneren Regungen, in denen eben die Gerechtigkeit besteht[67]). Der zur gleichen Gruppe gehörige Paulinenkommentar des Cod. Paris. Arsenal. lat. 534 stellt ausdrücklich die Frage, ob mit den *opera*, aus denen die Rechtfertigung nicht komme, lediglich die äußeren Werke gemeint seien. Wäre dem so, dann sei zu betonen, daß nicht bloß die äußeren Werke des Gesetzes, sondern auch diejenigen des Evangeliums nicht rechtfertigen. Außerdem zähle zum Gesetz auch das Gebot der Gottesliebe, dessen Erfüllung die Vollendung der Liebe sei, die rechtfertige. Und damit rechtfertige eben auch das Gesetz. Hier gibt der Verfasser als mögliche Antwort:

Lex manum cohibet et non animum. Opera ergo legis sunt, que fiunt timore pene et non amore iustitiae, quibus tandem quis meretur in conspectu hominum, non Dei. Et hec non iustificant. Item opera legis proprie dicuntur carnales observantie, que in lege precipiebantur, que potius fiunt amore temporalis boni quam eterni. Sicut in lege scriptum est: Si hoc feceritis, bona terre comedetis. Ex his iustificabantur homines in conspectu hominum, sed non coram Deo. Precepta autem diligendi et non concupiscendi, secundum quod in lege precipiebantur, magis sunt secundum exteriorem conatum et effectum quam secundum interiorem caritatis affectum. — Si autem opponatur de legis perito, cui responsum est a Domino: hoc fac et vives, quod scilicet in lege legum diliges Deum etc., sic solvi potest: hoc fac, scilicet dilige Deum sicut ego diligendum precipio, et vives, non sicut quidam, qui solis operibus exterioribus se diligere ostendunt. Vel potest dici, quod preceptum dilectionis preceptum evangelii sit, etsi in lege scriptum sit; quia et in lege erant homines gratie, qui scilicet iusti erant ante Deum, et illi soli hoc preceptum adimplebant, non sua virtute, sed gratia Dei[68]).

Eine Fortführung dieses Gedankens findet sich auch bei Praepositinus:

Dicimus, quod mandata illa non iustificabant nec iustificare poterant secundum quod eis tradita fuerunt et tantum opera exteriora eis precipiebantur. Erant tamen aliqui, qui spiritualiter credebant in illis mandatis: Diliges Dominum Deum tuum etc. Nam, ut in precedentibus dictum est, duplex est dilectio: interior et exterior. Exterior: signa dilectionis; interior consistit in mentis devotione; et illi rudi populo tantum exteriora precipiebantur. Erant tamen aliqui,

vos servos' gibt der Johanneskommentar des Cod. Sessor. 120 der Biblioteca Vittorio Emmanuele in Rom (fol. 82) die gleiche Lösung unter Hinweis auf Augustinus.

[66]) In ep. ad Rom. (Cod. Paris. Nat. lat. 1977 fol. 103v) und In ep. ad Gal. (ebenda, fol. 124v).

[67]) In ep. ad Rom. q. 84 (PL 175,455). [68]) Fol. 147.

qui spiritualiter intelligebant et illi iustificabantur et non pertinebant ad vetus testamentum, immo ad novum. Dicit enim auctoritas, quod tunc temporis erant aliqui, qui pertinebant ad novum testamentum, sicut nunc sunt aliqui, qui pertinent ad vetus, qui tamen habent servire pro temporalibus[69]).

Hier fließt also der Gedanke an eine verschiedene Art der Beobachtung des Gesetzes, an den bloßen Buchstabengehorsam und an die geistige Befolgung ein, die Charakteristika der beiden Testamente darstellten. Hier betont eine Quästion des Cod. 964 der Bibliothek von Troyes (fol. 108): *quia lex quantum ad littere superficiem reprimebat solam manum, sed quantum ad spiritualem intelligentiam et manum et animum reprimebat.* Von diesem bloßen Buchstabengehorsam hatten bereits Gilbert de la Porrée[70]) und der Abschnitt *de lege* des Clm 14730 (12. Jahrhundert)[71]) — er nennt es

[69]) Summe (Cod. Erlangen. lat. 353, fol. 47v). Hier gibt Präpositinus auch eine Ergänzung: *Et quid appellabimus hic ‚exterius'? Videmus aliquem laborare, ut habeat prebendam, et dicimus illum esse valde ambitiosum. Ita dicitur ibi: non concupisces rem proximi tui, id est non eris studiosus ad concupiscendum. Nichilominus spiritualiter potuit intelligere per hec exteriora interiora esse mala, sicut si dicat pater meus: Fili ne vadas post illum hominem: ex hoc dat intelligere, quod ille est malus homo, licet hoc non dicat. Hoc tamen mandatum: non concupisces rem proximi tui, non sufficiebat, etiamsi spiritualiter intelligeretur. Multa enim sunt, que non sunt proximi mei nec alicuius, que etiam dampnabiliter possim concupiscere, ut thesaurum absconditum sub terra.* — Man sieht den Zusammenhang mit der bereits erwähnten Erklärung des *cohibere* durch Petrus von Capua.

[70]) Zu Gal 5 (Cod. Lips. lat. 427, fol. 76v).

[71]) Fol. 49: *Hic queritur, si lex carnaliter servata eis aliquid profuisset. Ad quod dicitur, quia proderat, quia iuxta legem non puniebantur, licet eis salutem non operaretur. Si dicatur: ad quid ergo eis profuit? dicemus: multum, id est [ut] minus peccarent, ut aliquid boni initium haberent.* — Auf diese letzte Folgerung weist, allerdings ohne die Unterscheidung in geistigen und Buchstabengehorsam zu geben, auch Robert von Melun hin (Paulinenkommentar, Cod. Paris. Nat. lat. 1997, fol. 101): *Secundum vero alias sententias hec observata promerebantur, ut Deus sua gratia cetera, que necessaria erant, adderet, ut ea, que sunt de fide Christi, ut sic ex additis perfectio sequeretur. Unde et Dominus in evangelio his superaddit adimplendo, secundum quod et Dominus ait: hoc fac et vives. Et Beda: quia lex suo tempore conservata non solum bona temporalia, sed etiam eterna conferebat.* — Gegen diese Lösung sagen die Quaestiones super epistolas Pauli: *Ideoque quidam dicunt, quod praecepta illa, quorum impletio confert iustitiam, sunt praecepta evangelii, etsi in lege sunt scripta. Qui enim facit ea, homo evangelicus statim efficitur, nec est homo legis. Hi etiam dicunt, quod praecepta illa, secundum quod in lege intelliguntur impleta, non iustificant immediate, sed solummodo faciunt idoneum ad fidem Christi suscipiendam, per quam solam habetur salus. Dicunt enim, quod qui ostendit exterius se, Deum diligere et proximum, etsi interius non diligat corde, quantum in lege est, legem custodit; ipsa manum quidem et non animum reprimit.* Die Quästiones haben dagegen das Be-

fleischlichen Gehorsam — gesprochen. Eine solche Gesetzesbeobachtung hat es lediglich zur Folge, daß man frei von der im Gesetz vorgesehenen Strafe bleibe, daß man weniger sündige, nicht aber, daß man das Heil erlange. Odo von Ourscamp erkennt dann bereits dem geistigen Gehorsam dem Gesetz gegenüber die Rechtfertigung zu[72]). Der Paulinenkommentar des Cod. Paris. Ars. lat. 534 gestaltet dies noch weiter aus, wenn er sagt: *Opus legis IIbus similiter accipitur modis: vel quod ipsa secundum littere superficiem docet facere; vel illud, propter quod instituta est, hoc est opus fidei, scilicet credere in Christum*[73]). Der dem Petrus Comestor fälschlich zugeschriebene Paulinenkommentar des Cod. Paris. Nat. lat. 651 ist hier gemäßigter, wenn er weit über Robert von Melun[74]) hinausgehend die geistliche Erfüllung des Gesetzes nützlich nennt[75]), und die durch den Glauben bereits Gerechtfertigten so mit Hilfe der Gnade Gott wohlgefällig sein läßt[76]). Umgekehrt betont der anonyme Paulinen-

denken: Wenn man durch die bloß äußerliche Befolgung jener Gebote geeignet und würdig wird, den Glauben Christi zu empfangen, dann wird der Glaube nicht aus Gnade, sondern aus Verdienst gegeben. (In ep. ad Rom. q. 77: PL 175,450.) Die Furcht vor dem Pelagianismus steht somit der Annahme dieser Ansicht entgegen.

[72]) Quästionen (Cod. British Museum Harley, 1762 fol. 106 und J. B. Pitra, Analecta Novissima 44 f.; man vgl. auch ebenda 90). — Odo bringt drei Erklärungsversuche für das Axiom *Lex neminem salvat:* Der erste: Das Gesetz fleischlich beobachtet brachte nicht das Heil, wohl aber wenn es zu seiner Zeit — d. i. nicht jetzt im Neuen Testament — geistig beobachtet wurde. Der zweite unterscheidet zwischen einer *lex filiorum* und einer *lex servorum;* nur vom ersten gilt es, daß dadurch niemand gerechtfertigt werde. Der dritte: Das Gesetz rechtfertigt einen nicht, wenn man nach Art der Juden seine eigene Gerechtigkeit darzutun versucht; es rechtfertigt aber, wenn der Mensch nicht sich, sondern Gott die guten Werke zuschreibt. Odo deutet außerdem auch auf die Schwierigkeit hin, daß zur Zeit des Gesetzes noch gar nicht der Erlösungspreis bezahlt war. Er läßt als einzige Folge daraus aber nur die zu, daß man damals auch nicht unmittelbar zum Heil eingehen konnte. Eine Antwort, die an Abaelard und seiner Schule orientiert war. (Man vgl. Abaelard, Expositio in ep. ad Rom. lib. 2 c. 4 [PL 178,844]; Pariser Sentenzen [Cod. Paris. Nat. lat. 18108 fol. 73]; die Abbreviation der Expositio in ep. ad Rom. [Cod. Paris. Ars. 1116 fol. 83]; die Sentenzen von St. Florian [Stiftsbibliothek von St. Florian, Cod. XI 264, fol. 157^{v} f.]; die Sentenzen des Magisters Hermannus c. 28 [PL 178,844]; den Paulinenkommentar des Western MS 37 [B I 39] des Trinity Colleges in Cambridge zu Röm [fol. 106^{v}], zu Hebr 6,6 [fol. 171]. Außerdem noch Robert von Melun [Paulinenkommentar, Cod. Paris. Nat. 1977 fol. 99^{v}] und z. B. noch den Paulinenkommentar des Cod. Paris. Ars. 534, fol. 150.)

[73]) Fol. 144. [74]) Man vgl. Anm. 71.

[75]) Fol. 63^{v}.

[76]) Fol. 90^{v}. Man vgl. auch eine Quästion des Cod. 964 (fol. 157) der Bibliothek von Troyes.

kommentar des Cod. Bamberg. Patr. 130, daß auch zur Zeit der Gnade der bloße Buchstabenglaube tötet[77]). Bei Simon von Tournai ist bereits ein weiterer Ausbau dieser Lehre festzustellen:

Redditur: Litteralis doctrina non erat superflua rudibus, licet non caperent spiritualem intelligentiam, quia venerabantur litteram continentem spiritualem intelligentiam, quam non reprobarent, si eam caperent; et sola veneratione littere sine intellectu spiritualis intelligentie salvabantur. Quo modo nunc aliquis simplec profert dominicam orationem non intelligens eam, et devotione prolationis et veneratione littere citra eius intellectum, quod orat, impetrat et salvatur. Quod enim dicitur: littera occidit etc., intellige litteram occidere non eum, qui spiritum non intelligit, sed intelligere negligit vel intellectum exequi[78]).

Schon allein durch das 7. Kapitel des Römerbriefes wurde nun eine Frage nahegelegt, die für die Klärung des Problems von Bedeutung werden sollte: Gab es im Alten Bunde Vorschriften, deren Erfüllung unmöglich war? Den Quaestiones super epistolas Pauli gibt das Schriftwort *„Maledictus omnis, qui non permanserit in omnibus, quae scripta sunt in libro legis, ut faciat ea* (Dt 32,26) den Anlaß zu der Stellungnahme: *Dicunt quidam, quod nihil praeceptum est in lege, quod homo non possit adimplere. Contra quos dicit expositor, quod multa praecepit Deus, quae omnia nullus potuit adimplere. Unde apostolus Petrus: Cur tentatis Deum nobis imponere iugum, quod neque nos neque patres nostri portare potuimus*[79]). Eine Ansicht, die sich Petrus Manducator[80]) und auch der ihm fälschlich zugeschriebene Paulinenkommentar des Cod. Paris. Nat. lat. 651[81]) tatsächlich zu eigen machen. Odo von Ourscamp wird zur Behandlung der gleichen Frage durch das Wort des hl. Petrus angeregt, daß das Gesetz eine Last sei, die weder seine Hörer, noch deren Väter tragen konnten (Apg 15,10). Der wichtigste Punkt seiner Antwort zielt dahin, daß das Gesetz in seinem ganzen Umfang auch bloß fleischlich zu beobachten unmöglich war[82]). Zur erwähnten Stelle des Deuteronomiums macht er den Vorschlag, das *maledictus* für *transgressor* zu nehmen, lehnt es aber auch nicht ab, es für *dignus damnari* zu deuten. In diesem zweiten Fall war dann Moses gerecht aus dem Glauben, *maledictus*

[77]) Fol. 63 (zu 2 Kor 3,6): *Hec littera et in tempore gratie occidit, si in ea nichil aliud quam videtur vel auditur figurari creditur et in eis spes salutis habetur.*

[78]) Quästionen (Cod. Berolin. Philipp. 1997, fol. 88). J. Warichez, Les disputationes de Simon de Tournai, Louvain 1932, 255 f.

[79]) In ep. ad Gal. q. 15 (PL 175,558).

[80]) Glosse zu Mt 11 (Cod. Paris. Nat. lat. 15269, fol. 101v).

[81]) Zu Eph. (fol. 48).

[82]) Quästionen (J. B. Pitra, Analecta Novissima 45 f.) Man vgl. dazu die Quästionen des Cod. Brit. Mus. Harley. 1762, fol. 106.

aus dem Gesetz, aber die Verdammnis wurde durch den Glauben behoben[83]). Eine Quästion des Cod. 964 der Bibliothek von Troyes (fol. 107v f.) glaubt, daß man jedes einzelne Gebot für sich, nicht aber alle Gebote zusammen beobachten konnte. Wieder anders äußert sich Petrus von Capua. Er lehnt eine Ansicht ab, nach der Gott nicht einem einzelnen alle jene Gebote aufgebürdet, sondern viel mehr sie dem Volke in seiner Gesamtheit gegeben hätte[83a]), so daß es genügte, wenn der eine dieses, der andere jenes Gebot beobachtete. Petrus meint anders, nämlich daß Gott so viele Gebote gegeben habe, daß niemand, obwohl jeder dazu verpflichtet sei, sie alle erfüllen könne. Und somit übertrat jeder, auch Moses nicht ausgenommen, das Gesetz. Damit war aber nicht schon eine schwere Sünde verbunden. Man zog sich lediglich eine im Gesetz vorgeschriebene Strafe zu. Dies ist Petrus eine Erklärungsmöglichkeit, der er noch eine weitere hinzufügt: *Quidam etiam dicunt, quod cuilibet erant omnia precepta, non ut ad litteram omnia observarent, sed quedam ad litteram, que possunt, et omnia saltem mistice*[84]).

Eine andere Lösung gibt die zu den Porretanern gehörige Quästionensammlung des Cod. British Museum 9 E VII (fol. 236—246v):

Item dicitur in Deuteronomio: quicumque non fecerit omnia, que scripta sunt in libro hoc, anathemati subiciatur. Etiam Moyses. Ad hoc sciendum, quod ibi erant quedam precepta generalia et quedam specialia. Ad generalia implenda tenebantur omnes esse parati pro loco, pro tempore et si opus esset. Nec tamen si non fecissent ea, ad que tenebantur, semper transgressores essent. Possent enim multa excusare, sicut est infirmitas et cetera huiusmodi[85]).

Bedeutend milder noch ist Simon von Tournai. Er deutet das *portare non potuimus* lediglich von einer großen Schwierigkeit, das Gesetz zu tragen[86]). Ähnlich sprechen auch Stephan Langton[87]) und z. B. noch Johannes de la Rochelle[88]).

[83]) Quästionen (J. B. Pitra, a. a. O.). Man vgl. Cod. Prec. 964 fol. 157 der Bibliothek von Troyes.

[83a]) Eine Quästion des Cod. 964 (fol. 157) der Bibliothek von Troyes schlägt diese Lösung vor.

[84]) Summe (Clm 14508, fol. 56).

[85]) Fol. 237. Auf diese Lehre weist auch Magister Martinus hin (Cod. Paris. Nat. lat. 14556 fol. 336).

[86]) Quästionen (Cod. Berolin. Philipp. 1997, fol. 50v).

[87]) Paulinenkommentar, zu Gal 3 (Salzburg, Stiftsbibliothek von St. Peter, Cod. a X 19, Seite 119): *Aliter dicimus, scilicet quod totalis lex sine omni transgressione poterat observari, vix tamen. Unde, cum dicit Petrus: neque nos neque vatres nostri portare potuerunt, negatio non negat possibilitatem, sed privat facultatem sive facilitatem. Et sic difficultas observandi notatur sicut castrum dicitur inexpugnabile. Et super epistolam ad Romanos dicit auctoritas, quod impossibile est multorum preces non exaudiri, id est vix contingit, quin exaudiantur, et tamen*

Gemeingut jener Zeit aber war es auf jeden Fall, daß die Last des Gesetzes schwerer war als die des Evangeliums. Dafür wurden die verschiedensten Gründe namhaft gemacht. So nennt Simon von Tournai drei: die Menge der Vorschriften, die Unübersichtlichkeit der Dokumente, in denen sie enthalten sind, und die Strenge der Strafen[89]). Der Paulinenkommentar des Cod. Paris. Arsenal. lat. 534 führt neben dem ersten und dritten Grund noch den geringen Nutzen der Vorschriften des Alten Bundes an[90]); Wilhelm von Auxerre das damals maßgebende Furchtmotiv[91]). Dieses hatten auch schon Robert von Melun[92]), Magister Martinus[93]) und eine Quästion des Cod. 964 (fol. 107v) der Bibliothek von Troyes namhaft gemacht und dabei betont, daß die Gesetzeserfüllung aus Liebe, wie sie im Neuen Testament statthat, bedeutend leichter sei. Damit kehren wir zum Ausgangspunkt unserer Untersuchung zurück. Wenn man bedenkt, wie sehr sich in jener Zeit die Begriffe von Gnade und *caritas* deckten, sieht man, daß der Lombarde[94]) nicht viel anderes sagte, wenn er bei der Erklärung des Schriftwortes von dem tötenden Buchstaben eine Augustinusstelle benützte, die auf die im Gesetz mangelnde Gnade Bezug nimmt. Petrus von Poitiers führt dies nun weiter: Im Neuen Testament wird überreiche Gnade gegeben, mit deren Hilfe wir leichter zwanzig Gebote erfüllen können, als unter dem Gesetz ein einziges, da das Gesetz nicht die Gnade gab, sondern sich auf die Androhung der Strafe beschränkte. Er gibt ein Beispiel: Man kann dies an einem Pferde ersehen, das leichter vier große Mühlsteine auf einem zweirädrigen Karren vom Platze bringt, als einen einzigen auf seinem Rücken. Wegen der beiden Gebote der Gottes- und Nächstenliebe ist das Evangelium gleichsam ein Karren mit zwei Rädern[95]). Der gleichen Lehre begegnen wir bei Magister Achardus[96]), in einer Summe

contingere potest. Et in psalmo dicitur: non est, qui faciat bonum, non est usque ad unum, id est vix etiam unus.

[88]) Zu Gal 3 (Cod. Paris. Nat. lat. 15603, fol. 111).

[89]) Quästionen (Cod. Berolin. Philipp. 1997, fol. 50v). Die hier in Betracht kommende Stelle findet sich wörtlich bei Magister Martinus (Cod. Paris. Nat. lat. 14556, fol. 336).

[90]) Fol. 150v f.

[91]) Summa aurea, lib. 4 art. 3 c. 2 (244).

[92]) Summe (Cod. Paris. Nat. lat. 14885, fol. 163v).

[93]) Cod. Paris. Nat. lat. 14556, fol. 336.

[94]) Sententiae, 3 dist. 40 c. 2 (734).

[95]) Sententiae IV 3 (Cod. Erfurt. Q 117, fol. 31v).

[96]) Sermo de vinea Domini excolenda magistri A[chardi] (Cod. Paris. Nat. lat. 16461, fol. 110v): *Unde, quia indigni gratia, quam sibi oblatam respuerent, quasi illa non indigerent, ad comprimendum eorum superbiam data est lex, que eis viam demonstraret, sed non gratia, que eos in via duceret et perduceret.*

des Cod. British Museum 9 E XII[97]), dann bei Präpositinus[98]) oder in den Quaestiones super epistolas Pauli[99]), und mehr oder weniger bei Langton[100]) und Gaufrid von Poitiers[101]), während sie von Petrus von Capua nicht als allein zureichende Erklärung anerkannt wird. Er ist dafür, daß auch, abgesehen vom Mangel der Gnade, die Last des Alten Bundes schwerer war, da es schwieriger war, all das dem Buchstaben nach zu erfüllen, was das Alte, als was das Neue Testament vorschreibt[102]). Schon Robert von Melun hatte versucht, die Lösung auszubauen. Er stellt sich die Frage, warum denn das Evangelium eher zur Vollkommenheit führe

[97]) Fol. 102[v]: *Neque lex gratiam dedit, per quam possit legis preceptum impleri.*

[98]) Summe (Cod. Erlangen. lat. 353, fol. 48). Er unterscheidet hier drei Gruppen von Menschen im Alten Testament. Die zur ersten zählenden beobachteten die Gebote, weil sie von Gott vorgeschrieben waren; zugleich erwarteten sie einen zeitlichen Lohn, den sie als Ziel auch anstrebten, so sehr sie auch Gott als höheres Ziel suchten. Sie sündigten so nicht, sondern verdienten lediglich einen zeitlichen Lohn. Die zweite Gruppe setzte Gott gegenüber der Liebe zu den zeitlichen Gütern hintan; sie sündigte so und verdiente sich auch keine zeitlichen Güter. Gott gab ihr allerdings solche, damit sie sich vom Götzendienst fernhalte und sich an das Gute gewöhne. Die dritte Gruppe, die nur wenige umfaßte, die zum geistigen Verständnis vordrangen, verdiente zeitliche und ewige Güter (fol. 48[v]).

[99]) Sie wollen wenigstens als *lex* das *mandatum sine gratia* verstanden wissen, das niemals das Heil bringt; als *evangelium* aber das *mandatum cum gratia*, das rechtfertigt und zum Heil führt. In ep. ad Rom. q. 86 (PL 175,456 f.); man vergl. auch q. 97 (PL 175, 458) und q. 67 (PL 175, 450 f.).

[100]) Quästionen (Cod. Chartres lat. 430, fol. 16): *Dicimus, quod evangelium dicitur suave propter gratiam, quam maxime commendat, et manus Moysi graves propter auctoritatem pene et asperitatem et multitudinem operum et quia legalia inclinabant hominem ad terrena, que aperte promittebant. Preterea boni, qui erant sub lege, quanto magis meliorem statum futurum cernebant, tanto eis legalia erant graviora.*

[101]) Summe (Brügge, Stadtbibliothek, Cod. lat. 220, fol. 69). Hier findet sich eine Stelle, die sich ganz an die eben gebrachte des Stephan Langton anlehnt. Außerdem ist noch zu lesen: *Dicimus, quod ubicumque talia de lege dicuntur, considerandum est, contra quos apostolus loquitur. In huiusmodi enim loquitur contra Romanos vel Hebreos vel Galatas, inter quos erant, qui dicebant, quod sola opera legis poterant iustificare sine gratia et sufficienter ad salutem, et sub evangelio nullus est, qui credat opera evangelii sine gratia sufficere. Ibi enim exprimitur gratia manifeste. Unde: sine me nichil potestis facere; fides tua te salvam fecit. Non ait: opus tuum. Loquitur ergo ad illos, qui confidebant de evangelio, cum dicit opera evangelii iustificare. De lege vero et cerimonialibus loquitur gratia circumscripta habito respectu ad illos, qui credebant, quod opera legis sine gratia poterant iustificare et salvare. Et ideo dicit: lex iram operatur et similia.*

[102]) Summe (Clm 14508, fol. 56).

als das Gesetz. Wenn nun einer darauf antworte, daß das Gesetz eben nicht ohne Gnade rechtfertige, so gelte das Gleiche auch für das Evangelium. Robert sieht darum den Weg zur Klärung in einer näheren Umschreibung des Begriffes *evangelium* und schlägt so drei Deutungen vor für die Behauptung, daß das Evangelium rechtfertige, nicht aber das Gesetz. Vor allem wird im Evangelium alles das, was zum Glauben notwendig ist, gepredigt und gelehrt. Aus diesem Glauben kommt die rechtfertigende Liebe. Das Gesetz aber predigt den Glauben Christi nicht. Seine zweite Deutung ist: Den Worten des Evangeliums wohnt eine solche Kraft inne, daß sie, gehört mit Hilfe der göttlichen Gnade, auch die Rechtfertigungsgnade mitteilen. Auch das kommt den Worten des Gesetzes nicht zu. Die dritte Lösungsmöglichkeit, die er andeutet, gehört eigentlich nicht mehr in diesen Rahmen: Was *in lege* ist, ist entweder *in lege et de lege*, oder *in lege et non de lege*, wie alles, was *in hac villa* sich befindet, entweder *in hac villa et de hac villa*, oder *in hac villa et non de hac villa* ist. Was *in lege et de lege* ist, rechtfertigt nicht; so die Riten der Zeremonien und die *leges observantie*. Was *in lege et non de lege* ist, rechtfertigt; so die zehn Gebote, die eher aus der Natur sich ergeben als positiver Einsetzung sind. Von ihnen sagt der Herr: *hoc fac et vives*. Und somit gehören sie nicht zum Gesetz, sondern zum Evangelium[103]). Hier ist dann noch als entschiedenster Vorkämpfer Richard von St. Viktor zu nennen. Seine Lösung, die er mit den Worten beginnt: *Super his, que proposita sunt, dicam quod sentio, non de meo sensu aliquid presumens, quoniam altissimum est negotium, sed de scripturarum testimoniis, unde tam difficiles nodi solvantur, eliciens*[104]), gipfelt in den Worten:

Ex his conicimus, quia quedam legis talia erant, que impleta iustificabant, quedam iustificare non poterant, quamvis impleta. Nichilominus vero quedam talia erant, que impleri poterant, quedam, que impleri non poterant. Merito ergo clamat apostolus, quia ex operibus legis non iustificabitur omnis caro. Si nulla caro, nullus homo, quia omnis homo caro, quia carnalis venumdatus sub peccato. Quomodo, queso, carnalis effectus iustificari potest, vel ex eo, quod facere potest, et iustificari non potest vel econverso? Lex docet, quid homo facere debeat, sed non eque docet, quomodo, quod precipitur, possit implere. Ex lege igitur sola cognitio peccati, non autem et impletio. Hinc est, quod dicto: ex operibus legis non iustificabitur omnis caro, subiungit apostolus: per legem enim cognitio pec-

[103]) Paulinenkommentar (Cod. Paris. Nat. lat. 1977, fol. 100v f.). Zum letzten Punkt vgl. man den Paulinenkommentar des Cod. Paris. Nat. lat. 2543, fol. 25v (zu Gal): *Precepta illa, scilicet: ‚non occides, non mechaberis' etc. non fuerunt veteris legis, sed naturalis, repetita et renovata in lege Moysis sicut et in evangelio. In lege vero fuerunt sacramenta figuralia ut circumcisio etc., promissa temporalia et etiam figuralia.*

[104]) Cod. Paris. Ars. lat. 364, fol. 69.

cati. Ecce habes utrumque: et quid non sit ex lege et quid sit ex lege. Per legem peccati cognitio, non autem et abolitio. Quia, si abolitio, procul dubio et iustificatio. Dico itaque: Si nemo iustificatur ex lege: ergo aliunde. Nam, quod nemo iustus fuerit, quis audeat dicere? Multi, ait Dominus, iusti et prophete voluerunt videre, que vos videtis, et non viderunt. Si iusti, utique et iustificati. Omnes enim peccaverunt et egent gloria Dei. Ipse est enim, qui iustificat circumcisionem ex fide et preputium per fidem. Ex his aperte cognoscitur, quoniam homo iustifi [70] *catur, per fidem scilicet non per legem. Iustitia enim Dei per fidem Jhesu Christi*[105]).

Dem fügt er dann noch hinzu: *Quod ergo lex iustitiam non operabatur, non fuit ex legis imperfectione vel inordinatione, sed ex hominis infirmitate et imperfectione. Unde apostolus: Scimus, inquit, quod lex spiritualis est. Ego autem carnalis sum, venumdatus sub peccato. Non enim quod volo, hoc ago, sed quod odi, illud facio. Ecce, unde prevaricatio; non scilicet ex legis vel hominis vitio. Nichil ergo contra rationem dicitur in eo, quod dicitur lex sancta et mandatum sanctum et bonum*[106]).

Damit ist wieder die Brücke geschlagen zum 7. Kapitel des Römerbriefes und den darauf fußenden Sentenzen, die das Gesetz zur Gelegenheit für die Sünde werden lassen, da es wohl sagt, was zu tun ist, aber die Kraft es auszuführen, d. i. die Gnade nicht gibt[107]). Damit wird es auch verständlich, wie der fälschlich dem Petrus Comestor zugeschriebene Paulinenkommentar des Cod. Paris. Nat. lat. 651 sagen kann, daß uns der Tod Christi deshalb aus dem Bann der Furcht erlöste, den das Gesetz mit sich brachte, weil er die helfende Gnade brachte, die uns befreit[108]).

---

[105]) Ebenda fol. 69v f. [106]) Fol. 70v.

[107]) Man vgl. vor allem Augustinus, II contra advers. legis et prophet. c. 7 n. 25 (PL 42,652). Ferner Claudius von Turin zu Röm 10 (Cod. Vat. Reg. lat. 98 fol. 35). Der dem ersten Jahrtausend angehörige, aus Sentenzen zusammengesetzte Paulinenkommentar des Cod. Bamberg. Bibl. 126 schreibt zu 2 Kor 3,6 (fol. 155): [Am Rand: *Ex libro II de baptismo parvulorum*] . . . *Attende et vide, utrum quicquam propter circumcisionem vel sabbatum vel quid aliud umbratilis sacramenti ac non totum propter hoc dicat, quod littera prohibens peccatum non vivificat hominem, sed potius occidit augendo concupiscentiam et iniquitatem prevaricationem cumulando, nisi liberet gratia per legem fidei, que est in Christo Jhesu, cum diffunditur caritas in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis. Apparet igitur littere vetustatem, si desit novitas Spiritus, reos facere potius cognitione peccati quam liberare a peccato.* Man vgl. auch zu Röm 8, 12 ff. (fol. 43v). Ferner vgl. man die Glossa ordinaria zu 2 Kor 36 (Inkunabel, Basel 1498), die ebenso wie der Lombarde (Sententiae 3 dist. 40 [734]) die erwähnte Augustinusstelle aufnimmt; Radulph von Laon zu Röm 3,20 (Cod. Bamberg. Bibl. 128, fol. 8), zu 2 Kor 3,5 (fol. 59); Petrus Lombardus, Collectanea, zu Röm 3,27 (Cod. Bamberg. Bibl. 123, fol. 17v) und z. B. noch den Paulinenkommentar des Cod. Paris. Nat. lat. 2543 zu Hebr (fol. 35) sowie Cod. Trec. 964, fol. 167.

[108]) Fol. 79: *Non solum mors Domini Jhesu nobis ad hoc valuit, ut ab eius [diaboli] servitute liberaremur et ne mortis interitum eo duce sentiremus,*

Mit all dem sollte aber nicht bestritten werden, daß es zur Zeit des Gesetzes auch Gnade gab, wenn auch nicht kraft des Gesetzes. Wir haben verschiedentlich klar dafür sprechende Stellen aufgeführt. Wir können ihnen noch eine aus den Glosulae glosularum hinzufügen: *Nota, quod, cum iudeis daretur lex, acceperunt et Spiritum Sanctum, per quem quidam eorum voluntarie legem implebant. Ipsum vero Spiritum amorem vocamus*[109]).

Wie man sich dann im Beginn des 13. Jahrhunderts zu den verschiedenen Schrifttexten stellte, die Schwierigkeiten verursachten, kann man zusammenfassend bei Radulphus de Castro Rodulphi ersehen, der in seinem *Sermo 77 in Dominica XIII post Pascha* gegen Häretiker eine ganze Reihe hier einschlägiger Schrifttexte zu erklären unternimmt[110]).

Im Vorausgehenden haben wir im allgemeinen die Rede gehabt von den *opera legis*, ohne daß im besonderen die Unterscheidung zwischen *praecepta moralia* und *praecepta ceremonialia* sich in den Vordergrund gedrängt hätte. Tatsächlich aber hatte man, wie auch die Quellentexte dartun, im allgemeinen die *opera moralia* im Auge, so daß es also nicht gestattet ist, von diesen schon auf die *ceremonialia* Schlüsse zu ziehen. Zudem wird schon seit der Mitte des 12. Jahrhunderts zwischen beiden reinlich geschieden und es tritt als eigene die Frage auf, ob die *opera ceremonialia*, die Sakramente des Alten Bundes, rechtfertigten. Wir sehen dabei von vornherein von der Beschneidung ab, der eine von den verschiedenen verschieden gedeutete Sonderstellung eingeräumt wurde. Hier hat nun H. Weisweiler bereits gezeigt, wie Hugo von St. Viktor weit seiner Zeit vorausgeeilt war, als er die objektive Wirksamkeit der Sakramente auch des Alten Bundes schon klar herausstellte[110*]). Selbst die großen Lehrer der Mitte des 12. Jahrhunderts waren noch nicht imstande, ihm hier zu folgen.

Es dürfte als Zeichen für den geringen Einfluß anzusehen sein, den die Summe des Robert von Melun auf die Theologie seiner Zeit gewann, wenn wir nun hier ständig Verweisen auf die Lehre des Lombarden begegnen, der sich zudem in seinen Sentenzen äußert knapp faßt und nur in seinen weit weniger beachteten Collectanea zu den Paulinen sich eingehender mit der Frage beschäftigt, und wenn wir dabei auch zur Feststellung kommen, daß Roberts keine Erwähnung geschieht, obwohl gerade er das Problem gewaltig ausgebaut hat.

---

sed etiam nobis Spiritum Sanctum et gratiam Dei adiuvantem nobis acquisivit, ut ex libertate Deo serviamus; liberum arbitrium in nobis restauravit, ut eos liberos faceret, qui in lege fuerant sub timore pene servientes; per auxilium gratie eis collatum ab illo timore liberaret eos, dico, qui erant obnoxii servituti servientes et subditi legi timore mortis.

[109]) Zu Röm 8,15 (Cod. Bamberg. Bibl. 129, fol. 21).

[110]) J. B. Pitra, Analecta novissima 273 f. — Ferner ist die z. B. bei Lang-

Er nimmt in seiner Summe zu einer ganzen Reihe von hier interessierenden Fragen Stellung. Man lese nur die Überschriften: *De differentia preceptorum veteris Testamenti et novi*[111]). *Quod doctrina legis ad salutem sufficiens non fuit*[112]). *Quod caritas in lege non precipitur*[113]). *Quod alia ab hominibus legis preceptorum de dilectione Dei et proximi exigebatur observatio et alia ab hominibus gratie*[114]). *Quod per hoc preceptum legis ‚non concupisces' non originalis motus nec interior mentis consensus, sed solum opus concupiscentie prohibetur.*[115]) *Quare mandata legis graviora dicantur esse preceptis evangelicis, cum aliter videatur et aliter in quibusdam doctoribus habeatur*[116]). *De differentia sacramentorum veteris testamenti et novi*[117]). *Quomodo intelligendum sit, quod dicit Augustinus manna idem valuisse credentibus, quod nunc valet corpus Domini illud cum fide sumentibus*[118]). *Quod nec sacramenta legis nec opera etiam cum caritate suscepta vel facta vitam eternam dare poterant*[119]). *De diversitate promissorum veteris Testamenti et novi*[120]). *Quod Deus pro remuneratione boni temporalis legem voluit observari, non tamen bonum temporale sibi voluit preponi*[121]). *Quibus rationibus et auctoritatibus eorum innitatur opinio, qui volunt per mandata legis cum caritate adimpleta vitam eternam promereri*[122]). *Quare transgressores legis pena eterna puniebantur, cum factores eius non nisi temporalem retributionem merebantur*[123]). *Utrum homines legis amorem Dei et amorem boni temporalis simul habere potuerunt*[124]). *Quod bona sanctorum merita bonis temporalibus non sunt remuneranda, eis tamen quandoque pro bonis meritis dantur bona temporalia*[125]).

Uns interessiert hier die Frage: *Quod nec sacramenta legis nec opera etiam cum caritate suscepta vel facta vitam eternam dare poterant.* Seine Antwort lautet: Soweit die *opera evangelica* von

---

ton (Quästionen, Cod. Chartres 430, fol. 16) und z. B. auch bei Johannes de la Rochelle (Paulinenkommentar zu Gal 3, Cod. Paris. Nat. lat. 15603, fol. 110v) auftretende Weisung zu beachten, bei schwierigen Schrifttexten gerade in dieser Frage ein Auge darauf zu haben, an wen der Apostel im gegebenen Fall sein Wort richtet.

[110a]) H. Weisweiler. Die Wirksamkeit der Sakramente nach Hugo von St. Viktor, Freiburg i. Br. 1932, 35 f.

[111]) Cod. Paris. Nat. lat. 14885, fol. 160v.

[112]) Ebenda, fol. 161.

[113]) Ebenda, fol. 161v.

[114]) Ebenda, fol. 162.

[115]) Ebenda, fol. 162v.

[116]) Ebenda, fol. 163v.

[117]) Ebenda, fol. 164v.

[118]) Ebenda, fol. 165v.

[119]) Ebenda, fol. 166.

[120]) Ebenda, fol. 166v.

[121]) Ebenda, fol. 167v.

[122]) Ebenda, fol. 168.

[123]) Ebenda, fol. 169.

[124]) Ebenda, fol. 169v.

[125]) Ebenda, fol. 170v.

den *opera legalia* entfernt sind, ebensoweit sind die Sakramente des Evangeliums von den Sakramenten des Gesetzes notwendigerweise getrennt. Und wie darum niemand durch die *opera legis* gerechtfertigt wurde, weder wer sie aus Furcht, noch wer sie aus Liebe tat, ebenso wurde niemand durch die Sakramente des Gesetzes gerechtfertigt, mochte er sie nun aus Furcht oder aus Liebe empfangen. Denn alles, was zum Gesetz gehört, forderte lediglich die äußere Hand und nicht den Willen, eine äußere und nicht eine innere Reinigung. Denn es war eher Zeichen als Wirkung des guten Willens. Das Gesetz ward eben für die Guten zum Zeichen, für die Schlechten zur Geißel, für die Knaben zum Lehrmeister[126]).

Und nun Roberts Begründung: Weil nach dem Apostel das Gesetz niemand zur Vollkommenheit brachte, d. i. niemanden rechtfertigte, kann man nicht zugeben, daß die *opera legis* jemand rechtfertigen konnten, mochten sie nun *ex caritate* geschehen oder nicht[127]). Es läßt sich nämlich nicht völlig abstreiten, daß sie *ex caritate* gesetzt werden konnten; denn nichts tut der Mensch besser und nichts wahrer als das, was er *ex caritate* tut. Wer also zugibt, daß sie *ex caritate* verrichtet werden konnten, kann nicht mehr leugnen, daß sie auch zur Gerechtigkeit führen konnten. Dies steht aber im Gegensatz zum Apostel, der sagt: *Scimus, quoniam ex operibus legis non iustificabitur omnis caro.* Denn wie die katholischen Lehrer sagen, waren die *opera legis* nicht derart, daß Gott ihre Verrichtung um seinetwillen gewollt hätte. Er wollte sie lediglich, damit die Menschen vom Kult der Dämonen zurückgehalten und in der Verehrung Gottes einigermaßen erhalten würden[128]). Weil also die *opera legis* nicht derart waren, daß sie um Gottes

---

[126]) Ebenda, fol. 166.

[127]) Man vgl. hier auch die Quästionensammlung des Cod. lat. 964 der Bibliothek von Troyes, fol. 104^{v}: *Si autem obiciatur, quod eadem ratione [mandata evangelii] debent dici imperfecta, qua mandata legis, cum perfectum non faciant sicut nec illa, dico, quod illa ideo dicuntur imperfecta, [quia] nec etiam si ex perfecta caritate fierent, iustificabant. Hec autem, si ex caritate impleantur, iustificant.*

[128]) Man begegnet nicht selten ganzen Katalogen von Aufgaben des Gesetzes. So z. B. in der Summe des Cod. British Museum Royal 9 E XII, fol. 102^{v}; in der ersten Quästionensammlung der gleichen Handschrift fol. 7. Man vgl. dann die schon früheren und so auch primitiveren Paulinenkommentare des Cod. Bamberg. Bibl. 126 (1. Jahrtausend) zu Röm 3,20 (fol. 16); Gilberts de la Porrée zu Röm 10,5 (Cod. Lips. lat. 427, fol. 21). Ferner den ersten Anonymus des. Cod. Bamberg. Bibl. 130 zu Gal 3,12 (fol. 21), den zu Abaelards Schule gehörigen Paulinenkommentar des Western MS 37 des Trinity Colleges in Cambridge (fol. 181) und noch die Erklärung zum Galaterbrief des Cod. lat. 2191 (fol. 24,25) der Biblioteca Nazionale di San Marco in Venedig (13.—14. Jahrh.).

willen gesetzt werden sollten, konnte nichts hinzukommen, um dessentwillen sie zu *opera caritatis* hätten werden können oder als solche hätten bezeichnet werden müssen, mochten sie auch von dem einen oder andern *ex caritate* verrichtet werden. Denn sie geschahen nicht *ex voluntate Dei*, sondern bloß *ex permissione* und waren in dieser ihrer Art auch vorgeschrieben. Was aber nicht *ex voluntate Dei* geschieht, wird nie zum *opus caritatis*. Und somit waren die *opera legis*, die diejenigen verrichteten, welche die *caritas* besaßen, auch nicht *opera caritatis*. Somit erwarb sich auch, wer sie verrichtete, kein Verdienst. Darin aber, daß sie kein Verdienst mit sich brachten, besteht eben der Unterschied der *opera legis* von den *opera evangelii*. Der gleiche Unterschied läßt sich auch zwischen den Sakramenten des Gesetzes und den Sakramenten des Evangeliums nachweisen. Denn es war nicht gefordert, daß man die Sakramente des Gesetzes *ex fidei professione* empfange, noch auch daß man nach Empfang *ex debito professionis* in Werken der *caritas* beharre. Enthielten sie doch keine innere Heiligung, sondern lediglich eine äußere. Weil also die Wirkung der Kraft der Sakramente des Gesetzes sich auf die körperliche Reinigung beschränkte, konnten offenkundig die Sakramente wie auch die Werke des Gesetzes das Heil nicht bringen, mochten sie auch *ex caritate* empfangen werden[129]).

Das Wesentliche dieser Lehre wurde aber, wie gesagt, in der Frühscholastik ständig dem Petrus Lombardus zugeschrieben[130]). Die Tatsache ist auch: Neben einer Andeutung in der

---

[129]) Cod. Paris. Nat. lat. 14885, fol. 166.

[130]) Stephan Langton zu Röm 5 (Salzburg, Stiftsbibliothek von St. Peter, Cod. a X 19, Seite 22): *Lombardus tamen dicit: non potuit fieri tale opus ex caritate, sed in caritate.* Was übrigens nicht völlig richtig ist, da der Lombarde das *ex caritate* noch nicht gebraucht. Interessant ist hier, daß Langton ausdrücklich dartut, wie der Lombarde nicht mit Beda in Konflikt gerät (a. a. O.): *Istud tamen, quod hic dicitur, non est contra oppinionem Lumbardi, si quis inspiciat, ubi hoc dicat Beda. Dicit enim istud super illum locum evangelii, ubi adolescens quidam Domino ait: quid faciendo vitam eternam possidebo? et Dominus de moralibus eum instruens et non de cerimonialibus — hoc constat — dixit ei: serva mandata. Super quod verbum dicit Beda: iustitia legis suo tempore custodita etc. Et constat, quod glossa, sicut et textus de moralibus debet intelligi.* Magister Martinus äußert sich im gleichen Zusammenhang so: *Item inquit Beda: iustitia legis suo tempore custodita non solum temporalia, set vitam conferebat eternam. Hoc autem necesse est intelligi de cerimonialibus propter hoc, quod dicitur: suo tempore. Ad moralia referri non potest, quorum tempus non expiravit, set adhuc cum evangelio perhennat* (Cod. Paris. Nat. lat. 14556, fol. 335v). — Auch in seinen Quästionen stellt Langton die Lehre des Lombarden in ähnlicher Weise dar. Man vgl. Cod. Chartres lat. 430, fol. 6 und 15. — Gaufrid von Poitiers bemerkt in seiner Summe: *Lumbardus et sequaces eius, sicut Pictavensis et alii*

1. Distinktion des 1. Buches[131]) findet sich noch in 4. dist. 1 c. 4 der Passus:

Mundabant etiam interdum a corporali lepra illa legalia: sed numquam ex operibus legis aliquis iustificatus est, ut ait apostolus[132]*), etiamsi in fide et caritate fierent. Quare? Quia imposuit ea Deus in servitutem, non in iustificationem, et ut figura futuri essent, volens ea sibi potius offerri quam idolis. Illa ergo signa erant, sed tamen et sacramenta, licet minus proprie in scripturis saepe vocantur, quia signa erant rei sacrae, quam utique non praestabant. Illa autem apostolus opera Legis dicit, quae tantum significandi gratia vel in onus instituta sunt.*[133])

Am deutlichsten aber äußert er sich in seinen Collectanea in epistolas D. Pauli zu Röm 3,20. Hier nimmt er eine Sentenz auf, die er dem hl. Augustinus zuschreibt und der man auch in der Glossa ordinaria[134]) begegnet. Es ist mir aber leider nicht möglich nunmehr festzustellen, ob diese Stelle zum ursprünglichen Text der Glossa ordinaria gehört oder erst nach der Zeit des Lombarden, wie so manche andere, eingefügt wurde. Der Lombarde schreibt:

---

multi fuerunt in hac opinione, quod cerimonialia non poterant fieri ex caritate. Er nimmt deutlich Bezug auf die Collectanea cap. 3 (PL 191,1358), wenn er schreibt: *Sed obicitur iterum Ad Romanos: ex operibus legis nemo sanctificatus est. Quod intelligimus de operibus operatis. Sed glossa dicit: hic confunditur superbia de lege gloriantium. Et paulo post subiungit, quod cerimonialia non mundabant conscientiam, etiamsi ex caritate fierent. — Dicimus, quod procul dubio hec sunt verba Lumbardi, qui fuit in illa opinione. Et si essent autentica, diceremus, quod inteligi [debent] de operibus operatis* (Brügge, Stadtbibl. Cod. lat. 220, fol. 69). Ausdrücklich auf den Lombarden Bezug nehmen noch Guido von Orchelles (Cod. Paris. Nat. lat. 17501, fol. 6^{v}), Guerricus de S. Quintino (zu Röm 3,20; Cod. Paris. Nat. lat. 15603, fol. 46^{v}), Petrus von Corbeil (zu Röm 3; Cod. Paris. Nat. lat. 15603, fol. 185), Gaufrid von Bleveio O. P. (zu Röm 3; Cod. Paris. Maz. lat. 180, fol. 11^{v}), die Quästionen des Cod. Paris. Nat. lat. 3804 A (fol. 91). Richard Fishacre schreibt in seinem Sentenzenkommentar: *Set opinio antiquorum ut Lumbardi et Pictavensis fuit, quod nec ipsa operatio iustificabat* (Cod. Vat. Ottob. lat. 294, fol. 266). Und endlich berichtet Hugo a S. Charo in seinem Sentenzenkommentar: *Erat enim eius [magistri] opinio, quod omnia cerimonialia, etiamsi fierent ex caritate, non iustificarent nec erant meritoria, quia non erant instituta nisi ad significandum et ad honus imposita. Sed nullus modo est in hac opinione* (In 4 dist. 1; Cod. Lips. lat. 573 fol. 212).

[131]) Quaracchi 1916, 14.

[132]) Röm 3,20; Gal 2,16.

[133]) Quaracchi, 746 f. — Man vgl. dazu auch die Abbreviation des Cod. Paris. Nat. lat. 15747, fol. 80: *Sacramenta vero legalia non sanctificabant. Unde et solum signa erant. Unde apostolus: ex operibus legis nemo iustificatus est.* — Die Fritzlarer Abbreviation fol. 65^{v}: *Mundabant enim interdum a corporali lepra illa legalia, sed nunquam iustificabant aliquem, etiamsi in fide et caritate fierent, quia Deus ad servitutem ea imposuit, non ad iustificationem.*

[134]) Inkunabel von Basel 1498.

Opera autem legis dicuntur, quae cum lege instituta et terminata sunt, ut erant ceremonialia et figurativa, quae numquam valuerunt conscientiam mundare, etiamsi cum caritate et devotione fierent. Si vero quaeritur, quare illa facta in caritate non iustificarent, sicut nunc opera bona, quae facimus in caritate, iustificant, respondemus, quia illa non fuerunt instituta in iustificationem, sed in futurorum significationem et peccati et infir[1359]*mitatis ostensionem. Ex illis ergo nemo iustificabitur coram illo, scilicet Deo, qui intima videt, [Haimo] scilicet utrum ex amore iustitiae quod agatur, vel timore poenae, quod non vident homines. — Hic item quaeritur: Numquid Moyses, David et alii boni ex lege non fuerunt iustificati? Ad quod dicitur: Fuerunt quidem iustificati, sed non ex operibus legis. Unde Petrus ait: ‚Quid tentatis nobis imponere iugum etc.?'* (Apg. 15.) *Sicut ergo nos salvamur modo per fidem Christi, sic et illi salvabuntur. Et quare non ex operibus? Quia lex non venit tollere peccata, sed ostendere et punire. [Haimo, Ambrosius] Decrevit enim Deus per sacramentum mysterii fidei, quod in Christo est, hominem iustificari, non per legem, quia lex non iustificat apud Deum, sed fides. De lege autem loquimur secundum ceremonialia, ut dictum est, non secundum moralia, quae utique iustificant et in evangelio consummantur*[135]).

Die *opera legis* rechtfertigen also nicht, auch wenn sie *in caritate* geschehen — der bei dem sicher späteren Robert von Melun auftretende Ausdruck *ex caritate* tritt noch nicht auf — und zwar deswegen, weil sie nicht zum Zweck der Rechtfertigung eingesetzt sind. Eine Glosse des Cod. Paris. Maz. 758 schlägt hier sofort die Brücke von der Rechtfertigungsfähigkeit der *ceremonialia* zu ihrer Verdienstlichkeit und spricht der Beobachtung der *ceremonialia* jedes Verdienst ab[136]).

Die gleiche Stellung wie der Lombarde nimmt auch Petrus von Capua ein. Mit dem Hinweis auf das Beispiel von der Münze lehnt er vor allem eine Rechtfertigung durch den Opfergegenstand, wie das Kalb oder den Bock, ab. Er glaubt aber zugleich — und er formuliert offenkundig mit Rücksicht auf eine andere bereits bestehende Sentenz genau die Fragestellung — daß auch die Handlungen, mit denen man die Lebewesen opferte, nicht verdienstlich waren, selbst wenn sie *ex caritate* geschahen, und zwar deshalb, weil sie einzig als Zeichen und nicht zu Rechtfertigung oder Verdienst eingesetzt waren[137]). Udo stellt zwei Ansichten nebeneinander, ohne sich eindeutig zu entscheiden. Die erste: Wie die Johannestaufe, aus welcher Liebe sie immer gespendet wurde, die Sünden nicht tilgte, so heiligten auch die *ceremonialia* des Alten Bundes nicht, sondern stellten lediglich Zeichen dar. Die Axiome: Gleiches Verdienst findet sich in Werk und Wille, und: das kleinste

[135]) PL 191,1358 f.

[136]) Zu 2 dist. 3 (fol. 55ᵛ): . . . *sicut antiqui patres demerebantur ex transgressione cerimonialium, non tamen ex observatione merebantur eterna.*

[137]) Summe (Clm 14508, fol. 56ᵛ).

ex caritate vollbrachte Werk ist des ewigen Lebens würdig, gelten einzig von den *opera evangelii*. Die zweite Ansicht führt die erste nur weiter aus und ist übrigens auch schon von den Quaestiones super epistolas Pauli erwähnt: *Alii dicunt, quod sicut legis homines [non] quicumque legis fuere tempore, sed hi tantum, qui legalia faciebant tantum timore, sic opera legis ea sola dicuntur, que coactione legis tantum, non amore fiebant. Facta vero ex caritate non legis, sed gratiae dicenda sunt opera, ut inter opera legis et gratie distinguat non ordo temporis, sed differentia propositi et voluntatis.* Nach dieser Gruppe wäre die Johannestaufe deshalb unwirksam geblieben, weil sie bloß menschlicher Einsetzung war[138]). Auch die zur Schule der Porretaner gehörige[139]) Quästionensammlung des Cod. Brit. Mus. Royal. 9 E XII (fol. 231—246v) ist hier zu nennen. Hier wird mit aller Entschiedenheit betont, daß die Werke des Gesetzes, die ja bloß aus Furcht geschahen und nur zur Verhinderung des Götzendienstes und bloß in ihrer Eigenschaft als Zeichen vorgeschrieben waren, nicht rechtfertigten, und zugleich, daß diese Werke, auch der *caritas* hinzugefügt oder *ex caritate* verrichtet, nicht verdienstlich wurden[140]). Die *caritas* konnte eben jene Werke nicht informieren, weil dieselben Gott mißfielen, entsprechend dem Wort: *sacrificia vestra odit anima mea.* Der Autor fügt aber an einer anderen Stelle noch beruhigend hinzu: *Tamen caritate, quam habebant, merebantur, sicut videtis in medicina catartica. Si enim miscas diasyrticum (?) vel scamoneam cum pulvere aliquo, sicut esset de terra vel lapidibus, scamonea vel diasyrticum (?) per se aliquid faceret forte. Si autem apponeretur speciebus cooperativis, tota valeret confectio. Sic est modo tempore gratie. Modo opera informata caritate valent ad salutem. Sed tempore legis legalia sive ex caritate sive in caritate fierent, non valebant*[141]).

---

[138]) Summe (Cod. Bamberg. Patr. 127, fol. 1v f.).

[139]) A. Landgraf, Untersuchungen zu den Eigenlehren Gilberts de la Porrée: Zeitschr. für kath. Theologie 54 (1930) 210.

[140]) Fol. 237: *Et nota, quod quamvis opera legis ex caritate essent facta sicut a perfectis, ut addit, et in caritate et cum caritate, ut a minus perfectis, non tamen erant meritoria vite eterne.* Unmittelbar vorher tut er dies mit einem Beispiel dar: *Sed opera legis, que solo timore fiebant, neminem iustificabant. Et sicut vides, quod quedam species aromatice aliis addite prosunt ad infirmitatem expellendam, quedam vero addite non prosunt neque obsunt, ita quedam sunt opera, que addita caritati prosunt, ut est ire ad ecclesiam, dare elemosinam et huiusmodi. Quedam vero addita caritati non sunt meritoria vite eterne, ut fuerunt legalia. Tamen precepit Dominus legalia fieri et sibi, ut homines vitarent idolatriam et ad significandum, non ad iustificandum.*

[141]) Fol. 142v.

— Wir werden auf diese letzte Ansicht im Zusammenhang mit Petrus von Poitiers zu sprechen kommen.

Eine andere Lösung dürfte zum erstenmal durch den Kanzler der Pariser Universität (1164—1168), Magister O d o, angeregt worden sein, der sich auch sonst dem Einfluß des Lombarden entgegenstemmte. Die dem Petrus von Poitiers zugeschriebene Sentenzenglosse schreibt wenigstens: *Ideo visum est quibusdam ut m[agistro] Odoni, quod legalia illa iustificarent ... Quod ergo ait Augustinus: non iustificant, intelligendum est secundum hos: ex vi sua, ut sit hec differentia inter sacramenta legalia et evangelica, quod legalia non iustificabant ex vi sacramenti, sed ex vi caritatis, ex qua fiebant*[142]). Die Ansicht kehrt wörtlich in der Quästionensammlung des Cod. a VI 8 der Stiftsbibliothek von St. Peter in Salzburg[143]) und dem Gedanken nach in der Glosse zum 4. Sentenzenbuch des Cod. Bamberg. Patr. 128 wieder[144]).

Damit war aber noch immer nicht eindeutig die Erkenntnis erreicht, daß das *opus operans* im Sakrament des Alten Testamentes rechtfertigte. Man sieht dies sofort an P e t r u s v o n P o i t i e r s. Er bringt vor allem die uns bereits bekannte Ansicht, daß die *ceremonialia*, selbst wenn sie *ex caritate* geschahen, nicht rechtfertigten, da sie lediglich als Zeichen, nicht aber zum Rechtfertigen eingesetzt worden waren. Dies zeigt er an dem Beispiel: Die Johannestaufe teilte das Heil nicht mit, weil sie nicht die Nachlassung der

[142]) Cod. Bamberg. Patr. 128, fol. 28^{v} und Cod. VII C 14 der Biblioteca Nazionale von Neapel fol. 3.

[143]) Fol. 32^{v}: *His rationibus coacti dicimus, quod cerimonialia iustificabant et exponimus auctoritates, que obloquuntur, dicentes, quod non iustificabant. Non iustificabant ex vi sua, sed ex vi caritatis. Sed opponitur de sacramentis Novi Testamenti, quia non iustificant nisi ex caritate et nulla erit differentia inter hec et illa, quod absurdum est dicere. Ad hoc dicimus, quod nostra sacramenta ex vi sua iustificant, quod non illa, sicut apparet in illis, qui in paribus peccatis accedunt, quia nulli minus dimittuntur peccata quam alteri et quantum ad penam et quantum ad culpam.*

[144]) Fol. 2^{v}: *Conceditur tamen, quod facta cum fide et caritate sanctificabant non ex vi sacramenti, sed potius ex vi fidei et caritatis. Sed similiter videtur posse dici, quod in sacramentis nostris nemo adultus sine fide et caritate salutem accipiat et ita fidei et caritati salus attribuenda est, sicut in operibus legalibus. Nemo enim, si accedat ad baptismum absque fide, sibi prodest, et ita non* (ms. *ut*) *videtur ibi operari vis sacramenti, sed potius fides. Sed differentia est, quoniam ex ipsis etiam principaliter gratia affertur et sine hiis salus non est, nisi hic articulus necessitatis excludatur. Nam quamvis ibi cooperatur caritas, tamen auctoritas attribuitur sacramento. Quod autem hec nostra sacramenta ex vi sacramenti sanctificant, hinc apparet, quia si duo in pari caritate accedant ad baptismum, equaliter sanctificantur. Quod non fieret, si tantum sanctificatio fieret ex vi sacramenti.*

Sünden mit sich brachte. Die *caritas* aber — also nicht die durch sie bewirkte Handlung —, mit der man zur Johannestaufe trat, brachte das Heil. Ähnlich verdient der Mönch, der auf Befehl seines Abtes Fleisch ißt, nicht durch das Essen, sondern durch den Gehorsam[145]). Er selbst hält, und das ist scheinbar Gaufrid von Poitiers und Richard Fishacre[146]), die ihn in einem Atem mit dem Lombarden zitieren, verborgen geblieben, die Ansicht für die wahrscheinlichere: *quod ex legalibus merebantur, si fierent ex caritate. Nullum enim opus est, quo, si fiat ex caritate, homo non mereatur*[147]). Obwohl er in diesem Zusammenhang den Ausdruck nicht braucht, läßt sich also sagen, daß er sich der Sache nach zu der Lehre bekannte: das *opus operans* beim *sacramentum legale* war verdienstlich.

Gleiches ist auch von Petrus Cantor zu sagen. Er widmet der Frage: *Queritur de sacramentis legalibus, que data sunt in signum perfectionis et iugum superborum et pedagogum infirmorum, utrum opera in eis facta essent meritoria,* ein starkes Interesse. Seine Entscheidung lautet für die Verdienstlichkeit. Eine

---

[145]) Sentenzen IV 3 (Cod. Erfurt Q 117, fol. 31v). — Man vgl. auch die Sentenzenglosse des Clm 22288, die im Prolog schon energisch betont: *Prius enim transierant sacerdos et levita id est Ierusalem (?) et prophete, qui non poterant iustificare hominem etiam ex caritate operantem* (fol. 82) und dann sagt: *Iustificantur ergo antiqui non per opera legis, sed per fidem, spem, caritatem, sicut monachus egrotativus per preceptum abbatis vescens carnibus, ut convalescat, ex usu carnium non meretur, sed ex impletione obedientie* (fol. 82). Man vgl. Magister Martinus (Cod. Paris. Nat. lat. 14556, fol. 335v), ferner eine anonyme Summe des Cod. Brit. Mus. Royal 9 E XII fol. 102v, die das gleiche Beispiel, wenn auch nicht die gleiche Sentenz bringt: *Etiam in fide et caritate facta legis opera non iustificabant. Non enim propter se Deus ea fieri voluit, sed propter significationem et alia, de quibus infra. Neque erant opera illa caritatis, utpote, que non ex voluntate Dei, sed permissione facta sunt. Non igitur salutem conferebant, licet ad eam valerent. Sicut nec baptismus Johannis in aqua, non in Spiritu, remissionem peccati faciebat, licet ad eam valeret assuefaciendo homines ad baptismum Christi, in quo salus. Fides tamen et caritas, in qua quis ad baptismum Johannis accedebat, salutem ei conferebat. Similiter et monachus nimis extenuatus ad preceptum abbatis vescendo carnibus meretur ex obedientia, non esca, quia cibus et potus non sunt regnum Dei, id est causa regni. Valet tamen esus ille ad vitam, quia est occasio meriti.*

[146]) Man vgl. Anm. 130.

[147]) Sententiae IV 3 (Cod. Erfurt Q 117, fol. 31v). Vorher schon sagt er: *Dicunt tamen quidam, quod inter sacramenta veteris et novi Testamenti non in hoc est differentia, quod illa iustificent in caritate facta et non illa. Nam utraque iustificant, si sint in caritate; sed quia sacramenta novi Testamenti augent virtutes, illa non augent, et maiorem habet nunc effectum baptismus quam tempore Christi, quia tunc non liberabat ab onere legis sicut modo.* (A. a. O.)

Reihe von Gründen führt er dafür ins Feld: In der Hl. Schrift heißt es: *Respexit Dominus ad Abel et ad munera eius,* und täglich betet der Priester: *Placeat tibi Domine sacrificium istud, sicut placuit sacrificium Abel.* Um so mehr mußten die Opfer dann Gott gefallen, als sie durch das Gesetz angeordnet worden waren[148]). Dazu führte auch der Hl. Geist dabei die Hand, so daß nach dem Schriftwort: *Si oculus tuus fuerit simplex,* das Werk verdienstlich wurde. Dazu ist die Stelle *Lex neminem ad perfectum ducit* durch die Glosse ergänzt: *sine gratia.* — Stärker noch betont er den folgenden Gesichtspunkt: Wer wird zu behaupten wagen, daß die allerseligste Jungfrau, als sie im Tempel Gott ein Paar Tauben darbrachte, nicht verdient hätte, oder auch der Herr nicht, als er sich dem Gesetz unterwarf? Dadurch, daß etwas Zeichen von Zukünftigem ist, wird seine Unverdienstlichkeit noch nicht gefordert, denn auch jetzt tun wir manches, was erst in der ewigen Heimat seine Erfüllung findet, ohne daß wir ihm deshalb die Verdienstlichkeit absprächen. Wenn durch Sentenzen den Werken des Alten Bundes die Verdienstlichkeit aus dem Grund abgesprochen wird, weil sie fast von allen aus knechtischer Furcht geschahen, so ist denselben nicht schon deshalb auch eine Verdienstunmöglichkeit zuzuschreiben. Die Sentenzen reden vielmehr nur deshalb so, weil damals die Gnade selten war[149]) und jene Werke an sich so lästig waren, daß kaum einer sie aus Liebe und fast jeder sie aus knechtischer Furcht vollbrachte. Man bedenke nur, wie lästig es sein mußte, ein Lamm so in einzelne Bissen zu zerlegen[150]).

---

[148]) Dieser Grund findet bei Magister Martinus folgende Darstellung: *Item in canone misse legitur: placeat tibi Domine sacrificium istud, sicut placuit tibi sacrificium Abel. Si ergo Abel meruit per sacrificia sua, cur non meruit et Aaron per sacrificia legalia? Dicunt isti sic esse intelligendum: sicut placuit tibi devotio famuli tui Abel, quando sacrificavit, ita placeat tibi, Domine, sacrificium istud.* (Cod. Paris. Nat. lat. 14556, fol. 335v.) Auch in der Summa aurea (lib. 4 art. 2 [fol. 243]) kehrt dieses Argument wieder.

[149]) Man vgl. hier auch Innozenz III, Comment. in VII psalmos poenitentiales, Ps. 4 (PL 217,1075): *Sicubi ergo legatur illa sacrificiorum opera meritoria non fuisse, intelligenda est generalitas cum exceptione paucorum, quoniam pene omnes non amore, sed timore illa opera exercebant, non ut liberi, sed ut servi, poenam timentes, sed iustitiam non amantes. Pauci vero,* [1076] *qui venerantes in eorum significatione mysterium ea ex caritate propter oboedientiam adimplebant, non solum temporalem poenam vitabant, verum et vitam merebantur aeternam.*

[150]) Stiftsbibliothek von Reun, Cod. lat. 61, fol. 152v und Cod. Brit. Museum Harley. 3253, fol. 84. — In seinem Tractatus de tropis loquendi sagt Petrus Cantor: *Item solet dici, quod sacramenta veteris testamenti significabant, sed non conferebant: ex se, intellig⟨er⟩e. Impleta enim cum caritate conferebant. Sa-*

Seine Ansicht nimmt mit aller Selbstverständlichkeit Robert Courson an[151]). Interessant ist dann noch beim Cantor, was er an Hinweisen auf Variationen der gegnerischen Lehre bringt. An erster Stelle erwähnt er die Sentenz des Lombarden, so wie sie gewöhnlich zitiert wurde, daß nämlich diese Werke nicht verdienstlich waren, weil sie nicht *ex caritate* geschahen[152]). Eine zweite Gruppe — und diese konnte ich nicht identifizieren — ging einen Schritt weiter und sprach den *opera ceremonialia*, auch wenn sie *ex caritate* geschahen, die Verdienstlichkeit ab und zwar mit der Begründung: die Verdienstlichkeit werde ihnen durch den Ort geraubt, wie ja auch in der ewigen Heimat kein Werk verdienstlich werde, auch wenn es *ex caritate* geschehe, und wie umgekehrt früher der Glaube der Eltern eine Verdienstkraft zugunsten ihrer Kinder besaß, die ihm heute genommen ist, und wie einst die Beschneidung die Erbsünde tilgte, was sie heute nicht mehr vermag[153]). Auf

cramenta vero nove legis etiam citra caritatem completa conferunt. Quod patet inde, quia baptismus in parvulo delet originale peccatum, cum tamen caritatem non habeant. (Cod. Paris. Mazarine, lat. 280 fol. 181v.)

[151]) Brügge, Stadtbibliothek, Cod. lat. 247, fol. 100: *Solutio: Concedimus illud, quod probant rationes ultimo inducte, quia sicut in novo Testamento omnia opera de eadem caritate procedentia sunt eque meritoria, ita in umbra veteris Testamenti omnia opera sive sacri*[100v]*ficia procedentia ex eadem radice caritatis in quocumque offerente erant eque meritoria.*

[152]) Er bringt auch das Beispiel des Petrus von Poitiers. Man vgl. Summe (Stiftsbibliothek von Reun, Cod. lat. 61, fol. 152v): *Alii dicunt, quod predicta opera non erant meritoria, quia non erant instituta ad merendum, sed erant remediatoria; sicut comedere carnes non est meritorium isti, etsi quodammodo ad preceptum abbatis sui commedat. Similiter intrare balneum ad consilium medici opus remediatorium est, non meritorium. Isti dicunt, quod predicta opera non fiebant ex caritate, sed in caritate sicut venialia peccata, dolare ligna et huiusmodi.*

[153]) Ebenda: *Alii dicunt, quod huiusmodi opera fiebant ex caritate nec tamen erant meritoria. Sicut enim locus tollit meritum — in patria enim non meretur quis, licet opus eius fiat ex caritate; aliquando enim fides parentis meritoria erat parvulo, quod non modo, et circumcisio aliquando tollebat originale, quod non modo — ita secundum istos qualitas predictorum operum tollit meritum. Non enim erant instituta ad merendum, sed erant remediatoria.* — Die gleiche Ansicht wird von der Sentenzenglosse des Clm 22288 erwähnt; man vgl. fol. 82: *Sunt tamen, qui dicunt hoc simile non valere, quoniam antiqui legales esse ex obedientia sacrificandi non merebantur nec ex caritate merebantur vitam eternam. Unde non valet hec argumentatio: ex caritate sacrificabant* [fol. 82v]: *ergo merebantur vitam eternam. Impedit enim tempus argumentationis sicut et locus. Nichil enim valet hec argumentatio: in penitentia est caritas: ergo meritum. Unde hoc? Quia alium effectum modo habet caritas quam tempore legis.* — Auch Richard Fishacre erwähnt noch diese Ansicht in seinem Sentenzenkommentar (Cod. Vat. Ottob. lat. 294, fol. 266).

der gleichen Stufe mit Petrus Cantor steht dann noch Simon von Tournai, der mit Entschiedenheit ablehnt, daß die Opfergabe verdienstlich war, zugleich aber unter Hinweis auf die absolute Wahrheit des Satzes: *opus ex caritate factum est meritorium*, betont, daß die Opferhandlung ein Verdienst bedeutete[154]).

Das Wort *opus operans — opus operatum* ist uns in diesem Zusammenhang noch nicht begegnet. Ehe wir nun auf seine Verwertung in unserer Frage eingehen, sei kurz auf seine Herkunft hingewiesen. Von Schäzler hat zu einer Zeit, da ihm nur gedruckte Literatur zur Verfügung stand, konstatieren können, daß es zum erstenmal in den Sentenzen des Petrus von Poitiers auftritt, vergißt aber nicht dabei zu bemerken, daß der Ausdruck, wie das von diesem gebrauchte *ut dici solet* nahelegt, in jener Zeit nichts Ungewöhnliches gehabt haben dürfte[155]). Es handelt sich um die Stelle:

Non est tamen negandum, quin omnia serviant Deo. Nam omnia ei serviunt, id est ei praestant materiam laudis, et diabolus ei servit et approbat eius opera, quae operatur, non quibus operatur, opera operata, ut dici solet, non opera operantia, quae omnia mala sunt, quia nulla ex caritate. Sicut approbavit Deus passionem Christi illatam a iudaeis et quod fuit opus iudaeorum operatum; non approbavit opera iudaeorum operantia et actiones, quibus operati sunt illam passionem: pro actione enim diaboli offenditur Deus, sed non pro acto, nec vult Deus, ut diabolus faciat eo modo, quo facit, quod praecipit ei facere Deus.[156])

Die zweite Stelle findet sich in der Tauflehre. Hier scheint er mit der Anwendung der Terminologie auf die Taufe eine Neuerung zu bringen: *Similiter meretur baptizatione, ut baptizatio dicitur actio illius, qua baptizat, quae est aliud opus quam baptismus, quia est opus operans, sed baptismus est opus operatum, ut ita liceat loqui*[157]). Im Zusammenhang mit unserer Frage benützt er den Ausdruck nicht.

Wir finden nun zwar denselben in der dem Petrus zugeschriebenen, sicher aber von ihm in den Sentenzen zitierten Sentenzen-

[154]) Quästionen (Cod. Berolin. Philipp 1997, fol. 50 f.). — Dafür, daß Gott die Opfer der Juden verhaßt seien, gibt er eine mehrfache Deutung: 1. entweder, daß mit den *sacrificia* hier die den Götzen dargebrachten Opfer gemeint seien, oder 2. daß dies mit Rücksicht auf die Zukunft, d. i. den Neuen Bund gesagt sei, oder 3. daß das Wort damals von den neuen Traditionen der Pharisäer gemeint war, jetzt aber von den Opfern der Häretiker gelte. — Man vgl. auch die Quästionen des Cod. Brit. Mus. Harley 3253 q. 48 (fol. 61v).

[155]) C. v. Schäzler, Die Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente *ex opere operato* in ihrer Entwicklung innerhalb der Scholastik und ihrer Bedeutung für die christliche Heilslehre dargestellt, München 1860, 3.

[156]) Sententiae I 16 (PL 211,863).

[157]) Sententiae V 6 (PL 211,1235). Man vgl. C. v. Schäzler, a. a. O. 4.

glosse[158]), aber es läßt sich nicht ohne weiteres feststellen, in welchem Ausmaß diese Glosse, die ohne Zweifel eine Abschrift aus den verschiedensten Randglossen darstellt, früher als die Sentenzen liegt.

Es hat den Anschein, als ob der Ausdruck *opus operans — opus operatum* aus der Schule der Porretaner herübergekommen wäre. Diese interessierten sich nämlich besonders stark für die Frage, wie weit die Sünde von Gott stamme und — wie z. B. die Kreuzigung Christi — gut sein könne[159]). Noch nicht bei Gilbert de la Porrée, oder in den Sententiae Divinitatis oder auch im Paulinenkommentar des Cod. Paris. Nat. lat. 686, wohl aber bei Simon von Tournai[160]), von dem Petrus von Poitiers abhängig scheint, tritt nun in solchem Zusammenhang eine Verwertung des Ausdruckes auf, nicht aber in Verbindung mit der Sakramentenlehre. Ebenso in der Quästionensammlung des Cod. Brit. Mus. Harley. 3855[161]). Wie-

[158]) . . . *quod legalia non iustificabant ex vi sacramenti, sed ex vi caritatis, ex qua fiebant. Quod forte tam de operatis quam de operantibus operibus volunt intelligi. Evangelica vero sacramenta ex vi sua iustificant. . . . Set si babtismus ex sua vi iustificat, cum ficte accedentem non iustificet, videtur vim suam amittere. Quod verum non esse per simile potest videri. Etsi enim potio istum non sanet, tamen non vim suam amittit. Non enim in potione, quod non sanat, sed in egrotante. A simili, quod babtismus ficte accedentem non iustificat, non ex eo est quod vim suam perdat, sed ex fictione accedentis. Sic magister Odo. Quod quidam tantum de operantibus operibus dicunt debere intelligi. Opera enim operata non iustificabant, scilicet oblctiones ille cerimoniales.* Cod. Bamberg. Patr. 128 (fol. 28^v) und Cod. VII C 14 (fol. 3) der Biblioteca Nazionale von Neapel.

[159]) Man vgl. A. Landgraf, Untersuchungen zu den Eigenlehren Gilberts de la Porrée 206 ff.

[160]) *Queritur ergo, cum Pilatus et Judas et iudei operati sint Christi mortem, an mediatores sint nostre redemptionis. Quod sic, videtur. A Patre enim et Filio et Spiritu Sancto et a Pilato et a Iuda et iudeis idem factum est, quod nostre redemptionis causa est. — Redditur: Idem opus operantium, sed non eadem actio nec eadem eis intentio est. Unde Augustinus super epistolam Johannis: facta est, inquit, tradictio a Patre, facta est a Filio, facta est traditio a Iuda. Una res facta est. Quid ergo discernit inter eos? Quia hoc fecit Pater et Filius in caritate, Iudas vero in prodictione. Videtis, quia non quid faciat homo, sed qua voluntate, considerandum est. In eodem facto invenimus Iudam, quo Deum. Deum benedicimus, Iudam detestamur. Diversa ergo intentio diversa facta facit, cum tamen sit una res ex diversis factis. Ecce ubi dicit unitatem esse ex diversis factis, intelligit idem opus operatum ex diversis operationibus.* (Summe, Cod. Paris. Nat. lat. 14886 fol. 48.)

[161]) Q. 115 (fol. 32^v): *Solutio: Opus operatum aliquod potest esse bone et male voluntatis, ut passio Christi, sed non operans. Non tamen sequitur, quod sit alicui causa pene vel vite. Hoc enim de actionibus tantum intelligendum est.* — Man vgl. auch die Quästionen des Cod. lat. 964 der Bibliothek von Troyes, fol. 96^v: *Solutio. Idem opus scilicet operatum, id est passio Christi, consecratum*

derum bei den Porretanern findet er sich ein zweites Mal und zwar im Zusammenhang mit der Verdienstlichkeit des Almosens, insbesondere dem, das von einem anderen gegeben wird[162]), und geht von hier auf die Schule Langtons über[163]). Nachdem Petrus von Poitiers in der zuerst erwähnten Frage den Ausdruck bereits vorgefunden hatte, liegt nichts im Wege, seine Quelle bei den Porretanern zu suchen, den einzigen, bei denen er sich im gleichen Zusammenhang feststellen läßt. Dazu kommt, daß Langton den Ausdruck *opus operatum* Gilbert selber in den Mund legt[164]).

Magister O d o selber, bei dessen Erwähnung die dem Petrus von Poitiers zugeschriebene Glosse diese Terminologie mit Rücksicht auf die Verdienstmöglichkeit der *ceremonialia* erwähnt, kannte den Ausdruck nach der ganzen Art der Darstellung noch nicht[165]). Wohl aber verweist die Glosse darauf[165a]), daß Odo schon dahin verstanden wurde, daß er (der Sache nach) lehrte: bei den *ceremonialia* war zwar nicht das *opus operatum*, wohl aber das *opus operans* verdienstlich. Es ist nur schade, daß man kaum jemals die Senten-

---

est ex hoc, quod Pater tradidit Filium et quod Filius tradidit seipsum et quod Iudas tradidit eum. Sed Iudas peccavit, Pater vero non peccavit neque Filius. Malo enim fine Iudas tradidit, quia causa avaritie, et ideo peccavit nec obedivit voluntati Patris. Pater vero tradidit Filium et Filius tradidit seripsum causa redemptionis generis humani.

[162]) Simon von Tournai, Quästionen (Cod. Berolin. Philipp. 1997, fol. 94): *Redditur: Aliud est opus operans, aliud est operatum opus. Opere operante id est actione, qua agit, meretur servus premium, si bono, supplicium, si malo animo est agens. Opus vero operatum, id est id quod fit a ministro, facit ad premium mandantis, si bono animo, vel ad supplicium, si malo animo mandavit. Sed ipsum mandantis mandatum, si bono animo vel malo, ad premium vel ad supplicium est principale. Quod vero factum est, est secundarium.* — Wörtlich kehrt die Stelle in den in der Nähe Simons stehenden Quästionen des Cod. Brit. Mus. Harley. 3253 (fol. 66) wieder.

[163]) Man vgl. die zu Langtons Schule gehörigen Quästionen des Cod. Brit. Mus. Harley. 658: *Preterea cum oratio et elemosina sint pro aliquo, iudicatur opus meritorium secundum quantitatem caritatis in operatione. Cum autem sit vice alterius, tunc opus operatum tantum valet.* — Man vgl. dann noch Langton in den Quästionen (Cod. Chartres 430, fol. 128): *Solutio: Distinguendum est inter opus operans et opus operatum. Opus operans appellat ipsam actionem dandi, opus operatum ipsum datum. Ubi ergo essentia actionis pendet de futuro sui operis operantis, quod idem est, tunc quantitas dimissionis penitentie pendet de futuro, sicut dictum est* ... In einer andern Quästion schreibt er: *Constat, quod oratio alicuius prodest alii, scilicet ei, pro quo operatur: ergo aut oratio actio aut oratum, id est opus operatum.* (Cod. Paris. Nat. lat. 16385, fol. 55v.)

[164]) Zu Röm 7 (Salzburg, Stiftsbibliothek von St. Peter, Cod. a. X. 19, Seite 25).

[165]) Man vgl. Anmerkung 158. [165a]) Ebenda.

zenglosse ihrem ganzen Inhalt nach zeitlich genau fixieren kann. Schade darum, weil wir in der Marginalglosse des Cod. Paris. Nat. lat. 758 zu 4 dist. 1 einer Stelle begegnen, die schon auf die Periode endgültiger Klärung hinweist: *Numquid ex operibus legis operatis aliquis iustificatus est? Secus est de operibus operantibus factis ex caritate*[166]). Und die dritte Sentenzenglosse des Cod. VII C 14 der Nationalbibliothek in Neapel schreibt in der Frage, ob die *hostiae legales* rechtfertigten: *Solutio: opus operatum, id est passio operate rei non iustificat. Similiter nec res, que fiebat, set opus operans id est actio cum fide iustificabat*[167]).

Jedenfalls machen wir die Wahrnehmung, daß Präpositinus in seiner Summe — die leider auch noch nicht zeitlich endgültig bestimmt ist — die Terminologie mit Sicherheit in unser Problem einbaut. Allerdings nimmt er nach seiner Art nicht entschieden Stellung. So bringt er noch die Ansicht, daß die Sakramente des Alten Bundes, weil sie lediglich als Zeichen eingesetzt waren, weder als *opera operantia* noch als *opera operata* rechtfertigten, und daß die *auctoritates*, die ihnen die Rechtfertigung zuschreiben, lediglich von der Kraft gelten, die sie bezeichneten, nämlich dem Glauben Christi. Präpositinus gibt aber zugleich auch die Meinung anderer wieder, die den *opera operantia*, d. i. den Akten der Darbringer im Gegensatz zu den *opera operata*, d. i. dem dargebrachten Blut u. ä., die Rechtfertigung zuschrieben[168]).

Mit ziemlicher textlicher Verschiedenheit referiert die dem Präpositinus nahestehende Summe des Cod. Vat. lat. 10754 ebenfalls beide Sentenzen, sowie dann die Lösung der beiden entgegenstehenden Schwierigkeiten[169]). Obwohl sie die Termini *opus operans* und *opus operatum* kennt[170]), kleidet sie die Ansicht, der sie zuzuneigen scheint, in die Worte: *quod autem dicitur, quod sacrificia*

[166]) Fol. 140.

[167]) Fol. 86.

[168]) Cod. Erlangen. lat. 353, fol. 47: *Item baptismus Johannis erat tantum in aqua et non in spiritu. Ergo non iustificabant sive operantia sive opera operata, quia non erant instituta ad iustificandum, sed tantum ad significandum. Et auctoritates, que videntur dicere, quod iustificarent, referuntur ad virtutem sacrificii, non ad virtutem, quam faciebant, sed quam significabant, hoc est ad fidem Jhesu Christi, quam in illis sacramentis intelligebant. Quod apparet ex verbis apostoli, qui dicit, quod omnes eandem escam etc., id est quod ipsi spiritualiter intelligebant in illis vel figura significari. Unde illud verbum Augustini: idem faciebat manna etc., id est per quod manna intelligebant. — Alii autem distingunt inter opera operantia et inter opera operata. Opera operantia appellant actiones offerentium; opera operata sanguis ille oblatus et huiusmodi. Et dicunt, quod opera operantia iustificabant, sed non operata.*

[169]) Fol. 32. [170]) Fol. 32 und 33.

veteris testamenti non erant meritoria, verum est: ex vi sua, set ex caritate[171]).

Es sei noch kurz darauf hingewiesen, daß auch Guerricus de S. Quintino wohl die Möglichkeit freigibt, daß die *opera operantia*, wenn sie *ex caritate* geschahen, bei den *ceremonialia* im Alten Bunde verdienstlich waren, daß er aber auch das Gegenteil für möglich hält. In diesem Falle hätte eben die besondere Abmachung, ohne die nach seiner Anschauung auch beim Liebeswerk kein Verdienst zustande kommen kann, für diesen Fall gefehlt[172]). Petrus von Corbeil — übrigens ein Vorgänger Langtons — lehnt diese Ansicht ab und statuiert mit aller Entschiedenheit, daß das *opus operans* nicht aber das *opus operatum* der Sakramente des Alten Bundes (d. i. *materia actionis, quod est bos vel agnus)* im Gegensatz zu dem der Sakramente des Neuen Bundes rechtfertigte[173]). Mit gleicher Festigkeit und bei völliger Beibehaltung der Terminologie ging dann diese Lehre auf Stephan Langton[174]), Gau-

[171]) Fol. 32.

[172]) Zu Röm 3,20 (Cod. Paris. Nat. lat. 15603, fol. 46v): Die z. B. auch bei Robert von Melun (Summe, Cod. Paris. Nat. lat. 14885, fol. 168) und bei Magister Martinus (Cod. Paris. Nat. lat. 14556, fol. 336) auftretende Schwierigkeit, daß, wenn Gott die Übertretung seiner Gebote im Alten Bunde strafte, er die Befolgung auch belohnen mußte, weil, wie er begründet, Gott mehr bereit sei für die Erbarmung als für das Strafen, sagt er: *Dicendum, quod transgressoribus legis legaliter intellecte non debeatur nisi pena temporalis, nisi ex circumstantia sicut contemptu vel alia consimili circumstantia. Unde nec observantes merebantur nisi temporale, nec aliud eis promittebatur.* Bei der zweiten Schwierigkeit, nämlich daß Jephte, wenn er auf Befehl Gottes seine Tochter tötete, gewiß verdiente, wird die *paritas* mit dem Legalgesetz abgestritten, denn die Befolgung des Legalgesetzes war erzwungen, während die Tötung seiner Tochter von Jephte nicht erzwungen wurde. Außerdem weist Guerricus auch noch darauf hin, daß das Legalgesetz nicht erlassen worden war, um zum Rechthandeln anzuleiten, sondern vielmehr um vom Götzendienst abzulenken und daß es so nicht auf das Leben hinordnete. — Man vgl. dann noch zu Röm 10 (Cod. Paris. Nat. lat. 15603, fol. 51) und auch den von Guerricus abhängigen Römerbriefkommentar des Cod. Paris. Nat. lat. 15603 (fol. 5v) zu Röm 10.

[173]) Zu Röm 3 (Cod. Paris. Nat. lat. 15603, fol. 185). Man vgl. auch zu Röm 4 (fol. 187).

[174]) In seinem Paulinenkommentar sagt er, daß die buchstäbliche Beobachtung des Gesetzes — das *opus operans* und nicht das *opus operatum* — verdienstlich war, wenn sie *ex caritate* geschah (Zu Röm 5 [Salzburg, Stiftsbibliothek von St. Peter, Cod. a X 19, Seite 22], zu Gal 3 [118], zu Phil 4 [157], zu Hebr 2 [203]) und zwar auch die Beobachtung des Zeremonialgesetzes, wie das Opfern von Tieren (z. B. zu Hebr 10 [219]: *Quod concedimus dicentes, quod immolationis actio placuit Deo et fuit meritoria. Sed opus operatum, scilicet ipse bos immolatus non fuit meritorium nec conferebat aliquid boni.* In seinen Quästionen widmet Langton diesem Thema sogar zwei Fragen: Die erste: *Queritur,*

frid von Poitiers[175]), Guido von Orchelles[176]) und über Wilhelm von Auxerre[177]) auf Hugo a S. Charo[178]) über.

utrum opera legalia iustificarent (Cod. Chartres lat. 430, fol. 6); die zweite: *Queritur, utrum cerimonialia tempore legis fuerint meritoria* (Ebenda fol. 15). Er unterscheidet zum erstenmal in dieser Frage mit Vorbedacht zwischen Rechtfertigung und Verdienst und betont, daß bei den *legalia* auch das *opus operans* genau so wenig wie bei unseren Werken heute rechtfertigen konnte. Denn, würden sie rechtfertigen, dann lägen sie mit ihrer Verdienstlichkeit *natura* vor der Rechtfertigung und so vor der ersten Gnade, was unmöglich ist. Dagegen gibt er zu, daß das *opus operans* bei den *legalia* verdienstlich ist. (Cod. Chartres 430, fol. 6 und 15ᵛ).

[175]) Summe (Brügge, Stadtbibliothek, Cod. lat. 220, fol. 68ᵛ): *Sed nos distinguimus inter opera operantia et opera operata dicentes, quod ubicumque invenitur lex displicere vel non esse meritoria, intelligi de operibus operatis. In hoc enim conveniunt legalia legis et evangelica, quia neutra meritoria sine gratia operantia; operata vero in lege nec gratiam nec augmentum gratie, ut in evangelio eucharistia et baptismus et extrema unctio et sic de aliis.* — Er betont dabei, daß bereits alle seine Lehrer dieser Ansicht gewesen seien. (Ebenda.)

[176]) Cod. Paris. Nat. lat. 17501, fol. 6ᵛ: *Aliter vero dixerunt viri magni, quibus nos consentimus, quod dupliciter dicitur sacrificium. Dicitur enim sacrificium hostia, que offertur, aut animal, quod immolatur; et revera illud numquam iustificavit. Dicitur iterum sacrificium sacrificantis actio, que quando informabatur caritate, erat meritoria et iustificabat. Similiter dicendum est dupliciter dici opus: opus scilicet operans et opus operatum. Opera autem operata numquam iustificabant; opera vero ex caritate procedentia semper vite eterne cause fuerunt. Omnes ergo auctoritates, que dicunt, quod sacrificia vel opera legis non iustificabant, ad res ipsas scilicet ad hostias oblatas vel ad opera operata referende* [fol. 7] *sunt. Omnes autem ille, que dicunt contrarium, ad actiones sacrificantium vel opera operantia referende sunt.*

[177]) Summa aurea lib. 4 art. 2 (243). Ferner auch art. 3 (243). Man vgl. J. Strake, Die Sakramentenlehre des Wilhelm von Auxerre (Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengeschichte), Paderborn 1917. — Ferner F. Gillmann, Zur Sakramentenlehre des Wilhelm von Auxerre. Zugleich ein Beitrag zur Sakramentenlehre der Frühscholastik, 1918.

[178]) Sentenzenkommentar, Zu 1 dist. 1 (Cod. Lips. lat. 573 fol. 4ᵛ): *Item notandum, quod duxple est iustificatio, scilicet ab irregularitate, que fiebat per aspersionem cineris vitule ruste, et a peccato, que fiebat per circumcisionem et quedam sacrificia, si fiebant in caritate. Sed nota, quod duplex est opus: operatum, sicut ipsa res, sive ipsum sacramentum, ut ipsa vitula. Hoc opus non aliquo modo iustificabat. Et est opus operans, ut actio vel interior, scilicet intentio, vel exterior ipsius corporis. Hoc opus in lege iustificabat, si fiebat in caritate. Et ita in lege fiebat iustificatio per modum meriti, scilicet ipsius operis operantis, non per modum sacramenti. Sed aliter in sacramento evangelico. Hoc enim iustificat per modum meriti scilicet operis operantis et etiam per modum sacramenti. Ipsum enim opus operatum sive ipsum sacramentum sicut corpus Christi vel baptismus habet virtutem in se, per quam iustificat sive confert gratiam: quod non fuit in sacramento legali.* — Man vgl. auch In 4 dist. 1 (Cod. Lips. lat. 573

Auffallend ist nun, daß Roland von Cremona, der sich sonst als Schüler Wilhelms von Auxerre erweist, in dieser Frage bewußt von diesem abweicht. So argumentiert er gegen eines seiner Argumente[179]) folgendermaßen:

Inducitur ratio a magistris, que nichil videtur facere ad rem. Sic enim dicunt: illa sacrificia legalia fiebant ex obedientia, que est virtus fidei, ut dicit Gregorius: ergo erant meritoria: ergo iustificabant. Ita posset aliquis dicere: Sit quod aliquis comedat carnes ex caritate. Illud comedere carnes est meritorium. Iustificantne ille carnes, quas ille comedit? Opus enim ipsum, quod fit ex caritate, est, quod iustificat. Ita ibi oblatio poterat iustificare, non tamen oblatum, quia oblatio exibat a caritate et non oblatum. Sed ex alia parte probatur, quod non fiebant ex obedientia, et ita est falsa alio modo ratio istorum, quia dicit propheta: Non sum locutus cum patribus vestris et non precepi eis de verbo holocaustorum. Ergo non fuerunt illa sacrificia in precepto. Ergo quando fiebant ex obedientia, quia obedientia relata est ad preceptum.[180])

Die Lösung nun, die Roland für die Frage, ob die Sakramente des Alten Bundes rechtfertigen, gibt, schiebt in erster Linie irrtümlicher Weise dem Lombarden die Unterscheidung zwischen *opus operans* und *opus operatum* zu. Als *opus operans* bezeichnet Roland die Betätigung, d. i. die Darbringung der Opfergabe; als *opus operatum* die Opfergabe. Das ist denn auch der herkömmliche Sprachgebrauch. Es hätte also, so fährt er fort, nach dem Lombarden das *opus operans*, sobald es *ex caritate* geschah, gerechtfertigt, oder die Rechtfertigung bestätigt (das zweite wohl mit Rücksicht auf Langton); das *opus operatum* dagegen hätte die Rechtfertigung nicht mit sich gebracht. Roland ist dagegen — *salva pace magistri* — der Meinung, daß diese ganze Unterscheidung nichts zur Sache bedeute, weil gar keine Frage und kein Zweifel darum besteht, ob das *opus operans*, sobald es *ex caritate* geschehe, verdienstlich sei. Er selber fixiert den Unterschied zwischen der Wirksamkeit der Sakramente des Alten und des Neuen Bundes in der Form, daß die Sakramente des Alten Bundes eher aus ihrer *passio*, oder aus dem, was mit ihnen

fol. 212). Ferner die sog. Sentenzenabbreviation des Kardinals Hugo (Cod. Paris. Nat. lat. 16412 fol. 87v): *Magistri distinguunt duplex opus, scilicet operans, quod est actio agens, et opus operatum, quod est res facta. Opus operatum numquam fuit meritorium sive iustificans in veteri lege. Ipsa enim caro vituli immolati non plus contulit offerentibus quam alia caro. Opus operans, quando fiebat ex caritate, erat meritorium. Utrumque in nova lege iustificat, ut dicit Ambrosius super epistolam ad Hebr.* — Man vgl. auch den im Zusammenhang mit Hugo a S. Charo stehenden Kommentar zum 4. Sentenzenbuch des Cod. Paris. Nat. lat. 8817 (fol. 48).

[179]) Summa aurea, lib. 4 art. 2 (fol. 243): *Item sacrificia illa fiebant ex obedientia, que est virtus fidei, ut dicit beatus Gregorius. Ergo erant meritoria, cum fierent ex virtute fidei.*

[180]) Cod. Paris. Mazarin. lat. 795, fol. 72v.

geschah, zur Rechtfertigung führten, diejenigen des Neuen Bundes aber aus ihrer eigenen *actio* rechtfertigten[181]). Eine Ansicht, die ohne Nachwirkung auf die Nachzeit, auch auf die Dominikanerschule, blieb, wie man allein an dem anderen Dominikaner Richard Fishacre[182]) feststellen kann, der in seinen Ausführungen lediglich die Ergebnisse der Vorzeit zusammenfaßt.

Die Ergebnise der Untersuchung können wir kurz dahin zu-

[181]) Ebenda, fol. 72v: *Ad solutionem distinguit magister Petrus Lombardus in sententiis duplex opus: opus operans et opus operatum. Opus autem operans est ipsa operatio, id est ipsa oblatio vituli vel hyrci; opus autem operatum est ipse vitulus vel hircus. Opus autem operans, si fiebat ex caritate, iustificabat, id est magis iustificabat vel iustitiam confirmabat; opus autem operatum non iustificabat. Sed michi videtur salva pace magistri, quod ista distinctio non facit ad rem, quia non queritur nec dubitatur, utrum opus operans, quod fit ex caritate, iustificat, quia de hoc nullus dubitat, quia quodlibet opus, quod fit ex caritate, fit meritorium. Et nos dicimus, quod isto modo loquendi iustificabant illa sacrificia sicut dixi in opponendo, sed non iustificabant sua propria actione sicut iustificant sacramenta nove legis; potius ex passione sua ducebant ad iustificationem, vel per ea, que fiebant circa ea.*

Er erklärt dies denn auch näher: *Recta ratione videtur posse probari, quod iustificabant ex se illa sacrificia, non dico ex motu, quo offerebantur ex caritate. Aliqui videbant bestias illas mactari et ex hoc movebantur ad compassionem Christi, ut compaterentur Christo, qui erat occidendus pro peccatoribus. Hoc dico quantum ad illos, qui spiritualiter intelligebant, quia ipsa bestia, que occidebatur, movebat ad compassionem. Preterea per ea, que fiebant circa illa sacrificia, invitabantur homines ad fidem, ut quando videbant, quod sacerdotes ponebant aliquid super caput bestie et de hoc nulla poterat reddi ratio iuxta litteram, et virtute illorum sacrificiorum compellebantur ad fidem. Et ita isto modo iustificabant. Illud enim, quod ducit ad iustificationem, quodammodo iustificat. Maxime istud videtur esse verum de hirco appompeio sive emissario, in cuius capite ponebantur omnia peccata iudeorum in cedula. Non enim poterat aliquis homo, qui sensum haberet, credere, quod ideo, quod hircus portabat cedulam, in qua erant scripta peccata iudeorum, in desertum, quod ideo eis erant dimissa peccata. Et ideo cogebantur credere in aliquem venturum, qui dimitteret peccata vel ad minus cogebantur querere a viris spiritualibus vel a prophetis, quid hoc esset, et ipsi eis exposuissent misterium. Ita fidem acquisivissent, et ita iustificati fuissent. Et ita isto modo videtur, quod illa sacramenta iustificabant, secundum quod dicit apostolus ad Romanos, quod lex sancta est. Similiter aliquid erat in lege, quod nullo modo poterat intelligi ad litteram, ut istud: vetustissima veterum comedetis et novis supervenientibus vetera abicietis. Istud cogebat iudeos recurrere ad spiritualem intelligentiam, et ita quodam modo iustificabat eos. Tali modo videtur, quod sacramenta antique legis iustificabant.* (Fol. 72v.)

[182]) Cod. Vat. Ottob. lat. 294, fol. 266v. — Man vgl. ferner z. B. Gerardus de Abbatisvilla, Quodlibet 10 q. 4 (Cod. Vat. lat. 1105, fol. 72); Leonardus von Pistoia (Florenz, Biblioteca Medicea Laurenziana, Cod. Laurenz. Sin. 7 Plut. 31, fol. 4); Gaufrid von Bleveio zu Röm 3 (Cod. Paris. Maz. lat. 180, fol. 11v).

sammenfassen: Unter dem Druck von einer Reihe zueinander in scheinbarem Widerspruch stehender Schrifttexte sah sich die Theologie der Frühscholastik gezwungen, das Problem der Verdienstlichkeit im Alten Bunde zu untersuchen. Niemals wurde geleugnet, daß damals verdienstliche Handlungen auf Grund des Glaubens möglich waren. Zur Aussöhnung des scheinbaren Widerspruches in der Offenbarung griff man zu verschiedenen Interpretationsversuchen, deren bedeutendster darin gipfelt, daß das Alte Testament aus sich heraus wohl die Gebote gab, nicht aber die Gnade, dieselben zu beobachten.

Schwerer als hier war der Kampf um die Erkenntnis der Verdienstlichkeit bzw. Rechtfertigungsfähigkeit der Sakramente des Alten Bundes. Vor allem deshalb, weil sich Petrus der Lombarde dagegen ausgesprochen hatte. In stetem Fortschreiten wurde aber zuerst der Sache, dann auch der Terminologie nach, die Ansicht herausgearbeitet, daß dort nicht das *opus operatum*, wohl aber das *opus operans* rechtfertigte bzw. verdienstlich war.

Kleinere Beiträge

Neue Wege einer Ursprungsdeutung antiker Mysterien

Von Karl Prümm S. J.—Valkenburg

II.[1])

Die maßgebenden Darstellungen der antiken Mysterien wie etwa die von Otto Kern rechnen überhaupt nicht mit der Möglichkeit, daß Gebräuche grauester Vorgeschichte, die den Gewissensgott und den kultisch verehrten Gott zu deutlicher Einheit verbinden, die religiöse und die sittliche Unterweisung verknüpfen, die alles das mit einem eindrucksvollen Zeremoniell umgeben (das sie in seiner vollen Gestalt aber nur nach bestimmten Zeiten wiederholen), tatsächlich existiert haben könnten; noch viel weniger ziehen sie die Möglichkeit in Betracht, daß diesen Bräuchen ein so zähes Leben innegewohnt haben könnte, daß sie in deutlich erkennbaren Spuren sich bis auf die geschichtliche Zeit und bis in das Leben der Hochkulturvölker hinein erhalten haben könnten.

Hier wirken Feststellungen der neuesten Prähistorik wie eine Offenbarung. Die Bearbeiter mancher grundsätzlich wichtiger Gegenstände in Eberts Reallexikon der Vorgeschichte haben zwar noch nach Art des progressistischen Evolutionismus willkürlich zusammengelesene Einzelerscheinungen zu Entwicklungsreihen geordnet. Über dieses Verfahren sieht man sich bei Gelehrten von der Richtung O. Menghins und F. Kerns mit starker Hand hinweggehoben. Man lernt an Belegen, die der kulturgeschichtlichen Völkerkunde unzugänglich waren, eines ihrer wichtigsten Ergebnisse besser verstehen, nämlich, daß die Entwicklung der Sachkultur von dem Verlauf der geistigen Bewegungen zu scheiden sei: innerhalb desselben Kulturablaufes kann die erstere ständig steigen, während die letztere, namentlich die gesamte Welt des Religiösen, sinkende Neigung aufweist. Die Nebeneinanderstellung der vorgeschichtlich feststellbaren Kulturen und der völkerkundlich bestimmten Kulturkreise ist grundsätzlich als möglich erwiesen und bereits in weitgehendem Maße durchgeführt. Entscheidend fällt ins Gewicht, daß die Merk-

[1]) Siehe den ersten Teil im vorausgehenden Heft, S. 89—102.

male der völkerkundlich als „Primitive" grob zusammengefaßten Volkseinheiten in reicher Fülle sich in vorgeschichtlichen Kulturen belegen lassen.

Es handelt sich sowohl um Merkmale des Blutes und der Rasse als vor allem um solche der Sachkultur, die so geartet sind, daß sie Rückschlüsse auf die geistige Verfassung oder Haltung ihrer Träger verstatten. Hierher gehören Dinge sowohl ehrender wie abträglicher Art, Kennzeichen einer geistigen Höhenlage wie eines einsetzenden Verfalls, dazwischen Dinge, die eine sittliche Wertung nicht vertragen oder benötigen, aber wichtig sind für den Nachweis, daß prähistorische Menschen ähnlich empfunden haben wie heutige „Primitive". Noch die mixoneolithischen Dorfkulturen Westeuropas offenbaren die ganze Freude am Schmuck, auch an einem solchen primitiver Art, wie sie den heutigen „Naturvölkern" eignet.[2])

Die Verknüpfung der vorgeschichtlichen Altertumskunde mit der völkerkundlichen Kulturkreisforschung trägt, wenn die Fäden von der Vorgeschichte bis in die Frühgeschichte hinab verfolgt werden (von der aus jene weiteren Linien dann von selbst heraustreten, die zum vollen Tag der Geschichte hinabführen), Blut und Leben in die sonst mit Versteinerungen arbeitenden Fachgebiete. Vorgeschichte und Geschichte werden mit Zeitgeschichte verknüpft. Längst versunkene Sitten und Bräuche, Anschauungen und Denkformen werden als noch heute greifbare Wirklichkeiten aufgezeigt und empfangen von diesen her ungeahntes Licht. Auf diesen Zuwachs an Verständnis der Anfänge wird man nicht verzichten wollen, auch wenn der Bedenken und Zweifel, was das Einzelne betrifft, noch genug übrig bleiben. Es kann nur die Arbeit ganzer kommender Generationen von Gelehrten sein, die verschiedenen Gedankenschichten, die sich über die Urelemente gelegt haben, die etwa im frühen Paläolithikum schon ausgebildet wurden, zu sondern, die Verschmelzungen, in denen das geistige Gut zahlloser einander ablösender Kulturen zusammengewachsen ist, aufzulösen, das zu scheiden, was spontane Differenzierung aus dem Geiste der jeweiligen Kultur heraus oder aber eine von machtvollen Einzelwesen bewußt vollzogene Umgestaltung ist. Mit all diesen Dingen muß man ja auch schon in den frühen Kulturen rechnen, in denen die Kräfte, die heute das geschichtliche Leben bedingen, schon wirksam waren: Einzelpersönlichkeit und Gemeinschaft. Letztere verhält sich im ganzen mehr passiv, gestaltet aber doch auch immerfort mehr oder minder merklich das Ererbte um; erstere, die starken Führer, verändern oft mit genialer Hand, sei es daß sie vorwärts schieben, sei es daß sie nach unten ziehen. Das einträchtige Zusammenwirken der vorgeschichtlichen und der völkerkundlichen Arbeitsweise darf mit Genugtuung die Feststellung buchen, daß auch Bestandteile der geistigen Kultur in einer nahezu ununterbrochenen Linie von grauester Urzeit her sich bis auf geschichtliche Zeiten verfolgen lassen, über alle Abwandlungen hin, die menschlicher Abwechslungstrieb herbeigeführt hat, trotz all der Sonderwege, die rassische Veranlagung gegangen ist. Der Ausdruck einer wichtigen vorgeschichtlichen geistigen Strömung ist die Statuette der sich zur Vegetationsgöttin, zur großen Mutter der Natur, zur *Magna Mater*, entwickelnden mütterlichen Ahnfrau.

[2]) Menghin 403.

Hier setzt Fritz Kern ein mit seinem großangelegten Versuch „Die Welt, worein die Griechen traten“[3]).

Indem Fritz Kern die Geistigkeit herauszuarbeiten sucht, die sich in der Schöpfung und steten Erneuerung eines Idols der Urmutter und Herrin des Lebens betätigt hat, und in dieser Geistigkeit das Urmysterium erkennt, das bei der Herausbildung aller nicht künstlich ersonnenen, sondern volkstümlich gewordenen Mysterien der alten Welt letztlich Pate gestanden hat, betritt er tatsächlich eine neue Bahn der Ursprungsdeutung der alten Mysterien. Sowohl Stammesweihen wie geheime Männerbünde bleiben eigentlich außer Betracht. Der Schwerpunkt liegt auf dem Zusammenhang des weiblichen Bildes mit dem Vegetationsablauf und überhaupt mit dem Geschehen in der organischen Natur. Die durch das letztere Geschehen geweckten Gefühle und Hoffnungen, von denen wir bereits sprachen[4]), verbinden sich mit den in dem weiblichen Bild verkörperten Überwesen und rücken dieses in den Mittelpunkt kultischer Begehungen, in denen wir die Ur- und Stammform der orgiastischen und Geheimkulte der alten Welt sehen dürfen. Die Kultbedeutung dieser weiblichen Plastik ist archäologisch freilich etwas schwach angedeutet dadurch, daß sie als Grabbeigabe erscheint. Jene Bedeutung wird indes zur wissenschaftlichen Hypothese erhoben hauptsächlich durch den Rückschluß von der Tatsache der sicher kultischen Bedeutung des gleichen Sinnbildes in den geschichtlichen Nachfolgekulturen, vor allem in der taurischen Ecke der abendländisch-vorderasiatischen Welt.

Wir müssen uns hier versagen, die sämtlichen Einzelheiten vorzulegen, die F. Kern zur Stützung seines Ausgangspunktes heranzieht. Folgendes möge genügen.

1. Wir beobachten oft, wie der starke Eindruck eines auffälligen Ereignisses, besonders eines Naturgeschehens, die innere Anteilnahme schöpferischer Führer reizt zu künstlerischer Wiedergabe sei es des Ereignisses selbst, sei es der durch dieses geweckten Eindrücke oder von beidem. Wir verstehen es, daß auch die Gesamtheit der weniger Beweglichen unter dem Bann eines solchen Erlebnisses stehen kann und es begrüßen wird, wenn die Initiative der Führer, vielleicht auch schon die unbewußte Zusammenarbeit der Masse, eine Form schafft, die das von allen dunkel Gefühlte äußerlich widerspiegelt, die, wenn es sich um religiös betonte Erlebnisse handelt, dem Fühlen der Gemeinschaft durch eine Übersetzung ins Kultische Entspannung verleiht. Gerade die Schaffung solcher Kultformen bewegt sich leicht, entsprechend der nicht rein religiösen Natur des Erlebnisses, auf der Linie des Abergläubischen, Magischen, Zauberischen. Der Jahreszeitenablauf ist nun ein die menschliche Gemeinschaft überall stark im Innern aufwühlendes Ereignis. Wir sehen bei vielen der Hochkultur noch fernstehenden Völkern seine Stationen durch Zauberpraktiken gekennzeichnet. Im Mittelpunkt

[3]) Anthropos 24 (1929) 167—219; der zweite Teil der Abhandlung kommt für uns weniger in Frage: ebd. 25 (1930) 195—207. Einen dritten Teil (ebd. 793—799) bemerkten wir erst nach der Drucklegung dieser Arbeit; er stellt einen Nachtrag dar, der vom Verf. am Schluß des II. Teils nicht angekündigt und im Inhaltsverzeichnis nicht angeführt ist.

[4]) Oben 98.

steht überall, wo Pflanzerkultur herrscht, eine Verkörperung der vegetativen Kraft, oft in Gestalt des weiblichen Fruchtbarkeitsgeistes. Das Pflanzertum ist die Heimat des Kultes der Mutter Erde, die sich alljährlich im Frühjahr schmückt, deren Kraft sich immer wieder verjüngt. Es ist auch die Heimat der animistischen Denkform, die alles mit Geistern belebt, die überall Fruchtbarkeitsdämonen hausen sieht. Den Animismus sehen wir in der gleichen Kultur sich verstärken durch den Manismus. Der Manenglaube übertreibt das den Toten geschuldete Gedenken[5]). Er treibt Totenkult oft aus dem alten Liebesmotiv, öfter auch aus Furcht, aber auch aus eigensüchtigen Absichten Es verschmelzen leicht die Totengeister mit den Fruchtbarkeitsdämonen zu einer unklaren Einheit.

Alle diese Feststellungen der Ethnologie, die eine Gesamtlinie aufweisen, die sich auch prähistorisch verfolgen läßt, bilden jedoch nur den allgemeinen Hintergrund des Verfahrens, das F. Kern zur Erklärung der eigentlichen Mysterienhaltung einschlägt. Denn die Herausbildung der letzteren sehen wir nach ihm nur im Bereich der von Angehörigen europäider Rassen getragenen Kultur vor sich gehen. Nur auf dem Boden Europas hat sich nach F. Kern infolge der besonderen Bedingungen, denen dieser Erdteil während der verschiedenen eiszeitlichen Perioden unterworfen war, aus der Weltanschauung, die von der Pflanzerkultur südlicher Gebiete her bereits vor der Einführung der pflanzerischen Wirtschaftsform nach Norden ausstrahlte, der Kult der *Magna Mater*, die Begehung eines Vegetationsmysteriums herausentwickelt, und zwar als ein Sonderableger pflanzerisch bestimmter Weltanschauung. Dort im Norden vollzog sich ja während der Eiszeit der Übergang von der Not und Sorge des Winters zur Freude und zum Reichtum des Frühlings mit einer eindrucksvollen Plötzlichkeit. Hier gewannen alle die Gefühle der Trauer beim Eintritt der finsteren Jahreszeit, wie auch der Freude bei der Wiederkehr des Naturlebens eine besondere Stärke. Die regelmäßige, periodische Wiederkehr dieser Abfolge war einer Verknüpfung mit abergläubischen Befürchtungen und Hoffnungen, einer Neigung zur Vornahme magischer Bräuche durchaus nicht hinderlich. F. Kern macht darauf aufmerksam, daß auf den frühen Stufen der Menschheitsentwicklung die astronomische Bedingtheit dieser Erscheinungen nicht gekannt wird, daß statt dessen ein wirklicher Kampf des die Vegetation tragenden Geistes um sein jährliches Hochkommen angenommen wird. Sowohl um dem guten Willen dieses Wesens nachzuhelfen, dessen Betätigung in der Natur der Menschheit so notwendig ist, als auch um ihm gegen seine Feinde höhere Kraft zu verleihen, werden magische Übungen vorgenommen[6]). Die Inanspruchnahme des heutigen Menschen durch ein meist von der Berührung mit der Natur abgelenktes Berufsleben erschwert ihm die Erkenntnis, wie stark der Rhythmus des Jahreszeitenablaufs Sinnen und Fühlen von Trägern einer noch ganz naturverhafteten Kultur frühen pflanzerischen Gepräges zu fesseln und zu

[5]) Vgl. W. Schmidt, Handbuch der vergl. Religionsgesch. 175.

[6]) Sie werden sich innerhalb der Pflanzerkulturen wohl auf demselben Wege zum festen Bestand des religiösen Lebens ausgebildet haben, wie ähnliche Dinge noch heute bei Einzelpersonen in mehr aufgeklärten Hochkulturvölkern oder in einigen Unterschichten unausrottbar sind. Über ein Stadium des Versu-

beherrschen vermochte. Diesen Quell des Mißtrauens gegen die Gedankengänge von F. Kern bringt ruhige Erwägung rasch zum Stillstand.

Die kulturgeschichtliche Betrachtungsweise, die die geistig-religiöse Seite der Kultur im Zusammenhang mit der Lebensform überhaupt, besonders auch mit deren materiellen Bestandteilen betrachtet, eröffnet uns die Quelle der Macht, die dem von Kern mehr oder minder wissenschaftlich erschlossenen bzw. geforderten Urmysterium, den Frühlings- und überhaupt Vegetationsfeiern der europäiden eiszeitlichen Vorläufer der Pflanzerkultur und ihrer nächsten Nachfahren innewohnte. Eben die Verknüpfung mit der eigenartigen Wirtschaftsform der Zeit, in der sich diese Feiern ausgebildet haben müssen, ergibt den Schlüssel zum Verständnis. Es mußte hier jene Erscheinung verstärkt auftreten, die wir überall schon in altpflanzerischer Kultur feststellen können: Die Sorge um die geordnete Führung des primitiven Hackbaubetriebes, von dessen Gedeihen irdisches, materielles Wohl und Wehe so stark abhängt, absorbiert allmählich weithin auch das religiöse Denken und Fühlen, beginnt Mittelpunkt der kultischen Begehungen zu werden. In ständiger Berührung mit dem Lebendigen in Flora und Fauna, das Gesetzen untersteht, die der Mensch als seiner Einwirkung entzogen anerkennen muß, vergißt er leicht die gemeinsame Abhängigkeit dieser Lebensbereiche und desjenigen, den er selbst darstellt, vom Höchsten Wesen. Er verselbständigt die hinter den ihm so lebensnotwendigen Vorgängen des Naturgeschehens stehende Macht. Um den Ausdruck der alten Schule zu gebrauchen; der Pflanzer löst die *causa secunda*, die Gesamtheit der vegetativen und faunischen Lebenskräfte, von ihrem Wesenszusammenhang mit der *causa prima* und dem Abhängigkeitsverhältnis, in dem sie zu ihr steht. Es ist zu bemerken, daß diese Formel durchaus den Schritt wiedergibt, wie er auch dem Menschentum, das ihn zuerst tat, wenn auch nur dunkel, bewußt gewesen sein muß. Denn die Ursachenbeziehungen des höchsten Wesens zu allen Dingen außer ihm wird auf der Grundstufe der Menschheitskultur klar gesehen.

Die Lebensgöttin mag sich freilich erst aus dem Bild des weiblichen Ahnengeistes der Stamm-Mutter, wie diese auch heute in den Initiationen ganz früher Kulturstufen eine wesentliche Rolle spielt[7]), herausgebildet haben. Die Ausbildung der neuen Kultgestalt war aber jedenfalls von gewaltiger Tragweite. Mit ihr fällt grundsätzlich die Grenze zwischen dem Bereich des Göttlichen und der Welt des rein physisch-vitalen Naturgeschehens. Es ist darum durchaus verständlich, wenn im Pflanzertum bald die oben schon erwähnte animistische Welle hochkommt. Die Gestalt der Naturgöttin bleibt eben nicht für sich allein gestellt. Die bunte Fülle der Lebensvorgänge in der Natur, die Menge der verschiedenen Pflanzen und Tiere, die doch für sich bestehende Einzelwesen sind, legt die Vorstellung von Einzelmächten

chens und zweifelnden Glaubens hinweg pflegen solche Entartungserscheinungen der Religion zur psychologischen Stufe einer mehr oder minder festen Überzeugung an die tatsächliche Wirksamkeit emporzusteigen. Sind sie erst einmal durch Generationen eingebürgert, gewinnen sie das Ansehen des von den Ahnen übernommenen Brauches.

[7]) Vgl. oben 97, 4.

nahe, die jedes dieser Einzelwesen beherrschen, als eine ins Göttliche oder doch dämonhaft erhobene Verselbständigung ihres besonderen Lebensprinzips. Es entsteht ganz zwangsläufig die Geisterwelt des Animismus. Diese wird als abhängig gedacht von der großen Herrin des Lebens. Gern wird die aufkeimende Pflanzenfülle des Frühlings in ihrer Gesamtheit als ein Geistwesen versinnbildet. Diese meist männlich gedachte Gestalt ist der im Frühling sich alljährlich aus dem Schlummer zu neuer Lebensfülle erhebende, beim Übergang zum Winter (in den subtropischen Gegenden in der Glut des Sommers) jedoch dahinsinkende Vegetationsgeist, der Ahnherr, das Urbild der „sterbenden und auferstehenden Götter", wie das antike Heidentum in großer Vielfalt sie ausgebildet hat.

In einem früheren Aufsatz[8]) haben wir die Probleme, um die es sich hier handelt, bereits kurz gestreift. Es schienen uns starke Bedenken zu bestehen, ob der so auffällige Typ der weiblichen Kleinplastik, die die Leitformel der von F. Kern gezeichneten Geisteshaltung eiszeitlich europäider Pflanzer und ihrer Nachfahren bildete, immer oder auch nur in den meisten Fällen als ein religiöses Ikon, ein Idol anzusehen sei[9]). Noch fraglicher erschien es uns damals schon, ob ein weiteres notwendiges Erfordernis, das wir brauchen, um an Hand dieser Statuette das Werden und den Entwicklungsgang der Mysterien oder ihrer Vorstufen zu studieren, archäologisch gesichert sei, nämlich die Tatsache, daß die hinter dem Idol stehende Gestalt, wenn wir eine solche für die Mehrzahl der Fälle einmal annehmen wollen, mit einer Art Mysterienkult etwas zu schaffen habe[10]). Die Bejahung scheint F. Kern stark abhängig zu machen von der Mysterienbedeutung einiger weniger prähistorischer Bilder und Figuren. Es sind das der Kulttanz von Cogul und der Jüngling von Laussel als Vorläufer der Attis-Adonis-Gestalt; das Grabidol von Brünn als ein prähistorischer Osiristyp. Wir möchten unsere frühere Stellungnahme etwas mildern. Viel wichtiger als diese stark problematischen Deutungen der beiden Idoltypen erscheint uns nämlich der gesicherte Umstand, daß eine Mentalität, die später gewiß ihren Ausdruck in der Schöpfung solcher Gestalten der religiösen Kunst gefunden hat, nämlich der Hang zur Fruchtbarkeitsmagie, sich in den Kulturen findet, die auch Kern als Mutterboden der Mysterienkultform ansieht. Am magisch-orgiastischen Charakter des Tanzes von Cogul wird man nicht rütteln können, außerdem tritt hier die allgemeine Feststellung ergänzend hinzu, daß die ethnologisch auf gleicher Stufe mit der prähistorischen Steinzeitperiode von Cogul stehenden Kulturen solche magische Betätigungen als Wesenszug aufweisen.

In den Ausführungen von Menghin erfährt übrigens die bei F. Kern nicht ganz überzeugende Begründung für das Alter einer miolithischen Vorstufe der späteren Mysterien wertvolle Ergänzung. Ausführlich beleuchtet wird zunächst das frühe Auftreten, das beständige Weiterleben und namentlich die weite Verbreitung des weiblichen Idols.

Der Wiener Gelehrte wirft sogar das Gewicht seiner Autorität für die kühne Theorie Kerns in die Waagschale, daß schon in der Späteiszeit der Großen Mutter ein männlicher Trabant zugesellt worden sei, wie wir ihn später in Attis (und Osiris) wiederfinden. Der archäologische Niederschlag ist allerdings schwach genug; und der von Kern angeführte Jüngling von Cogul steht noch immer als einsamer Zeuge der Attis- oder Dionysos-Gestalt da.

Bei der Beschreibung der taurischen Dorfkulturen des Mixoneolithikums kommt Menghin auf die Totenbeigaben zu sprechen, unter denen Tonfiguren von

[8]) An Quellen griechischen Glaubens: Biblica 11 (1929) 266—290.

[9]) A. a. O. 271/2; 286 Anm. 1.

[10]) A. a. O. 287 Anm. 2.

Menschen zahlreich sind. „Ihre außerordentliche Roheit ließe ihre inhaltliche Bedeutung nicht erkennen, wenn nicht ähnliche aber bessere Arbeiten der übrigen taurischen Kulturen zur Erklärung herangezogen werden könnten. Es handelt sich dabei in erster Linie um Figuren nackter Frauen, die in verschiedenen Körperhaltungen wiedergegeben sind. Es gibt stehende und sitzende, solche mit säugenden Kindern und andere, die die Brüste mit den Händen emporheben. Letztere Pose ist die beliebteste und soll offenbar die Bedeutung dieser Bildnisse noch besonders unterstreichen. Es handelt sich um Darstellungen der großen Göttermutter, Magna Mater, Erdgöttin oder wie man sie nennen will, die uns unter den verschiedensten Namen in allen vorderasiatischen und ägäischen Kulturen entgegentritt .... Für Alter und Herkunft dieses Kultes ist es höchst bedeutsam, daß wir ähnliche Idole schon in der Eiszeit kennengelernt haben, die Frauenbildnisse der frühmiolithischen Mischkulturen, neben denen sich auch männliche finden. Vor allem der Befund von Laussel .... Diese Darstellungen zeigen die mütterliche Gottheit sogar schon mit dem Symbol ausgestattet, das vor allem in der kretisch-minoischen Kultur eine große Rolle zu spielen berufen war, dem Rindergehörn. Wenn wir den vorderasiatischen Magna-Materkult mit jenen eiszeitlichen Idolen in Beziehung setzen, so entsteht die Frage, wie man sich die Verbindung über so weite Zeiträume hin vorstellen soll. Dies bereitet von unserm Standpunkt aus keine besonderen Schwierigkeiten. Wir haben oben gesagt, daß die Frauenglyptik des Aurignacien, wenn auch in formaler Hinsicht durchaus im Geiste der Klingenkulturen geschaffen, dem Gehalte nach aus dem Ideenkreise der Faustkeilkulturen entstammen dürfte. Nun haben wir feststellen können, daß die Eridu- wie die Susakultur in ihrer Ergologie starke Einschläge einer Faustkeilindustrie aufweisen. Epimiolithische Faustkeilfazies sind zweifellos in ganz Vorderasien vorhanden gewesen. Es besteht also eine direkte Verbindung zwischen den in Frage kommenden älteren und jüngeren Kulturkomplexen, die eine Beziehung auf kultischem Gebiete ausreichend erklärt“[11]).

2. Kern stellt nun weiter fest, daß sich die weiblichen Idole, die Zeugen des Fruchtbarkeitskultes sind, im Miolithikum (ein von Menghin eingeführter Name für das spätere Paläolithikum) auf die taurische Ecke zusammendrängen. Die Feststellung ist schon von anderer Seite gemacht worden und ist unabhängig von der Fragestellung, um die es hier geht[12]).

[11]) Weltgeschichte der Steinzeit, Wien 1931, 333 ff. — Auch die kühnen Hypothesen mehr als feindliche „Urgeschichte und Rassenkunde des Menschen“ von Seb. Killermann (Regensburg 1931) anerkennt den Idolcharakter der meist weiblichen Statuetten des „Diluviums“ und erwähnt besonders das Brünner Idol aus dem Aurignacien (S. 148).

[12]) Vgl. oben S. 102 Anm. 1. — Kern verweist auf L. Franz, Zu den Frauenidolen des vorderasiatischen Kulturkreises: Mitt. d. Anthr. Ges. Wien 56 (1926) 399 ff. Vgl. zu diesem Verbindungsglied zwischen alt- und jungsteinzeitlicher Kultur jetzt O. Menghin: „Auch in der mesopotamischen Kultur ist die nackte mütterliche Göttin archäologisch nachweisbar und historisch in den verschiedensten Umformungen bezeugt. Hier liegt ein klarer Zusammenhang mit taurischer Kultur vor. Wenn der Istarkult in Assur besonders geblüht hat, so vielleicht deswegen, weil hier die Verbindung mit der taurischen Unterschicht eine engere war .... Außerdem eine Fülle mesopotamischer Göttergestalten. Es ist im Mesopotamischen wie überall selbstverständlich, daß das Chaos der mixoneolithischen Kulturformen seine Entstehung auf die Überschichtung der verschiedenen protoneolithischen und miolithischen Kulturformen zurückführt .... Böhl hat den überzeugenden Beweis geliefert, daß die drei Gräber von Ur, in denen sich neben einer Hauptleiche zahlreiche andere Tote fanden,

3. Näher müssen wir auf die Beschreibung des Standes eingehen, in dem sich der Fruchtbarkeitskult im 2. Jahrtausend im Bereich der kretischen Hochkultur findet. Hier setzt eine wesentliche Umgestaltung des Muttergeistes und des männlichen Vegetationsgeistes der Altsteinzeit ein; diese erfahren nämlich eine beträchtliche Erhöhung. Zugleich mit der Ausbildung der Herren- und Hochkulturen vollzieht sich ja die allgemeine Erhebung der bis dahin auf niederer Rangstufe stehenden Gottheiten zu Hochgöttern.

Ein wesentliches Stück der geschichtlichen Erklärung des alten Geheimkultwesens, wie F. Kern es wiederherstellt, ist nun die Beachtung dieser Umwandlung.

Bekanntlich erlaubt die Eigenart der für die Wiederherstellung der kretischen Religion zur Verfügung stehenden Quellen der persönlichen Stellungnahme einen weiten Spielraum. Es verhält sich gegenwärtig mit diesem Problem ähnlich wie vor wenigen Jahrzehnten mit der homerischen Frage. Hier standen sich damals ‚Einheitshirten' und ‚Liederjäger' gegenüber. So scheidet besonders die rätselhafte Kleinplastik der minoischen Kultdepots, die offenbar Nachfahrin des oft erwähnten weiblichen Idols ist, die geplagten Archäologen und Religionshistoriker in „Unitarier" und „Separatisten". Jene Ansicht, die alle Zuständigkeiten, die durch die der genannten Plastik (oder ihrer Wiederholung bzw. Abwandlung) auf Gemmen, Siegeln, Inselsteinen beigegebenen Attribute angedeutet werden, auf e i n e göttliche Inhaberin versammelt, gewinnt natürlich von dieser ein viel großartigeres Bild und wirbt dadurch eher für deren Anerkennung als der Hauptgestalt einer zum Mysterienkult vertieften Religionsform. Wir werden uns nicht wundern, wenn wir auch F. Kern in den Reihen der Unitarier finden oder bei ihm eine starke Neigung zu der mit diesem Schlagwort charakterisierbaren Richtung feststellen. Doch sind die Motive, die ihn dabei leiten, wesentlich verschieden von denen, die für die Urteilsbildung der noch immer vorwaltenden evolutionistischen Richtung unter den klassischen Archäologen und Prähistorikern stark mitbestimmend sind. Die Linie, die mit wissenschaftlicher Wahrscheinlichkeit von der eiszeitlichen, bereits mit magischen Riten geehrten und angeflehten Vegetationsgöttin in die taurische Kultur und ihr ganzes Ausstrahlungsgebiet hinabführt, ergibt auch an sich schon eine berechtigte Deutungsnorm, die über den Machtbereich ein Urteil erlaubt, den das Denken der minoischen Menschen der durch die immer wiederkehrende weibliche Gestalt bezeichneten Göttin zugewiesen haben mag. Es ist in der Tat, auffällig, wie die Meister der kretischen Steinschneidekunst die gesamte Natur plündern, um einen würdigen Rahmen für das alles beherrschende Idol zu schaffen. Wir sehen sie sitzen unter fruchtschwerem Baum, erscheinen vor ihrem heiligen Hain, umgeben von einem Gefolge wilden und zahmen

---

samt reichen Beigaben .... Bestattungen sind von Priesterinnen, die bei der Zeremonie des ἱερὸς γάμος als Braut des Mondgottes fungierten und daher samt Dienerschaft sterben mußten. Es handelt sich a l s o u m d a s b l u t i g e E n d e. e i n e s F r u c h t b a r k e i t s m y s t e r i u m s, das in den Ideenkreis des Mond- und Magna-Materkultes fällt" (a. a. O. 437).

Getiers, thronend auf ragendem Fels, schwebend in der Luft, geschmückt mit einem Vogel zu Häupten; ja Sonne und Mond oder auch Symbole wie das Kreuz, die sichtlich diese Gestirne vertreten sollen, sehen wir in enge Beziehung zu ihr gebracht. Sie ist offenbar eine große, gewaltige Göttin, Herrin des pflanzlichen Gedeihens wie der tierischen Fruchtbarkeit, Herrin der Erde, die gerne auf Bergesgipfeln oder unter Felsdächern und in den Höhlen der Gebirgswelt Verehrung empfängt, Herrin des Himmels und der Lüfte; die Vögel sind ihr nicht nur heilig, sondern leihen ihr auch Gestalt für ihr Erscheinen, das ihre Verehrer und Verehrerinnen in ekstatisch erregtem Tanz ersehnen oder gar erzwingen wollen. Sie steht auch der menschlichen Fruchtbarkeit vor; darauf scheint das realistisch betonte Votivbild einer schwangeren Frau hinzuweisen. Kurz, sie ist so recht die Vertreterin der Idee der Großen Mutter und Herrin der Natur und des gesamten Lebens, wie sie in der Phantasie des Altpflanzers allmählich sich ausgestaltet haben muß. Aber demgemäß mag der erdhafte Zug, der historisch primäre, auch in Kreta der vorwaltende gewesen sein. Das uralte charakteristische, chthonische Symbol der Schlange schwingt sie gerne in ihren Händen, trägt sie geringelt um Arme und Haupt; die Schlange erscheint auch sonst in den Bildern, die die Künstler von ihrem Dienste entwerfen. Wir wüßten gern etwas von dem Namen der Göttin. Drei Namen einer altkretischen Göttin sind auf uns gekommen, Diktynna, Britomartis, Ariadne (Aridele). Doch an diesen Namen haftet in späterer Tradition die Vorstellung nicht so sehr des Mutterhaften, als des Jugendlichen. Sollte neben der Mutter bereits in Kreta die Gestalt der jugendlichen Tochter gestanden haben, wie wir sie später in der Kore von Eleusis finden? G. Glotz neigt zu dieser Ansicht[13]).

Die Frage: Einheit oder Mehrheit der Gottidee, die sich hinter gleichen oder verwandten Kultbildern verbergen mag, kehrt für die männliche Kultgestalt wieder, die, wenn auch in geringerer Häufigkeit, auf den religiösen Denkmälern von Altkreta erscheint. Wir sahen oben, daß auch der vermutete frühsteinzeitliche Vorfahr eines männlichen Gesellen der Naturgöttin in der Kunst wenig Beachtung fand. Das mag damit zusammenhängen, daß er, obwohl sein Schicksal den beherrschenden Grundgedanken der Jahreszeitenfeiern abgibt, dennoch weniger ein eigentlicher Gott als ein Kultheros ist. Immerhin würde er in Kreta eine ziemliche Anzahl von Zuständigkeiten auf sich versammelt haben, wenn wirklich alle Bilder, die wagemutige Deuter der kretischen monumentalen Überlieferung (wie etwa der oben genannte französische Archäologe G. Glotz) für ihn in Anspruch nehmen, in Wahrheit Bezug auf ihn haben. Dann wäre auch er der schaffensmächtige Naturgott, der den Tieren gebietet, der die Felder befruchtet, dessen alljährliche Vereinigung mit der Göttin den Frühling heraufführt, der vielleicht selbst bei den orgiastisch wilden Tänzen seiner Verehrer erscheint. Wie so oft bei antiken religiösen Darstellungen ist auch in kretischen Bildwerken der Gott oft nicht von seinem Verehrer, die Göttin nicht von der Priesterin oder Verehrerin zu unterscheiden[14]).

[13]) Aegaean Civilisation, London 1925, S. 251.

[14]) G. Glotz geht zu weit zu behaupten, daß das minoische Frauenmieder, das die Brust unbedeckt ließ, für die Göttin erfunden und erst eine rituelle Kleidung gewesen sei, ehe es Hof- und Gesellschaftstracht wurde.

Dieser mißliche Umstand erschwert die Deutung wichtiger Darstellungen von Kultszenen. Da sind z. B. zwei berühmte Goldringe aus Mykene, sicher dem altkretischen religiösen Gedankenkreis zugehörig[15]). Auf dem einen sehen wir ein Doppelbild. Links beugt sich eine weibliche Gestalt über einen Schacht. Sie ist offenbar eine Klagefrau; von mutigeren Archäologen wird sie als die Göttin gedeutet, die den verschwundenen (gestorbenen?) Geliebten betrauert. Rechts sehen wir eine männliche Gestalt, eine rätselhafte Handlung gewaltsamer Art an einem Baume vornehmend. Dieser Baum steht im heiligen Haine, der auch durch eine Kultsäule als solcher gekennzeichnet ist. Auf dem zweiten Ringe wiederholt sich dieselbe Handlung. Auch hier nimmt eine Tanzende innigen Anteil an der anscheinend kultischen Handlung. Glotz nennt sie „the plucking of the sacred tree" (245 u. ö.), wobei die Göttin assistiere. Sind die Tanzende und die männliche Gestalt wirklich die klagende Göttin und der jugendliche Gott? Lagrange hat in seiner bekannten Arbeit über Altkreta[16]) die Kühnheit gehabt, an die Darstellung einer Beraubung des heiligen Haines, also eines richtigen Sakrilegs, zu denken. Wenn mit Glotz in dem Vorgang die rituelle Begehung des herbstlichen Geschehens der Entblätterung der Bäume zu erkennen ist, dann hat indes die Deutung des andern Bildes als Beweinung des Vegetationsgottes wirklich manches Ansprechende für sich. Verstärkt wird das Recht dieser Deutung durch die Berufung auf den ekstatisch erregten Charakter der minoischen Frömmigkeitsäußerungen, der unter Voraussetzung der in Kreta üblichen Abhaltung von Vegetationsfeiern besonders gut verständlich wäre. Die Tanzfreudigkeit der Kultpersonen scheint fast keine ruhende Haltung zuzulassen.

Ein weiterer Umstand spricht für die Existenz einer altkretischen Jahreszeitenfeier. Mag auch ein großer Teil der Mischwesen, die die kretischen Siegel zieren, rein schmuckhaft sein und der religiösen Bedeutung entbehren, so ist doch die ganze Welt der Naturdämonen und Fruchtbarkeitsgeister, die aus der animistischen Seite einer altpflanzerischen Kultur hereingebracht sein müssen, in Kreta zu finden. Es ist u. a. die Befruchtung der Bäume durch Dämonen dargestellt, ähnlich wie so oft in Babel. Das führt wieder einen Schritt weiter in die Vorstellungswelt des Vegetationskultes.

Aber immer noch wäre jene Form eines solchen Kultes, die die Beweinung des mit der Vegetation dahinsinkenden Vegetationsheros und seine magische Hervorlockung in ekstatisch erregter Freudenfeier im Lenz in den Mittelpunkt stellt, nicht mit wissenschaftlicher Wahrscheinlichkeit erschließbar, kämen uns nicht die später den Griechen so anstößigen Überlieferungen vom Grabe des Zeus zu Hilfe. Außerdem macht die Tatsache, daß in anderen unter taurischem Kultureinfluß stehenden Gebieten, wie in Kleinasien, in Sumer und Babylon, der Naturgöttin, die sichtlich ein Seitenstück zur kretischen Großen Göttin ist, ein solcher Vegetationsgott beigesellt ist, es von vornherein wahrscheinlich, daß auch Kreta diese Gestalt kannte und,

[15]) Glotz, Fig. 38, 39.

[16]) Zuerst erschienen in der Revue Biblique.

ähnlich wie es dort Brauch war, sein Schicksal dramatisch beging[17]). Somit dürfte die Tatsache einer Jahreszeitenreligion, die Frühlingsfeiern und Erntefeste umfaßte, für die „Welt, worein die Griechen traten", gesichert sein. Und das ist viel wichtiger als der Nachweis, welche Verbindungslinien des nähern zu den späteren griechischen Einzelkulten führen, die einen Einschlag dieses Vegetationsmysteriums aufweisen; wichtiger auch als die Angabe des Zeitpunktes der Differenzierung. Es liegt nun jedenfalls ein Gedankenherd offen zutage, aus dem die eigentümliche Denk- und Kultform der Mysterien, die so viele gemeinsame Züge aufweisen, herkommt.

4. Eine wichtige Frage steht noch aus. Wann hat die „Individualisierung" der Mysterien begonnen, die Verknüpfung persönlicher Jenseitshoffnungen mit den Vegetationsfeiern? Wir sehen diese Verbindung besonders stark bei den Osirisfeiern Altägyptens vollzogen. Aber sie ist auch für die Eleusinien bezeichnend. Von beiden beeinflußt, weisen die späteren Isismysterien einen starken eschatologischen Einschlag auf. Kern scheint sich die Sache so zu denken, daß die Verknüpfung des Loses des Einzelmenschen mit dem Schicksal des dahinsinkenden und wieder zu Kraft kommenden Vegetationsgottes spät erfolgt sei. Das scheint sich wenigstens für Ägypten feststellen zu lassen. Ursprünglich stand die eschatologische Gedankenwelt, mit den Vorstellungen vom Totenreich, für sich neben den kultischen Begehungen, die der Herrin der Natur und ihrem Gesellen galten. In der Herrenhochkultur führte die Oberschicht zunächst die Selbstversorgung für das sehr stofflich vorgestellte jenseitige Glück ein. Der gemeine Mann, der damit nicht wetteifern konnte, aber von Sehnsucht nach Sicherung des jenseitigen Heils miterfaßt worden war, schuf sich ein Ersatzmittel im Mysterienglauben. Er erhoffte durch Teilhabe am Schicksal des Vegetationsgottes, zu dem da und dort, aber nur im Rückzugsgebiet der Taurier der eiszeitliche Vegetationsgeist emporgestiegen war, dieselben Jenseitsfreuden zu gewinnen, wie die Herren sie sich durch die kostspieligen Zurüstungen ihrer Pyramiden und Mastabagräber zu sichern suchten.

In der kretischen Welt, die als eigentlicher Herd des Mysterienglaubens gilt, scheint diese wirtschaftlich wohltuende Entwicklung der Mysterientheologie früher vor sich gegangen zu sein. Ja die ägyptische Entwicklung und noch mehr die früher einsetzende, aber nicht so offiziell der Landesreligion eingegliederte mesopotamische Mysterienfrömmigkeit (Tammuzverehrung) ist vielleicht nur eine Ausstrahlung des taurischen mittelmeerländischen

[17]) Die Eigenart des kretischen Zeus erschloß aus dem kretischen Mythus von seinem Grabe und dem entsprechenden von seiner Geburt bereits der große Welcker. Der Typ des ausgesetzten, von Tieren gesäugten Heldenkindes findet sich in Kleinasien wieder, mit ganz ähnlichen Begleitzügen wie im kretischen Mythus. Auch hier der Chor der jugendlichen Beschützer, in Asien Korybanten, in Kreta Kureten genannt, deren Waffentanz gewiß einen ursprünglichen Fruchtbarkeitszauber darstellt. Daß der Typ in Kreta und bei der vorgriechischen Bevölkerung Kleinasiens auf den Obergott Zeus angewendet erscheint, kann spätere *interpretatio Graeca* sein. Jedenfalls hat diese einen verhältnismäßig hohen Rang des Vegetationshelden bei der vorgriechischen Bevölkerung zur Voraussetzung.

Mysterienherdes[18]). An der Roheit und dem unsozialen Charakter der Eschatologie der Oberschicht der Herrenhochkultur gemessen, erschien wirklich die zum Mysterium umgestaltete Anknüpfung des persönlichen Jenseitsglückes an das Schicksal des Vegetationsgottes als viel ansprechender und erhebender. So mußte denn dieser Frömmigkeit die Zukunft gehören.

Psychologische Erwägungen verstärken jedenfalls die Glaubwürdigkeit dieses so erschlossenen, mutmaßlichen Geschichtsbildes. Das Naturleben, dessen alljährliches Erblühen und Hinschwinden das Schicksal des Mysterienheros bestimmt, ist ja Widerschein und Gleichnis des irdischen Menschenloses. Mit den Gedanken an den Tod kommt auch das Eschatologische fast zwangsläufig in den Vorstellungskreis der Mysterienfeiern. Die lebhafte Erinnerung an das Unabwendbare des Hinscheidens weckt Sehnsucht nach einem Wege, das dunkel und trüb vorgestellte Los im Jenseits erträglich zu gestalten.

Bei den Bemühungen, die diesem Ziele gelten, erwartet man die Hilfe der in kultischer Begehung gefeierten Gottheit. Der Anschluß an diese steigert sich oft bis zum Bewußtsein einer mystischen Verschmelzung, einem Einswerden mit ihr. So werden die Mysterienfeiern rechtskräftig gültige Akte, die bis ins Jenseits wirken. Selten wird diese Wirksamkeit rein moralisch aufgefaßt. Öfters ist sie nach Art der Wirksamkeit des Zaubers vorgestellt. Übrigens sind die Güter, die man sich durch die Riten zu verschaffen sucht, niemals rein jenseitige oder diesseitige geistige Werte, sondern es wirren sich recht stoffliche, grobe Diesseitserwartungen, der Wunsch um irdisches Wohlergehen, Fruchtbarkeit der Felder, Kindersegen, mit jenen höheren Hoffnungen zu einer bunten Vielheit zusammen. Wegen der Eigenart und Stärke der Hoffnungen, die man an die Mysterienfeiern knüpft, wird die Teilnahme an ihnen begehrt und gesucht. Sie wird an Bedingungen geknüpft und wie alles Kostbare gehütet. Es scheiden sich diejenigen, die das Glück hatten, zugelassen zu sein, von den Außenstehenden. So werden die Feiern mehr und mehr zu wirklichen Weihen. Mittel der Behütung ist das Geheimnis. So ergibt sich dieses Element, dessen Vorstellung die Mysterien — wie es auch immer um die Etymologie des Wortes bestellt sein mag — wachrufen, als ein letzter Ausläufer der Gedankenreihe, die das Wesensbild der Mysterien aufrollt, nicht aber als deren Grundlage und Wurzel[19]).

[18]) Kern a. a. O. 186.

[19]) Das Moment des Geheimnisvollen kann übrigens, wie erlaubte aprioristische Erwägungen und geschichtliche Beobachtungen zusammen ergeben, aus mehrerlei ganz verschiedenen Quellen entspringen. Ein gewisser Charakter des Geheimnisvollen in weiterem Sinne haftet dem Religiösen schlechthin an. Es kann eine Religion, ein Kult gezwungen sein, aus äußeren Gründen sich vor der Öffentlichkeit zu verbergen; aus solch äußerem Zwang erwuchsen gewisse Teile der sogenannten Arkandisziplin der alten Kirche. Das Verbergen des religiösen Glaubens und religiöser Übungen kann seinen Grund haben in der trotzig stolzen Haltung verdrängter Herren von ehedem, die einbrechenden Eroberern weichen mußten. Mit all diesen Möglichkeiten muß rechnen, wer antike Mysterienreligion historisch verstehen will. Es kann der kluge Versuch eines unterdrückten Stammes mitspielen, neue Herren, die immerhin von einem gewissen Geiste

5. Die weitere Entwicklung vollzieht sich vorerst durch Absplitterung der Einzelgeheimkulte in der vorderasiatischen und besonders der griechischen Welt. Auf diese Entwicklung kann hier des näheren nicht mehr eingegangen werden. Sie wird wesentlich durch die großen Völkerverschiebungen des zweiten Jahrtausends mitbestimmt.

Ein Punkt verdient indes noch eine kurze Ausführung. Ist die von F. Kern ausgebaute Theorie von der gemeinsamen Grundlage aller antiken Mysterien, soweit sie sich als organisch gewachsen ansehen lassen, richtig, so muß das Vegetationsmysterium trotz aller Verdunkelung, die zu erwarten war, bei allen noch erkennbar sein. Auf diese Frage, mit deren Bejahung wir oben schon rechneten, wollen wir zum Schluß kurz eingehen.

Eine evolutionistische Erklärungsweise der Entstehung des Christentums hat zwar mit dem Kernpunkt, der hier zu nennen ist, der Vorstellung vom verschwindenden und wiederkehrenden Gott, argen Mißbrauch getrieben. Unter Verkennung ihres naturmythologischen Grundzuges wurde diese Vorstellung gerne auf eine Ebene mit der geschichtlichen Tatsache der Erlösung durch Christi Tod und Auferstehung gerückt. Trotz aller Mißbräuche ist doch an folgendem festzuhalten: Im Mittelpunkt der alten Geheimfeiern steht die kultische Begehung der wechselvollen, meist um die Pole von Hingang und Wiederkunft kreisenden Schicksale eines Gottwesens. Der umrissene Grundgedanke ist für die asiatischen und ägyptischen Feiern unmittelbar durchsichtig. Auch in die Isisfeiern spielt ja die Osirislegende stark hinein, wenn sie auch das Bild der hellenistischen Isismysterien nicht in dem Maße beherrscht, wie das der Fall war in den altägyptischen Osirisgeheimfeiern, die ja von den hellenistischen zu scheiden sind. In den Eleusinien tritt an die Stelle des Sterbens der jugendlichen Göttin (des Mädchens, der „Kore"), deren Verschwinden[30]). Desgleichen ist die Hauptgottheit der Geheimfeiern von Böotien und Delphi sowie der orphischen Mysterien (mögen diese nun den Rang gehabt haben, den ihnen die von Rohde beeinflußten

der Hochachtung gegenüber der Religion der unterworfenen älteren Bevölkerung des eroberten Landes erfüllt sind, in diesen Gefühlen zu bestärken. Der Schleier der Geheimhaltung soll sich wie ein Nimbus des *mysteriosum* und *tremendum* um die Formen der religiösen Betätigung legen, die den neuen Herren ohnedies fremdartig vorkommen. Zeiten religiösen Zerfalls treiben gerne aus dem Moder und Schutt des versinkenden oder als unbegründet abgelehnten Alten, Pilzen gleich, das Konventikel- und Sektenwesen empor. Dieses liebt die Geheimnistuerei. In ihm sammelt sich gern unter Leitung schlauer Führer, die aus Eigennutz oder doch vielfach höchstens aus dem Bedürfnis eitler Vielgeschäftigkeit heraus sich an die Spitze der Bewegung schwingen, auch viel irregeleiteter, aber es ehrlich meinender religiöser Sucherwille, der den Anschluß an ein Besseres nicht fand. Eine solche Zeit religiöser Gärung waren jene Jahrhunderte, die den Aufbruch der christlichen Religion sahen.

[30]) Sollte Kore eine so junge Absplitterung von Demeter sein, wie das nach Farnell, The cults of the Greek States III (1907) 118 anzunehmen wäre, so würde die hier ausgeführte Entsprechung der Eleusinien mit dem Typ der Vegetationsmysterien allerdings wegfallen und müßte man sich damit begnügen, das Grundschema in den Eleusinien weniger deutlich wiederzufinden.

Forscher wie O. Kern zuweisen, oder aber zu der Bedeutungslosigkeit zusammenschrumpfen, die ihnen neuestens Wilamowitz nur noch belassen möchte) jedenfalls ein erscheinender und verschwindender Vegetationsgott. In der ausgebildeten Orphik gilt er sogar — sehr wahrscheinlich unter Nachwirkung altertümlicher Vorstellungen, die sich mit neuplatonischer Theosophie gemischt haben — als ein gemordeter und in seinen Mysten wieder zu neuem Leben zu erweckender Gott.

Ein weiteres gemeinsames Merkmal aller Mysterien läßt sich herausschälen, das die Gedankengänge von F. Kern bestätigt. Alle Mysterien, mit Ausnahme der um Dionysos sich gruppierenden, kennen als eine Hauptgestalt des zugrundeliegenden Mythos eine mütterliche Göttin: die Große Mutter Kybele (Attismysterien, Geheimdienst der *Magna Mater*), die Göttin von Bambyke (im Hellenismus der Aphrodite angeglichen; Adonisfeiern), Isis (ägyptische Mysterien), Demeter (Eleusinien), Mutter Erde (Mysterien von Samothrake). Aber der eigentliche Held der Begehungen ist nicht die große mütterliche Göttin, sondern ein ihr als Geliebter zugesellter Heros, der eigentlich nicht zum Rang eines Gottes erhoben ist (wie besonders bei Attis und Adonis hervortritt). Jedenfalls nimmt er in der Schätzung der Gläubigen den zweiten Rang ein nach der mit ihm verbundenen Göttin; dies läßt sich unbedenklich auch von dem Osiris der hellenistischen Kulte und von der Rolle der eleusinischen Kore im Vergleich zu der Stellung Demeters aussagen. Auch diese Übereinstimmung der Mysterien in einem gewiß nicht selbstverständlichen Merkmal gewinnt neue Beleuchtung durch die Heranziehung ihrer prähistorischen Vorstufen.

Wir fassen zusammen:

Die Arbeit von F. Kern, mit der wir uns im zweiten Teil unseres Berichtes vorzüglich beschäftigt haben, hat sich das Ziel gesteckt, die gesamte Kultur zu umreißen, die das Griechentum bei seinem Einbruch in seinen endgültigen Wohnraum vorfand. Die Hauptelemente der geistigen Seite dieser vorgriechischen Kultur sieht Kern weiterleben in den griechischen Mysterien. So ist aus seinem Versuch vielleicht ungewollt eine Vorgeschichte dieser Geheimkulte geworden. Sie fesselt auch bei wiederholter Lesung durch die Fülle der Zusammenhänge, die sie erschließt oder doch wenigstens wahrscheinlich macht. Die Arbeit, die die erste ganz großzügige Zusammenschau von Stoffgebieten darstellt, die bislang unverbunden nebeneinander standen oder doch nur mit Zaghaftigkeit einer Verknüpfung zugeführt wurden, trägt begreiflicherweise ein stark subjektives Gepräge und verzichtet keineswegs auf eine ausgiebige Zuhilfenahme der wissenschaftlichen Hypothese. So bleibt für Bedenken und Zweifel genügender Raum. Trotz der Anerkennung, die dem Begriff der taurischen Kultur als einer vorgeschichtlichen Größe durch Menghin zuteil geworden ist, fragt man sich, ob diese Kultur in dem besonderen, ja fast ausschließlichen Maße die Vorstufen der Mysterienhaltung ausgebildet habe, wie nach dem Eindruck der Kernschen Darstellung zu vermuten stände. Noch erheblichere Zweifel hinterläßt jener Teil der Synthese Kerns, auf den er besonders Gewicht legt, nämlich die wesentliche Herleitung des geistigen Besitzes der taurischen Ecke aus europäisch-eiszeitlichem Gut[21]).

[21]) Diesen Punkt berichtigt Kern in etwa in dem oben S. 256 Anm. 3 angeführten III. Teil, S. 894.

Wie eine soeben erschienene Untersuchung[22]) schlagend dartut, haben die Symbole, in denen wir in der minoischen Welt, der genauer faßbaren Erbin der taurischen Kultur, Exponenten einer Fruchtbarkeits- und Jahreszeitenreligion erkennen dürfen, nämlich Doppelaxt, Hörner, Schlangen, Kreuze u. dgl., Entsprechungen im ferneren Osten und in der zirkumpazifischen Welt, und zwar solche, die nicht bloß aus gleicher psychologischer Wurzel stammen, sondern durch Fäden geschichtsursächlicher Art mit ihnen verknüpft sind. Anderseits weisen deutliche Anzeichen darauf hin, daß, des öfteren jedenfalls, auch bei den Menschen der verschiedenen Eiszeitstufen Fruchtbarkeitszauber mit geheimen oder öffentlichen Initiationen zusammenfiel[23]). Wenn dem nicht so wäre, so stünde es ja auch um die Gleichsetzung der vorgeschichtlich und völkerkundlich erschlossenen frühen Kulturkreise schlecht. Es ist nun aber doch gerade der kulturhistorischen Denkweise, zu der sich auch F. Kern bekennt, eigen, daß sie nicht leicht die selbständige Entstehung eines Brauches an den verschiedenen Sitzen gleichartiger Kulturen zugibt, sondern mit guten Gründen die Verbreitung der Sitte vom gemeinsamen Entstehungsherd einer jeden Stufe postuliert. Die Vegetationsmystik, die sich in schwärmerischer Begehung des Erwachens des Frühlingsgeistes und ebenso tiefer Betrauerung seines herbstlichen Hinscheidens ausspricht, mag ja nun, wie Kern das mit Liebe ausführt, in den Verhältnissen der nordischen eiszeitlichen Jahreszeitenunterschiede einen besonderen Nährboden gefunden haben. Die klimatischen Bedingungen des subtropischen Gürtels und erst recht des Tropengebietes schaffen aber, z. T. durch das entgegengesetzte Mittel der übergroßen Sommerglut, einen ganz ähnlichen Kontrast; wenn dieser in geschichtlicher Zeit als der tragende Hintergrund mysterienartiger Feiern wie der Tammuz- und Adonisfeste anzusehen ist, kommt er auch für deren erstmalige Entstehung als genügende Erklärungsursache in Frage. Es mag somit wohl ein Hauptstrom der zum späteren antiken Mysterienwesen hinleitenden Denkform sein, den F. Kern bloßgelegt hat, wenn er die Linie aus europäischer Eiszeit über taurische Kultur nach Minoa führt; aber darum braucht nicht schon gleich die Urquelle noch auch das einzige Rinnsal hier vorzuliegen, das die „Mysterienfrömmigkeit" des Mittelmeerbeckens gespeist hat. Es verbleibt dem gesamten ethnologischen Vergleichsmaterial aus dem Stoffgebiet des Initiationswesens und der Geheimbünde sein Anspruch, für die Ursprungsdeutung der antiken Mysterien mitverhört zu werden.

Das charakteristische Gesicht, das die einzelnen Mysterienkulte der Antike an sich tragen, in seinem Werden aufzuhellen, lag außerhalb der Zielsetzung der Studie von F. Kern. Auch die typischen Bestandteile eines antiken Normalmysteriums, wie sie einmal der Mathematiker Theon von Smyrna[24]) zu einer Stufenleiter von Riten aufgereiht hat, werden kaum gestreift. Nicht nur wegen des übertriebenen Aufhebens, das man heute aus Gründen, die nicht in geschichtlichem Forschungsdrang wurzeln, mit dem ganzen Gebiet

[22]) C. Hentze, Mythes et symboles lunaires (Chine ancienne. Civilisations anciennes de l'Asie, peuples limitrophes du Pacifique), Antwerpen 1932.

[23]) Darüber Hentze a. a. O. 11.

[24]) De utilit. mathem. p. 14 Hiller; vgl. dazu L. R. Farnell, The cults of the Greek states III, Oxford 1907, 131.

des antiken Mysterienwesens macht, sondern doch auch wegen des geschichtlichen Interesses, das die von der Gestalt des sonstigen Kultes der Antike vielfach so abstechenden, jedenfalls aber in eigentümlicher Vergesellschaftung miteinander und mit einer besonderen Gedankenwelt auftretenden Bräuche bieten, wird die geschichtliche Forschung nicht ruhen dürfen, bis sie die eigenartigsten unter ihnen und hinwiederum ihren Zusammenschluß von den Ursprungsherden über alle Abwandlungen hinweg bis zu den letzten historisch feststellbaren Erscheinungsformen aufgehellt und hinabverfolgt hat. P. W. Schmidt hat mehr als einmal betont, daß solche Aufgaben, vor die uns die jüngsten Religionsformen des Heidentums, die die längste Entwicklung hinter sich haben, stellen, nicht befriedigend gelöst werden können, ehe nicht Stufe für Stufe der von ihnen durchschrittenen oder doch berührten Bahnen erforscht ist. M. a. W., es müssen vorerst die Religionen aller niederen und mittleren Stufen der Menschheitsentwicklung, die den Herrenhochkulturen der Vollgeschichte voraufliegen, systematisch aufgearbeitet sein, und zwar in derselben gründlichen Art, wie er selbst die Stufe der wirklichen Primitiven jetzt behandelt. So wahr das auch ist, so bleibt es doch eine unerfüllbare Forderung, daß die ganze an diesem Fragengebiet beteiligte wissenschaftliche Welt nun in einer geschlossenen Front von rückwärts aus gemeinsam nach vorne vordringe. Es werden vorderhand auf getrennten Arbeitsfeldern Teilerkenntnisse zu wissenschaftlicher Wahrscheinlichkeit erhoben, und dann ist es Forschern, denen zugleich die glückliche Gabe der Intuition zugefallen ist, durchaus verstattet, vorläufige Synthesen darzulegen. Deren hypothetische Bestandteile werden an dem Fortschritt der Forschung zerbrechen, aber nicht ohne diesen selbst vielfach befruchtet zu haben.

Außer Diskussion steht es heute schon, daß die klassischen Mysterien irgendwie in der minoischen Religion wurzeln. In diesem allgemeinen Satz treffen Gelehrte von ganz abweichender religionsgeschichtlicher Forschungsmethode wie Otto Kern[25]) und Martin P. Nilson[26]) mit F. Kern zusammen.

[25]) Die Religion der Griechen I, Berlin 1926, Kap. VII: Die Anfänge der Mysterien, S. 134 f.: „Am klarsten liegt wenigstens bei Eleusis der Zusammenhang mit der altkretischen Religion zutage". Der Hauptgrund, die Art der Tempelanlage, gilt, wie im gleichen Kapitel weiter ausgeführt wird, auch für das Mysterium von Samothrake bzw. Lemnos; es treten andere Erwägungen hinzu. In der Orphik weist die Gestalt des Zagreus über Griechenland hinaus.

[26]) Dieser schwedische Gelehrte hat in seinem Werke: The minoan-mycenaean religion and its survival in greek religion, Lund 1927, am gründlichsten, jedenfalls mit der schärfsten Kritik, das Weiterleben minoischer Gottesvorstellungen in griechischen Kulten untersucht. Bei aller Ablehnung, die er gegen die „herrschende synkretistische Deutung" der minoischen Religion selbst bekundet (vgl. S. 292 f.), eine Haltung, die ihn auch auf eine unmittelbare altkretische Ableitung der Gestalt der gemeingriechischen Demeter, der Hauptkultinhaberin von Eleusis, trotz des nach Kreta verlegten Mythos von ihrem Beilager mit Jasion verzichten läßt (S. 346), führt er jedenfalls den Kultnamen „Eleusinia", den Demeter gelegentlich trägt, auf Altkreta zurück (448) und verfolgt namentlich die minoische Vorstellung des ‚göttlichen Kindes', das in Wahrheit der periodisch sich erneuernde Vegetationsgeist ist, in den Kult von Eleusis

Daß die weitere Linie von der minoischen Welt nach rückwärts zum guten Teil auf jener Bahn der Vegetationskulte und des (oft bei Gelegenheit von Initiationen getätigten) Fruchtbarkeitszaubers verlaufen muß, wie sie F. Kern anschaulich zu zeichnen versucht hat, ist im Grunde die ins Geschichtliche umgesetzte Auffassung aller jener Altertumsforscher, die, wie L. R. Farnell, sich begnügen, ethnologische Vergleichsstoffe zunächst nur im Sinne religionspsychologischer Seitenstücke zu Kernbegehungen wie Randbräuchen der klassischen Mysterien beizubringen. Man braucht bei diesem hervorragenden Kenner der griechischen Religion, der sein Verfahren gern ein anthropologisches nennt, bloß etwa die Darstellung des attischen Thesmophorienfestes der Demeter zu lesen, die schon dieses öffentliche Staatsfest als Fruchtbarkeitskult (unter Ausschluß der Männer und mitsamt der für Vegetationskulte so bezeichnenden Klagefeier) beschreibt, oder zu verfolgen, wie sich auch bei diesem vorsichtigen Gelehrten Dionysos (trotz der Schwierigkeit, die in der bloß trieterischen Wiederkehr mancher seiner Feste zu liegen scheint) schließlich doch als ein typischer Jahreszeitengott herausstellt[37]), um zu erkennen, daß auch hier die Aufgeschlossenheit für Religionsvorstellungen und Kultbrauch der Menschheit schlechthin das Verständnis erschlossen hat und die Zusammenhänge im Kernschen Sinne ahnen ließ.

Das aus dem Altertum selbst überkommene Quellengut über die Mysterienkulte und verwandte Religionsbetätigungen ist außerordentlich dürftig. Man kann oft sagen: unsere Texte und Bildwerke erlauben nicht, die Übung dieses oder jenes Ritus mit Sicherheit zu behaupten. Die Frage ist nur, ob es nicht Mittel gibt, dunkle Texte und rätselhafte bildliche Darstellungen mit Hilfe der vorgeschichtlichen und völkerkundlichen Quellen einigermaßen zum Reden zu bringen. Und was noch bedeutsamer ist: Es ist schon keine Frage mehr, daß der eigentliche Sinngehalt der alten Mysterien (von jungen hellenistischen Gebilden reden wir hier nicht) sich nur durch Zurückgehen auf

(Plutosknabe!) und die Dionysosverehrung und die Orphik hinein, dies in einem besonderen Kapitel „Te divine child", 461—512, das den besonderen Beifall von U. V. Wilamowitz gefunden hat. (Der Glaube der Hellenen I, Berlin 1931, 127 Anm. 1). Dieses Kapitel zeigt auch die Beteiligung Kretas bei der Überflutung Griechenlands mit einer erneuten mystischen Welle im 7./6. Jahrhundert auf, der die ausgebildete Orphik ja wohl erst entsprungen ist.

[37]) V. 190 (1909, 184). — Das in religionsgeschichtlichen Dingen so scharfblickende Auge von J. M. Lagrange hat die schwache Bezeugung einer frühen Verknüpfung der Vorstellung vom Wiederaufleben mit der Gestalt des phrygischen Attis geschickt herausgestellt und damit die Anerkennung von F. Cumont gefunden (vgl. Die orientalischen Religionen im röm. Heidentum, Leipzig 1931, 228 Anm. 46). Dennoch bleibt die Beweisführung ein bloßes *argumentum ex silentio*, das gerade für die älteste Geschichte der Attisauffassung in seinem Wert erschüttert wird durch das gegenteilige Votum, das die Beachtung der völkerkundlich-vorgeschichtlichen Zusammenhänge mit hoher Wahrscheinlichkeit uns abnötigte. Die Beobachtung von Lagrange, die durch andere Forscher mit weiteren Material gestützt wurde (vgl. zusammenfassend L. de Grandmaison, Jésus Christ II[6], Paris 1928. 258 f.) behält ihren vollen Wert für die Beurteilung der Bewußtseinsebene, auf der sich die Anschauungen der Attisverehrer in den

diese Quellen eröffnet. Und auf welchem Sondergebiete des unermeßlichen Feldes der Völkerkunde noch mit besonderer Hoffnung weitergegraben werden kann, ist längst kein Geheimnis mehr[28]); das hat sich uns im Verlauf dieses kritischen Berichtes wohl erneut mit Gewißheit ergeben. Wir schließen mit einigen Sätzen, in die ein Ethnologe[29]) der Schmidtschen Schule eine gründliche Untersuchung über Initiationszeremonien und Pubertätsriten der südafrikanischen Stämme ausklingen läßt: „Die Initiationszeremonien und Pubertätsriten sind ein Stück Mysterienkult der Naturvölker; das innerste geistig-religiöse Leben des primitiven Menschen ist in das Geheimnis gehüllt. Die Elemente, die hier verborgen liegen, finden wir in den Mysterien der Kulturvölker wieder: ‚rude sketches of the Mysteries of Greece' hat Andrew Lang die Initiationen der Naturvölker treffend genannt. Nur wenn wir bis an diesen Ursprung zurückgehen, wird sich uns der letzte Sinn der antiken Mysterien erschließen. Der kulturhistorisch gerichteten vergleichenden Religionsforschung tut sich da ein weites Feld verheißungsvoller Forschung auf."

Irrige Zuweisungen asketischer Texte

Von Prof. Dr. Erik Peterson — München

I. Ein angeblicher Text des Euagrius Ponticus

In seiner Schrift: A travers la tradition manuscrite d'Evagre le Pontique[1]) hat J. Muyldermans aus einer Pariser Handschrift (Ms. Coisl. 109) bisher unbekannte Stücke der wohl dem Euagrius Ponticus angehörigen Schrift: De malignis cogitationibus veröffentlicht (S. 47 ff.). Das letzte Stück dieser Inedita reicht von Fol. 168v Z. 8—171v 17. Dieser Text (§ XLIV S. 55,17—60,17) gehört, was schon aus den eigenartigen Gedankengängen klar wird, nicht mit den übrigen Stücken zusammen. Wir haben hier vielmehr die Hom. 25 der Makarius-Homilien vor uns[2]). Mit dieser Feststellung ist aber gegeben, daß der Text von De malignis cogitationibus im Coislianus 109 einer asketischen Sammlung entnommen ist, die wohl andere Texte mit der für uns in ihrem ursprünglichen Bestand nicht mehr faßbaren[3])

---

späteren Zeiten bewegten. Dieser Gesichtspunkt stand bei den gesamten vorstehenden Erörterungen nicht im Vordergrund. Das Wesentliche hierüber findet man, soweit es für die Beleuchtung des Verhältnisses zum christlichen Gedankengut von Wichtigkeit ist, treffend zusammengestellt bei de Grandmaison a. a. O. 510—532.

[28]) Vgl. Odo Casel im Jahrbuch f. Liturgiewiss. VII (1927) 214.

[29]) L. Walk in Anthropos 23 (1928) 861—966. Die Arbeit trägt den Untertitel: Ein Beitrag zum Studium des Erziehungswesens und der Mysterienkulte der Naturvölker.

[1]) Louvain 1932, Bibliothèque du Muséon 3.

[2]) PG 34, Sp. 668—673.

[3]) Siehe Muyldermans a. a. O., S. 45.

Schrift: De malignis cogitationibus verband. Wenn nun auch der von Muyldermans gebotene Text für Euagrius nicht mehr in Frage kommt, so ist er doch für die Textüberlieferung von Makarius, Hom. 25 von einigem Interesse und darum soll hier eine Textvergleichung vorgenommen werden. Wir wollen den bei Migne gedruckten Text mit A und den von Muyldermans edierten mit B bezeichnen. Wir werden nur die wichtigeren Varianten hervorheben.

B (S. 55,17 f.) οὐκ ἐν μέλανι καὶ γράμματι γεγραμμένος, ἀλλ' ἐν πνεύματι θεοῦ ζῶντος, καὶ οὐκ ἐν πλαξὶ λιθίναις ἐντετυπωμένος, ἀλλ' ὡς ἐν καρδίαις καθαραῖς ἐμπεφυτευμένος. A hat kürzer und sich mehr an 2 Kor 3,3 anlehnend: οὐκ ἐν μέλανι καὶ γράμμασιν ἐγγεγραμμένος, ἀλλ' ἐν καρδίαις σαρκίναις ἐμπεφυτευμένος (Sp. 668 A). Es fällt auf, daß B das ἐν καρδίαις σαρκίναις in καρδίαις καθαραῖς geändert hat.

B (S. 55,21 f.) ἀλλὰ τῆς νοητῆς, ἴσασιν ἀκριβῶς μὴ ἐκ τῆς οἰκείας αὐτῶν ἰσχύος περιγενέσθαι τῶν τοῦ πονηροῦ σκανδάλων. A ἀλλὰ τῆς ἀοράτου καὶ νοητῆς, περιγίνεσθαι τῶν τοῦ πονηροῦ σκανδάλων ἰσχύουσιν (Sp. 668 AB). Hier ist der Text von B vorzuziehen, da er den Gedanken: nicht aus eigener Stärke, sondern aus Gotteskraft, deutlich zum Ausdruck bringt. In A muß der Satz: μὴ ἐκ τῆς οἰκείας αὐτῶν ἰσχύος ausgefallen sein, da A fortfährt: ἀλλ' ἐκ τῆς ἀηττήτου δυνάμεως.

B (S. 55,24) μηδὲ νῷ θείῳ πεπαιδευμένοι. A (Sp. 668 B) μήτε νόμῳ θείῳ πεπαιδευμένοι, das letztere zweifellos richtig.

B (S. 55,25) τὰς ὁρμὰς τῆς ἁμαρτίας. A hat ἀφορμάς, wohl besser.

B (S 56,5 f.) εἰ γὰρ ἴσχυεν ἡ τῆς ἀνθρωπότητος φύσις στῆναι. A (Sp. 668 C) εἰ γὰρ ἴσχυεν ἡ τῆς ἀνθρωπότητος φύσις ἐκτὸς τῆς πανοπλίας τοῦ ἁγίου Πνεύματος στῆναι. Die Erwähnung der πανοπλία entspricht dem Sprachgebrauch der Makarius-Homilien, in B werden die Worte ausgefallen sein.

B (S. 560,13) καταξιωθείημεν τῆς Ἰησοῦ ἀπαθείας. A (Sp. 668 D) καταξιωθῶμεν τῆς υἱοθεσίας. Hier hat A augenscheinlich gemildert. Von der ἀπάθεια Christi spricht die Epistola Magna Sp. 409 C und 417 C. In den Homilien, resp. in dem bei Migne gebotenen Text der Homilien, scheint dieser spezifisch messalianische Gedanke nicht vorzukommen.

B (S. 56,14) ὡς πόρρω τῆς δυνάμεως τοῦ σταυροῦ τυγχάνοντες. A (Sp. 668 D) ὡς πόρρω τῆς δυνάμεως τοῦ θεοῦ τυγχάνοντες. Was das ursprünglich ist, läßt sich schwer sagen, zum Gedanken von Text B vgl. Hom. 17,15 δύναμιν δι' ἁγίου σταυροῦ ἐνεργουμένην (Sp. 633 C).

B (S. 56,18 f.) ζητεῖν τὴν ἐκ θεοῦ ἀντίληψιν ἐν δυνάμει καὶ πληροφορίᾳ. A (Sp. 668 D) läßt πληροφορίᾳ aus, wohl mit Unrecht, wie Hom. 17,9 zeigt, wo wir auch ἐν .... δυνάμει καὶ πληροφορίᾳ haben (Sp. 629 C).

A (Sp. 668 D) τῆς ἐναντίας δυνάμεως, ἥτις φωτὸς ἀλλοτρία ἐστίν. B (S. 56,21) hat verdeutlichend: τῆς ἐναντίας δυνάμεως. Δύναμις γὰρ σκότους δυναμέως φωτὸς ἀλλοτρία ἐστίν. Die Gegenüberstellung einer δύναμις φωτός und einer δύναμις σκότους in B läßt den Messalianischen Dualismus stärker hervortreten. A hat wohl auch hier gemildert.

A (Sp. 669 A) δοῦλοι τῆς σαρκὸς παθῶν γενόμενοι. B (S. 56,27 f.) δοῦλοι τῆς σαρκὸς παθήμασι γενόμενοι. Die Lesart von A ist beizubehalten, vgl. *Epist. M.* (Sp. 416 B) τοῖς τῆς σαρκὸς πάθεσι.

B (S. 56,28) ἀπωκείσαμεν, A hat ἀπεκλείσαμεν (Sp. 669 A), was das richtige ist.

In B (S. 56,32 f.) ist der Satz: Οὔπω συνεφυράθημεν τῇ ζύμῃ τῆς εἰλικρινείας, ἀλλ' ἔτι ἐσμὲν ἐν τῇ τῆς πονηρίας ζύμῃ. A (Sp. 669 A) ausgefallen.

A (Sp. 669 A) τῷ αἵματι τοῦ θεοῦ, B (S. 57,1) τοῦ ἀμνοῦ τοῦ θεοῦ, letzteres besser.

B (S. 58,6) οἱ μὴ ἐν ὑπακοῇ εὑρισκόμενοι, ἀλλ' ἐν τῇ ἰδίᾳ τοῦ ὄφεως παρακοῇ. A hat: οἱ μὴ ἐν τῇ ὑπακοῇ τοῦ θεοῦ εὑρισκόμενοι, ἀλλ' ἐν τῇ διὰ τοῦ ὄφεως γενομένῃ παρακοῇ. Vermutlich war gegenübergestellt: ἐν τῇ ὑπακοῇ τοῦ θεοῦ und ἐν τῇ ἰδίᾳ τοῦ ὄφεως ὑπακοῇ.

B (S. 59,14 f.) ὡ τῆς σοφῆς καὶ ἀνδρείας ergänze aus A: διανοίας (Sp. 673 A).

B (S. 60,4 ff.) bietet einen sinnlosen Text, der aus A zu korrigieren ist.

B (S. 60,10) hat über A hinaus: καχίας δὲ καυστικόν, was wohl dem ursprünglichen Text angehört.

B (S. 60,13 f.) ἵνα πάντοτε ἐν τῷ φωτὶ περιπατοῦντες, κἂν πρὸς βραχὺ προσκόψωμέν ποτε. In A ist das sinnlose μηδέποτε vor κἂν πρὸς βραχὺ προσκόψωμέν ποτε (Sp. 673 D) zu streichen.

Der Vergleich der beiden Texte hat gezeigt, daß sie sich vielfach ergänzen, sodaß es nicht angeht, A oder B zu bevorzugen. Der von Muyldermans edierte Text ist dadurch wertvoll, daß er an zwei Stellen Lesarten erhalten hat, die in dem Migne-Text eine Milderung ihres messalianisch-dualistischen Charakters wegen erfahren haben.

II. Angebliche Ammonas-Fragmente

In der Patrologia Orientalis Bd. XI. hat Nau dem rätselhaften Ammonas Fragmente zugeschrieben, die dem Verfasser der sog. Ammonas-Briefe sicher nicht angehören. So ist von den beiden auf S. 484 ff. veröffentlichten Fragmenten das zweite (Ms. Coisl. 108 = I, Fol. 47v und Coisl. 127 = J, Fol. 51v) nichts weiter als ein Fragment aus den Apophthegmata Patrum (Evagrius; s. Migne, PG 65, 173 A). Von dem ersten Fragment aber (Ms. Sinai, Fol. 255. 256) steht der Schlußsatz (S. 451, 15 ff.) Inc. Ἐπιβλαβὴς γὰρ καὶ τῆς εἰρηνικῆς usw. als, leider anonymes, Scholion unter den Scholien zu Johannes Klimax (PG 88, 1124 B). Anfang und Schluß variiert, aber das Mittelstück ist identisch. Der bei Nau S. 486,1 stehende Text ist unverständlich. Er läßt sich auf Grund des Scholions jetzt folgendermaßen herstellen: οἱ ἐν ἀέρι λοιμικῷ γενόμενοι πάντως νοσοῦσι.

Voraus geht nun diesen beiden Fragmenten eine Abhandlung: Περὶ τῆς χαρᾶς τῆς ψυχῆς τοῦ ἀρξαμένου δουλεῦσαι θεῷ (Ms. Coisl. 282, Fol. 161v). Der Anfang, der bei Nau S. 474,10 lautet: Ἀγαπητοὶ ἀδελφοὶ ποιήσωμεν τὴν δύναμιν ἡμῶν ἐν δάκρυσιν ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, ἴσως ἡ ἀγάπη αὐτοῦ ἐξαποστείλῃ ἡμῖν δύναμιν muß natürlich in: ποιήσωμεν τὴν δέησιν ἡμῶν ἐν δάκρυσιν ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, ὅπως usw. korrigiert werden. Ich halte diese Abhandlung für ein Florilegium. In den Scholien zu Johannes Klimax kehren einzelne Sätze aus dieser Abhandlung wieder. Es handelt sich um folgende Sentenzen:

a) Ammonas a. a. O. 475,2 Inc. Ἀνδρεία καρδία usw. ist = Schol. zu Joh. Klimax, PG 88, 789 C. Wahrscheinlich ist mit dem Scholion besser: ἀνδρία καρδίας zu lesen.

b) Ammonas a. a. O. 475,6 Inc. Τὸ μὴ κρῖναι τὸν πλήσιον ist = Scholion zu Joh. Klimax a. a. O. Sp. 849 B. Im Scholion ist der erste Satz ausgefallen. Der im Scholion vorausgehende Satz: θάνατος ψυχῆς μῖσος πρὸς τὸν πλήσιον wird aus einem andern Scholion stammen.

c) Ammonas a. a. O. 475,7 Inc. Τὸ φροντίσαι τῆς γλώσσης ist = Scholion zu Joh. Klimax a. a. O. 965 A.

d) Ammonas a. a. O. 476,1 Inc. Πολὺς ὕπνος παχύνει καρδίαν ist = Scholion zu Joh. Klimax a. a. O. 944 B mit leichter Variante: ἄγρυπνος γὰρ μοναχὸς λεπτύνει διάνοιαν αὐτοῦ πρὸς θεωρίαν ψυχωφελῆ. ὕπνος δὲ πολὺς νοῦν παχύνει. Hier ist es nun möglich, das Original zu bestimmen. Es ist Euagrius Ponticus, Mönchsspiegel § 48:

ὕπνος πολὺς παχύνει διάνοιαν
ἀγρυπνία δὲ ἀγαθὴ λεπτύνει αὐτήν.

In dem Scholion zu Joh. Klimax ist der weitere Satz: μὴ δῷς σεαυτὸν ἐν ἀγρυπνίᾳ διηγήμασι κενοῖς ebenfalls dem § 48 des Euagrianischen Mönchsspiegels entnommen.

e) Ammonas a. a. O. 476,2 Inc. ἀγαθὸν ὑμνοῦν ἐν σιωπῇ ist = Scholion zu Joh. Klimax a. a. O. 944 B. Ἀγαθὸν ὑπνοῦν ἐν σιωπῇ καὶ γνώσει ἢ ἀγρυπνεῖν ἐν ματαιολογίᾳ. Der Spruch wird letzthin Überarbeitung und Weiterbildung von Euagrius, Mönchsspiegel § 51 sein: κρείσσων ἀνὴρ καθεύδων ἢ μοναχὸς ἀγρυπνῶν περὶ λογισμοὺς ματαίους.

f) Ammonas a. a. O. 476,9 Inc. Ἡ ἀγάπη ἡ εἰς θεόν usw. ist = Scholion zu Joh. Klimax a. a. O. 789 C. Im Scholion heißt es: Ἀγάπη ἡ εἰς θεὸν ἐκδιώκει ἀμέλειαν. Bei Ammonas steht: αἰχμαλωσίαν. Das setzt wohl eine Umbildung des Spruches in späterer Zeit voraus, als das Wort αἰχμαλωσία zu einem festen Terminus der asketischen Sprache geworden war (s. Joh. Klimax PG 88, 869 C).

g) Ammonas a. a. O. 417,13 Inc. Τὸ ἀγαπᾶν τὴν χρείαν ist = Scholion zu Joh. Klimax a. a. O. 1104 B.

Wir haben also sieben Stellen aus dieser angeblichen Ammonas-Schrift in den Klimax-Scholien wiedergefunden. Da sich Nr. d dem Euagrius zuweisen läßt, ist der Florilegiencharakter dieser Abhandlung erwiesen. Das wird aber auch S. 476,6 durch den Satz: Ἡ ἐγκράτεια τῆς γαστρὸς ταπεινοῖ τὰ πάθη noch einmal bestätigt. Denn diese Sentenz findet sich bei Nilos, De octo vitiis, PG 88, 1441 A, einer Schrift, die ebenfalls nichts anderes als ein Florilegium ist.

Rezensionen

Geschichte der alten Kirche. 1. Die Anfänge. Von Hans Lietzmann. 8° (VIII u. 317 S.) Berlin 1932, W. de Gruyter. M 7.—.

Ein Werk aus Lietzmanns Feder pflegt man mit gespannter Erwartung in die Hand zu nehmen. Dieser erste Band seines Geschichtswerkes, das nicht im Gewand der Forschung, sondern im leichter geschürzten einer für weitere akademische Kreise geschriebenen Schrift vor uns tritt, will den Anfang und die erste Entwicklung der Kirche, etwa bis in die Mitte des 2. Jahrhunderts, darstellen.

Zuerst ziehen die Gestalten und Typen an uns vorüber, die den politischen und sozialen Hintergrund für das Auftreten Jesu bilden. Als markante Gestalt hebt sich der Täufer ab, der rauhe Bußprediger mit der sündennachlassenden, doch nicht „sakramentalen" Taufe (32), mit seiner Drohung, daß der richtende Messias bald kommen werde, ein Apokalyptiker. Zu Unrecht wird er von den Evv als Wegbereiter Jesu in Anspruch genommen (29).

Jesus selbst wird von L. nach einem „kritisch" gesichtetem Mk-Ev dargestellt. Denn das Jo-Ev kommt als Quelle nicht in Betracht, und die andern zwei Synoptiker sind im Sinn der Zweiquellentheorie in den mit Mk gemeinsamen Stücken ohnehin von diesem direkt abhängig. Und Kritik ist deswegen so vonnöten, weil die den schriftlichen Aufzeichnungen vorausgehende mündliche Tradition mit dem Stoff gerade so verfahren ist wie später mit den Heiligenlegenden; auch in der Überlieferung über Jesus hat „die religiöse Phantasie (zum Teil) völlig Neues ins Leben gerufen" (36). Jesus ist nach L. in Nazareth als Kind einer vielköpfigen Familie aufgewachsen und „vermutlich auch geboren" (38). Erst war er Zimmermann; aber es litt ihn nicht in seiner Umgebung. „Der Geist trieb ihn hinaus in die Einsamkeit", indem ihn Gott „gewaltsam zu seinem Dienst aus aller Liebe und Freundlichkeit dieser Welt herausriß" (38). Nach der Gefangensetzung des Täufers, der auch ihn getauft hatte, nahm er dessen Verkündigung vom Gottesreich in Galiläa auf, aber in anderm Sinn als jener. Obschon auch Jesus meinte, die lebende Generation werde noch das Reich Gottes in seinen Gerichtsschrecken schauen, sprach er doch „lieber von Gott und der Art seiner Herrschaft" (39). Für jetzt mußte man sich auf diese vorbereiten; daher sein Lehren und Wunderwirken; denn „daß Jesus Wunderkraft besessen und Wunder — im antiken Sinne verstanden — getan hat, wird heute kein Urteilsfähiger mehr bezweifeln". Jedoch wichtiger als die Wunderhandlungen selbst „sind dem Historiker unsere . . . volkstümlichen Berichte, die den Reflex seines Tuns in den Menschenseelen zum Ausdruck bringen" (40).

Das Reich Gottes stand aber im Sinne Jesu nicht nur vor der Tür; das Apokalyptisch-Eschatologische seiner Worte geht nur auf die volle Entfaltung; in Wirklichkeit ist es bereits unter den Menschen. Um ihm anzugehören braucht es freilich ganze Hingabe an Gott, nicht pharisäisch veräußerlichte Erfüllung der Gebote. Dieses „Leben mit Gott" ist der Quell von allem, „was die Menschen Gerechtigkeit, Tugenden, gute Werke nennen" (42). Fasten und rituelles Gebet gelten Jesus wenig; „mit Gott soll man in der Einsamkeit reden" (42). Zwar spricht Jesus „nicht selten in der Weise der Volksfrömmigkeit" vom Lohn. „Aber

wenn er das letzte Geheimnis des Gottesreichs enthüllt, sinkt der Lohnbegriff in Nichts zusammen". „Im Reich Gottes ist alle Gerechtigkeit nichts anderes als göttliche Gnade" (43). Deswegen haben denn auch die Sünder Zutritt in dieses Reich, nicht die „Gerechten", die Armen und Leidenden finden Aufnahme, während die besseren Stände draußen bleiben.

Von Jüngern und Volk ist Jesus für den Messias gehalten worden. „Aber nirgendwo ist uns zuverlässig ein Jesuswort überliefert, in dem er sich selbst diese Würde zuschreibt" (45). Trotzdem ist es als sicher anzunehmen, daß dies auch Jesu eigene Überzeugung war. Aus seinem „Gotterlebnis" ist sodann auch „die Notwendigkeit seines Todes im Dienst seiner Aufgabe ihm in der eigenen Seele aufgegangen: eine innerliche Aneignung und Bejahung dessen, was ihn seine Erfahrungen mit den Gegnern als persönliches Schicksal ahnen ließ" (47). Diese Ahnungen gingen denn auch in Erfüllung. Obschon das Synedrium aus sich den Steinigungstod über ihn hätte verhängen können — die Ἐνν berichten hier falsch, wie die Verurteilung und Hinrichtung des Stephanus zeigt — hat es Jesus doch dem Pilatus ausgeliefert, damit er als Aufrührer am Kreuze sterbe (50).

Was nun folgt, geht alles auf Rechnung „eines kleinen Enthusiastenkreises in Jerusalem" (67). Die wenigen Anhänger „sehen" mehrfach den Herrn als Auferstandenen. „Phantasie und Apologetik haben diese Erscheinungen ausgesponnen, vermehrt, verändert, den Beweis des leeren Grabes hinzugefügt und die späteren Formen unserer Evangelientexte geschaffen" (52). Man hat sich zwar abgemüht, diese Berichte zu „erklären" oder als Wunder darzutun; „als ob damit etwas gewonnen wäre" (52). „Die Kritik der evangelischen Berichte und alle Versuche, den Tatbestand zu ermitteln, können nach wissenschaftlichen Grundsätzen nicht anders als auf dem Boden der natürlichen Erfahrung irdischer Gesetzmäßigkeit erfolgen: sie pflegen zu mannigfach variierten Visionshypothesen zu führen, mit denen sich der Forscher zufrieden geben muß. Aber die Entscheidung über das wahre Wesen des als Jesu Auferstehung bezeichneten Ereignisses . . . fällt nicht im Bereich historischer Tatsachenforschung, sondern da, wo die Seele des Menschen sich mit dem Ewigen berührt" (53).

Die Urgemeinde wird nun zunächst einmal „durch das gemeinsame Erleben der Gegenwart des auferstandenen Herrn zusammengehalten" (55), dann auch durch die immer tiefere Bedeutung gewinnende Tischgemeinschaft und die Taufe, den Aufnahmeritus. Wieso sie Aufnahmeritus wurde, ist dunkel, denn „Mt 28,19—20 ist eine nachträgliche theologische Motivierung", und Jo 3,22; 4,1 f., sind auch nicht historisch. Am ehesten erklärt sie sich als Fortführung der Johannestaufe in ihrem ursprünglichen Sinn als eschatologischer Ritus der Abwaschung von Befleckungen des alten „Äons", zur Erlangung der für das Gottesreich erforderlichen Reinheit. Dann brauchte es nur noch den Glauben, Jesus sei der Messias, und die christliche Taufe als Aufnahmeritus war da.

Die Leitung der Urgemeinde lag in erster Linie bei den Zwölfen. In Jerusalem kam sofort der erst nach Jesu Tod gläubig gewordene Bruder Jesu Jakobus obenauf, mit einem Presbyterium zur Seite. In diesem Kreise traten bald Bestrebungen zutage, das Christentum ins Judentum zurückzubilden. Außerhalb Jerusalems galt immer mehr der allein wirklich aktive Petrus als „die höchste Autorität" für den ganzen Kreis der Tochtergemeinden; „von seiner Anerkennung hing die Eingliederung der neu erstandenen Gemeinden in den Gesamtorganismus ab" (66). Vollends in der Diaspora „erschien Petrus als Haupt des Apostelkollegiums und als Fels der Kirche" (67).

Die Verhältnisse der jüdischen Diaspora werden in einem inhaltsreichen Abschnitt vorgeführt: dann folgt eine warm gehaltene Darstellung des Völkerapostels, seines Lehrens und Leidens. Die Frage nach dem Aposteldekret wird von der Voraussetzung aus beantwortet, daß Apg 15 zu Gunsten von Gal 2,1—10 als teilweise ungeschichtlich zurücktreten muß. Die sog. Jakobusklauseln, „eine nicht unbedeutende gesetzliche Auflage" (107), die ausschließlich jüdischen oder judenchristlichen Metzgern zugute kam, sind hinter dem Rücken des Paulus fabriziert worden. Fortab wogte nun der Kampf des Apostels Paulus gegen diese Schmälerung der Freiheit vom Gesetz. Denn Paulus wollte, nach L., das Gesetz als Ganzes und restlos abgeschafft wissen. Wer war sein Hauptgegner? „Immer

wieder fällt der Schatten des Petrus auf den Weg des Paulus" (108). Zwar fällt in den Paulusbriefen, wenn wir gerade von Gal 2,11 absehen, kein Wort über die Auftraggeber der Judaisten, „nicht über Jakobus in Jerusalem, nicht über Petrus in Korinth und in Rom: es ist, als ob sie gar nicht da wären. Aber wer genauer zusieht, lernt es, zwischen den Zeilen seiner Briefe zu lesen, und erkennt hinter den Satansdienern und Lügenaposteln und falschen Brüdern die Schatten der Großen von Jerusalem" (108 f.).

Trefflich schildert L. den Schriftsteller Paulus (109) und bringt eine reiche Wiedergabe seiner Lehren. Dann beschreibt er an Hand der Paulusbriefe die christlichen Missionsgemeinden. An deren Spitze standen Charismatiker, Apostel, Lehrer, Propheten. „Die Charismatiker waren Übermenschen, denen Gott wunderbare Kräfte geschenkt hatte: sie sahen, was keines Menschen Auge zu erblicken imstande war, und sie sprachen, was höher ist als alle Vernunft, und — sie wirkten Wunder ... Die Charismatiker allein waren Amtsträger der großen, die ganze Welt umspannenden Gemeinde Gottes, der einen Kirche Christi" (149). Neben ihnen spielten die Episkopen als Finanzverwalter und die Diakonen (ursprünglich Kellner) als Diener bei den Gemeindemählern und bei der Verpflegung der Armen eine recht bescheidene Rolle (148).

Der starke Schnitt, den L. zwischen Paulus und dem späteren ntl. Schrifttum zieht, kommt in etwa schon dadurch zum Ausdruck, daß beide durch eine Darstellung des römischen Weltreiches und seiner Religion und des Ausgangs des Judenchristentums (Fall Jerusalems, judenchristliche Sekten) auseinandergehalten werden. Die Schriften der nachapostolischen Zeit zeigen ein überraschendes Hochkommen ganz unpaulinischer Kreise. Zumal die römische Kirche „darf ihren Stammbaum auf den Hellenistenkreis des Stephanus zurückführen". Sie baute durchaus auf hellenistischem Proselytengeist auf (vgl. 1. Clemensbrief, Didache, Jakobusbrief), nachdem sie wahrscheinlich von Antiochia aus gegründet worden war. In den andern Schriften, die L. den nachapostolischen zuzählt, sieht man den paulinischen Geist sich merklich verflachen, so im 1. Petrusbrief, im Epheserbrief, in den Pastoralbriefen und im Barnabasbrief. Nur der Hebräerbrief baut wirklich auf Paulus weiter.

Die Johannesschriften sind seit dem Beginn des 2. Jh.s vorhanden, aber nicht vom Apostel Johannes verfaßt. Wir haben hier „die freie und kühne Schöpfung eines Mannes vor uns, der von seiner Christuserkenntnis aus die irdischen Offenbarungen des fleischgewordenen Logos malt und die Tradition nur soweit verwendet, als er ihre Bruchstücke zur Ausführung seiner Bilder gebrauchen kann, im ganzen aber mit frei waltender Phantasie über die alten Schranken hinausgreift und nicht Geschichte, sondern Theologie zur Anschauung bringt und bringen will" (236). Er steigert die Wunder der Synoptiker; aber an seinen chronologischen und topographischen Angaben sieht man das „eifrige Bemühen, Wirklichkeitsnähe in die Darstellung zu bringen" (239). Doch meint er „ganz naiv" (240), der Hohepriester habe ebenso von Jahr zu Jahr gewechselt wie der Oberpriester der Provinz Asia; er kennt also nur das Judentum nach dem Fall von Jerusalem. In manchem Punkt bildet Johannes paulinische Gedankengänge aus, so wenn er die Christusmystik in die Gottesmystik weiterführt. In einer Reihe von Zeugen verrät er gnostischen Einfluß.

Nachdem Ignatius von Antiochien gebührend gewürdigt worden ist, wird mit einer gewissen inneren Anteilnahme Marcion geschildert. Der letzte Abschnitt gehört der Gnosis. Was sie dem Christentum als Gefahr so recht zum Bewußtsein brachte, war neben der völligen Preisgabe des Alten Testamentes der Gottesbegriff: im Christentum ist der richtende und der barmherzige Gott einer, die Gnosis zertrennt ihn.

Es fällt zunächst einmal auf, daß L. den Traditionsstoff der Evangelien nur in sehr beschränktem Maße als zuverlässig betrachtet. Das begreift sich daraus, daß er die Evangelien mit der späteren Heiligenlegende auf eine Linie stellt; so tun es zur Zeit die Religionsvergleicher und die Formgeschichtler. Daß L. zu ihnen hält, daß er den wesentlichen Unterschied zwischen wild gewachsenen Legenden von nur erbaulichem Charakter und dem

schriftlichen Niederschlag einer unter wachsamer Kontrolle (Apostel) entstandenen, die religiöse Grundhaltung betreffenden Überlieferung außer acht läßt, muß eigentlich wundernehmen. Überraschend wirkt ferner, mit welcher Sicherheit die Zweiquellentheorie als die Lösung des synoptischen Problems vorgelegt wird. Hier wie anderswo berührt es peinlich, daß Zweifelhaftes die Grundlage für weitreichende Konstruktionen bildet.

Das Prinzip, nach dem L. auch aus Mk noch auswählt, muß aber noch etwas genauer ins Auge gefaßt werden. L. bringt Beispiele dafür, daß Jesus „Wunder" gewirkt hat. Allein die auch von Mk erzählten Wunder der Brotvermehrung, des Wandelns auf dem See, des Stillens des Sturmes, der Verfluchung des Feigenbaumes werden stillschweigend übergangen. Da hier mit religionsgeschichtlichen Parallelen nicht weiterzukommen ist, wäre auf diese Erzählungen etwas mehr Gewicht zu legen gewesen, weil sie der Tradition über Jesus eine eigene Note verleihen. Aber mit solchem Material kann L. nichts anfangen. Die Wunder „im antiken Sinn" sind keine Wunder, sondern natürliche Vorgänge, die die Zeitgenossen als Wunder aufgefaßt haben. Diese Ansicht, besonders die oben wiedergegebene Auslassung L.s über die Auferstehung, zeigt mit aller Deutlichkeit, daß L. mit einem rationalistisch verengerten Horizont an seine Aufgabe herangetreten ist. Ihm gilt es als Dogma, daß es der allmächtige Gott nicht vermag, unbeschadet der allgemeinen Ordnung im Naturverlauf zu bestimmten übergeordneten Zwecken ins Naturgeschehen einzugreifen, und daß schlichte, zähgläubige Menschen außerstande sind zu beurteilen, ob dieses oder jenes Geschehnis die Schranken alles Naturmöglichen übersteige. Dieses rationalistische Prinzip bestimmt bei L. weithin die Auswahl und Beurteilung des Quellenstoffes; begreiflich, daß er weder in den spärlichen Fußnoten noch im dürftigen Literaturverzeichnis auch nur einen katholischen Exegeten nennt.

Doch auch die rationalistische These ist noch nicht die letzte Norm, nach der die Quellen behandelt werden. Was bleibt L. eigentlich von Jesu Lehre und Person übrig? Eine formlose Art der Verehrung Gottes als des guten Vaters, vergebender Sinn gegenüber den Sündern, Hinneigung zu den Bedrückten; einige allerdings heroisch schwere Forderungen, z. B. nach Feindesliebe, aber ohne das Rückgrat der Verpflichtung. Jesus ist nach L. ein apokalyptischer Schwärmer wie so manche andere, der sich und seine Umgebung mit einem erträumten Messiastum und Gottesreich täuschte, bis bei seinem Tod am Kreuz „der messianische Traum zu Ende war" (51). M. a. W.: L. streicht am Jesusbild der Evangelien alles und jedes, was Jesu Person, Wort und Werk auch nur die geringste verpflichtende Kraft für die Menschheit verleihen konnte. Hier haben wir wohl die tiefste Wurzel Lietzmannscher Geschichtsbehandlung vor uns: die Abkehr vom positiven Christentum. Jesus ein blutloser Schemen — was die Evangelien darüber hinaus berichten, tut L. kurzerhand ab als späteres Erzeugnis der Hoffnungen, Wünsche und Meinungen der Gemeinde, d. h. als Tendenzprodukt. Doch betrachten wir einmal L.s Buch einfach als ein Erzeugnis der darin sich auswirkenden rationalistischen und glaubensflüchtigen Geistesrichtung unserer Zeit! Dann erscheint die Frage nach der Glaubwürdigkeit des evangelischen Traditionsstoffes in ganz anderm Licht; denn es erhebt sich nun notwendig

die Alternative: Liegt die (bewußt oder unbewußt) geschichtsfälschende Tendenz im ersten oder im zwanzigsten Jahrhundert?

Noch auf etwas muß hingewiesen werden, was in L.s Buch, wenn auch in untergeordnetem Maße, als normgebend empfunden wird. L. gibt zu, daß Jesus öfter von göttlicher Belohnung guter Werke spreche, meint aber, dieser Lohnbegriff falle „in Nichts zusammen" angesichts der durchgreifenden göttlichen Barmherzigkeit, diesem Kernstück des Gottesgedankens Jesu. Ebenso beurteilt er Paulus; die Vorstellung vom vergeltenden Gott, die L. auch bei Paulus nicht verkennen kann, werde „überlagert von einer ganz andern Erkenntnis, die sie faktisch völlig neutralisiert" (114), nämlich von der des allerbarmenden Gottes. Entweder göttliche Gerechtigkeit auf Grund guter Werke als eigener Leistung im Sinn des Rabbinentums — oder überhaupt keine wirkliche Vergeltung guter Werke: aus diesem Entweder-Oder wählt L. das zweite Glied, obschon er sich der damit verbundenen Schwierigkeiten irgendwie bewußt ist. Hier kommt als normgebender Faktor für ihn die protestantische Tradition zur Geltung. Beheben läßt sich die Schwierigkeit nur durch die bei katholischen Exegeten zu findende Lösung, die freilich eben — katholisch ist. — Mit dieser Unterwertung der guten Werke stimmt L.s Versuch überein, Jesus als scharfen Gegner einzelner guter Werke zu erweisen. Daß bei Jesus rituelles Gebet wenig gegolten habe, ist aber angesichts seines gut bezeugten häufigen Synagogenbesuchs unrichtig. „Mit Gott soll man in der Einsamkeit reden" lautet die bekannte oberflächliche Deutung von Mt 6,6, die zum Schlagwort aller derer geworden ist, welche ihr Fernbleiben vom Gotteshaus bemänteln; in einem auf wissenschaftlicher Basis aufbauenden Buch wird es nie stehen.

L.s Buch ist also vollkommen begreifbar, wenn man als erstes Stadium seines Werdens den Willen voraussetzt, vom Übernatürlichen im allgemeinen und von jedem verpflichtenden Einfluß Jesu im besonderen freizukommen und dabei in einigen Punkten hergebrachten Urteilen des Protestantismus Rechnung zu tragen; darnach haben sich die Quellen zu richten. Im Nachstehenden mögen noch einige besonders bemerkenswerte Punkte berührt werden.

Auffallend dogmatisch wird L., wo er seine Stellung zur Auferstehungstatsache begründet. Der Forscher „muß sich mit den Visionshypothesen zufrieden geben" (53). Leider leistet gerade L.s Darstellung selbst keine guten Dienste, um diese Forderung zu begründen; vielmehr läßt sie erkennen, daß man mit den Visionen eigentlich nicht recht gegen die evangelischen Berichte aufkommt. Enthusiasten verhalten sich doch sehr viel anders, als die Jünger Jesu es taten; von apologetischen Erfindungen und orientalischer Phantasie ist bei den doch wieder so beachtenswert nüchternen Berichten ebenfalls nichts wahrzunehmen. Es kann übrigens L.s Ernst nicht sein, dem Geschichtsforscher zu verwehren, eine Sache zu Ende zu denken. Wenn sich L. zum Postulat bekennt, es gebe keine Wunder im wahren Sinne des Wortes, so ist das keine geschichtliche Beobachtung, sondern ein Philosophumenon so gut wie ein anderes, nur daß es irrig ist. Damit stellt sich L. zudem in schroffsten Widerspruch zu Paulus (1 Kor 15,12 ff.) und zur Urkirche; ist bei solch grundsätzlicher Verschiedenheit überhaupt ein wahres inneres Verständnis der Urchristenheit noch möglich? Und hängt mit dieser Verschiedenheit nicht zusammen, daß dem Verf. völlig entgangen zu sein scheint, wie sehr zum Wesen der ältesten Kirche gerade der Wille zur Tradition gehörte? Diese Einstellung der Urchristenheit ist reich genug bezeugt; sie müßte jeden Forscher, der ihr unvoreingenommen begegnet, unendlich vorsichtig machen im Postulieren von freien Schöpfungen

der Phantasie und wesentlichen Veränderungen des Hergebrachten aus apologetischer Tendenz; denn dieser Einstellung war und ist es immer eigen, nur zuzulassen, was sich als innere Entfaltung des traditionell Überkommenen ausweist; sie war auch in der Urkirche der Grund für manche Meinungsverschiedenheiten.

Erst mit der Urkirche verbindet L. die Idee von Amtsträgern: Jesus sei allen führenden Leuten erschienen zur abschließenden Bestätigung ihres Amtes (52). Wie kamen diese Leute zur führenden Stellung gleich nach dem Tode des Meisters? welcher Art und welchen Ursprungs war ihr Amt? Darauf gibt L. keine Antwort. Große Unklarheit umgibt die Darstellung dieser Amtsträger für die allerälteste Periode. Die Zwölf sind nach L. „die eigentlichen Gründer und die gegebenen Autoritäten der Gemeinde" (59), und doch haben sie in Jerusalem in Wirklichkeit nichts zu sagen; dort herrscht der Nicht-Apostel Jakobus. Petrus erscheint als die Autorität, die die Außengemeinden in den Verband der einen Kirche, der Jerusalemer Gemeinde aufnimmt, gilt aber trotzdem nach L. nur diesen Diasporagemeinden „als Haupt des Apostelkollegiums und als Fels der Kirche" (67). Hier zeigt sich L. wenigstens teilweise als unabhängigen Forscher, indem er dem Petrus bedeutend mehr Ansehen zuerkennt, als dies sonst in den protestantischen Darstellungen der Fall ist. Aber der traditionell protestantische Einschlag ist insofern zu erkennen, als es L. sorgfältig vermeidet, dem Petrus schlechthin die erste Autorität zuzuerkennen. Und schließlich muß Petrus die ihm zugebilligte Stellung teuer genug bezahlen; er wird zum großen Gegenspieler des Völkerapostels gemacht. Petrus steht hinter den Satansdienern und Lügenaposteln und falschen Brüdern. Freilich, meint L., nenne Paulus weder den Petrus noch den Jakobus, aber man müsse eben „zwischen den Zeilen" lesen. Nun, Paulus stand nicht an, Petrus zu erwähnen, wo er ihn tadelnswert fand. Und steht zwischen den Zeilen nicht gerade das, was jeweils dem Geschmack des Lesers entspricht? Für ein objektives Geschichtsbild würde es sich mehr empfehlen, vorurteilslos zu werten, was in den Zeilen steht, auch wenn es geradlinig auf etwas Katholisches hinauslaufen sollte.

Auch den Glaubensbegriff des hl. Paulus hat L. im traditionell protestantischen Sinne dargelegt. Der Jakobusbrief sieht im Glauben „ein verstandesmäßiges Fürwahrhalten" und beweise unter anderm auch damit, „daß er den Paulus auch nicht von ferne begriffen hat" (213). Es scheint aber, daß man nicht unschwer auch bei Paulus eben diesen Glaubensbegriff des Jakobusbriefes zu entdecken vermag, sobald man sich von überkommenen Vorurteilen emanzipiert; Vgl. Lic. theol. E. Wißmann, „Das Verhältnis von Pistis und Christusfrömmigkeit bei Paulus" im 23. Heft der Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments (1926) 56—68. Ferner stimmt mit den Paulusbriefen nicht überein, daß der Apostel im Alten Testament nur noch „das heilige Buch der Verheißungen und Weissagungen" (129) erblickt, ihm aber sonst keine Bedeutung zugeschrieben habe für die Christen. Die alttestamentlichen Zitate und Anspielungen in den Paränesen der Paulusbriefe erheben dagegen ebenso laut Einspruch wie das nachpaulinische Schrifttum des NT mit seiner von L. als Rückfall ins Jüdische beurteilten Einschätzung und Verwendung des AT.

Bei der Schilderung der Verfassung der Missionsgemeinden, wo übrigens nur die paulinischen berücksichtigt sind, ist es dem Verf. entgangen, daß Paulus sich selber die oberste Leitung vorbehalten und tatkräftig ausgeübt hat. Gerade auch von den Charismatikern hat er energisch Gehorsam verlangt und erwartet, hat also Charismatiker von L.s Zeichnung, in denen Gottes Geist unwiderstehlich wirkte und denen man nicht widersprechen durfte, gar nicht gekannt. Bezüglich der Diakone ist Apg 6,1—10 praktisch außer Ansatz geblieben; dieses Stück ist freilich unvereinbar mit dem Erklärungsversuch L.s; es kann doch niemand leugnen, daß der „Kellner" Stephanus auch geistliche Funktionen ausgeübt hat, ebenso der „Kellner" Philippus. Wenig Glück dürfte L. auch mit seiner (übrigens nicht von ihm erfundenen) Erklärung der „Episkopen" haben. „Ihre (der Episkopen und Diakonen) Aufgabe ist die Besorgung der weltlichen Geschäfte der Einzelgemeinde, und da steht die Fürsorge für die Bedürftigen in vorderster Linie" (148); den Episkopen sind auch die Finanzen anvertraut. So war es nach L. zur Zeit des Paulus, also noch in den 60er Jahren. Wenn in-

des Jakobus kein Apostel, aber doch von allem Anfang an monarchischer Leiter der Jerusalemer Kirche war, so hat L. die Entwicklung des Episkopats gründlich verzeichnet.

Wenn wir L. glauben dürfen, hat die nachpaulinische Zeit, vor allem Rom, der Entwicklung der Kirche eine nichtpaulinische, mehr jüdische Richtung gegeben. L. bemüht sich ganz angelegentlich zu zeigen, daß das, was dann tatsächlich Weltreligion geworden ist, nicht dasjenige war, was Paulus aus der Religion Jesu gemacht hatte. Wieso hat aber dann Paulus doch „der Religion Jesu die Form gegeben, in der sie fähig war, die Welt zu erobern, ohne Schaden zu nehmen an ihrer Seele" (111)? Hier klaffen Lücken. Ein tieferes Verständnis des Völkerapostels könnte wohl diese Lücken heilen, aber um den Preis der Isolierung, in den L. Paulus hineinzustellen beliebt.

Das vierte Evangelium findet bei L. wenig Sympathie. Sonst hätte er dem Verfasser dieses Evangeliums doch wenigstens die Ehre zuerkannt, der erste bekannte Palästinareisende zu sein. Bekanntlich bietet das Evangelium sehr genaue geographische Angaben, wie sie in andern Fällen ohne allen Zweifel als zum Erweis der Augenzeugenschaft genügend betrachtet würden. Beim vierten Evangelisten ist nun letzteres nicht der Fall; aber „man hat nicht uneben vermutet, er habe Palästina bereist und die sich in den dortigen Gemeinden bildenden Ortslegenden aufgenommen" (239). Um das Jahr 100 lag das Evangelium schon vor; um 70 verzog sich die Jerusalemer Christenheit nach Pella in Transjordanien, um dann „in die Wüsteneinsamkeit des Ostjordanlandes unterzutauchen". An welche Gemeinden hat sich dann eigentlich der vierte Evangelist gewendet?

L. bemüht sich, den Lieblingsjünger als ungeschichtlich, als eine bloße Idealgestalt darzutun. Leider vermittelt er dem Leser keinen Einblick in das Zeugenverhältnis für die Abfassung des Evangeliums durch den Apostel Johannes. Daß um 180 klare Zeugnisse vorliegen aus Antiochien, Asia Minor, Rom, Gallien, Alexandria, deutet doch wohl in eine Zeit zurück, die sich unmittelbar an die Abfassung anschließt. Ignatius v. Ant. freilich nennt Ad Eph 12,2 Johannes nicht, sondern nur Paulus, aber aus dem Grunde, weil er da vom Martyrium redet und Johannes eben trotz L. kein Martyrium bestanden hat. Auf Naivität des Verfassers des 4. Ev zu erkennen, weil er dreimal vom „Hohenpriester jenes Jahres" spricht, ist bei unserer lückenhaften Kenntnis gewagt; es scheint, daß man die Richtigkeit dieser Angabe sogar aus rabbinischen Quellen beweisen kann (vgl. U. Holzmeister, ZKTh 44 [1920] 306-12).

Wir kommen zur Hauptfrage: Hat L. das Entstehen und die erste Entwicklung der Kirche begreiflich gemacht? Ganz entschieden nein! Warum ist die messianische Begeisterung um Jesus nicht mit seiner Hinrichtung verklungen wie in allen analogen Fällen? Warum konnte sich die kleine Gruppe seiner eingeschüchterten Jünger gleich in den ersten Jahren nach seinem Tode zu einer achtunggebietenden Gemeinde auswachsen? Warum ist die Tendenz zu Spaltungen, die die Apg verrät (wenn auch nicht im Ausmaß, wie L. vorgibt), nicht zum Ruin dieser Gemeinde geworden, sondern zugunsten einer straffen Einheit überwunden worden? Wie kommt es, daß die Urkirche schon in Jerusalem, dann auch in ihrer Ausweitung durch die Diaspora hin, als ein wenn auch noch unentwickeltes Rechtsgebilde erscheint, das geradlinig in die von L. in einem späteren Stadium als katholische Kirche bezeichnete Religionsgemeinschaft emporgewachsen ist? Auf solche das Wesen des Gegenstandes betreffende Fragen bleibt uns das Buch die Antwort schuldig. Was wir vorgesetzt bekommen bezüglich der Wesenspunkte, ist eine Sammlung von Positionen, die sich die rationalistische Exegese der letzten Jahrzehnte geschaffen hat. So wird dieses Buch zu einem Zeugnis für die Willkür der exegetischen Methode eben dieser Richtung im dritten Jahrzehnt unseres Jahrhunderts.

Innsbruck. Paul Gächter S. J.

Gott und Hölle. Der Mythos vom Descensuskampfe. Von Josef Krol (Studien der Bibliothek Warburg XX). 8° (VII u. 569 S.) Leipzig 1932, Teubner. M 25.—.

Das Christentum ist wesentlich eine Religion der Erlösung. Die religionsgeschichtliche Erklärung des Christentums ist an der Arbeit, vorchristlichen „Vorstellungen" von der Erlösung und dem „Mythos" derselben nachzuspüren; Judentum, Mysterien und Erlösungsmythos sollen die Eigenart des Urchristentums erklären, das sich im Kampf mit der Gnosis zur katholischen Kirche entwickelt habe. Krolls Buch ist ein wichtiger Beitrag zum „Erlösungsmythos". Es greift nur einen Gedanken heraus: *descendit ad inferos.* Dem wird mit einem erstaunlichen Ausmaß von Fleiß und Gelehrsamkeit nachgegangen, angefangen von den Sumerern und Ägyptern bis ins christliche Mittelalter, in die Neuzeit. Meistens stehen die sprachlichen und sachlichen Ausdrucksformen im Vordergrund, allein öfter wird unvermerkt aus der Geschichte der bildhaften Vorstellungen eine Geschichte der Idee, aus der Übernahme der Ausdrucksformen eine Übernahme der Idee. Von dieser völlig isoliert untersuchten „Vorstellung" vom Descensus sucht K. nun Ausblicke zu gewinnen auf die verschiedensten Gebiete: die Erlösungslehre, die hellenistischen Mysterien, die Stellung und Bedeutung der Zauberei, die Orientalisierung der Religion im römischen Reich zur Kaiserzeit, das Wesen der Liturgie, die Entstehung des Kultdramas, die Abhängigkeit des Christentums.

Gerade die künstliche Isolierung eines verhältnismäßig kleinen Ausschnittes aus dem Christentum will aber dem katholischen Theologen nicht recht gefallen; für ihn ist es nämlich eine sehr sekundäre Frage, ob ein winziger Ausschnitt der christlichen Religion glatt und restlos durch Übernahme aus vorchristlichen Kreisen erklärbar wäre, für ihn ist es eine Binsenwahrheit, daß die sprachlichen Ausdrucksformen für ein Dogma, die damit verbundenen sinnesmäßigen Vorstellungen unddie Kultformen die Spuren der Kultur tragen, in der sie geworden sind. Die Grundfrage, ob die christliche Religion Offenbarung sei, wird dadurch ja nicht gelöst; die künstliche Isolierung ist überhaupt nicht geeignet, dieselbe zu lösen.

K. hält das Descensuskampfmotiv, näherhin das „Hadeskampfmotiv", für ungemein wichtig. Dieses Motiv war vorhanden und seinetwegen mußte man „in der hellenistischen Umwelt die Lehre vom gestorbenen und wieder erstandenen Erlöser notwendig dahin interpretieren, daß er in der Unterwelt die Macht der bösen Widersacher gebrochen habe". „Der christliche Descensus muß in einer uralten Tradition stehen." K. würde gewiß zugeben, daß „Gedanken" wie: das Licht der Wissenschaft habe die finstern Fesseln der Kirche gesprengt, die Freiheit der Tore geöffnet.. zum mindesten von den Babyloniern abhängig seien, es seien dies pathetische Formeln, die zurückgehen auf das uralte Hadeskampfmotiv.

Nach diesem Motiv dringt ein Gott vom Reiche des Lichtes ein in die finstere, gottfeindliche Unterwelt, zerbricht deren eherne Tore, öffnet die Riegel; die dunklen Mächte — Tod und Hölle —, die bald als Personen, bald als Ungeheuer „gedacht" sind, erblassen, erbeben, fliehen, werden gefesselt, niedergetreten, ihre Gefangenen befreit; wenn der Gott die Erdrinde aufreißt, um in die Unterwelt einzudringen, erbebt die Erde; dramatisch wird die Szene, wenn auf den Heischruf Gottes nach Einlaß die Unterweltherren fragen, wer der Eindringling

sei, wenn der Gott sein Kommen dann kündet, bevor er die Hölle stürmt mit roher Gewalt: das ist eine motivenhafte uralte Ausprägung der Höllenfahrt zum Höllenkampf, von einem „unerhörten Pathos". — Heimisch war dieses Motiv schon bei den alten Babyloniern und in Ägypten (hier die Gleichsetzung von Unterwelt und Totenreich); von dort drang es (obschon es im Iran kaum auftritt, doch) verstärkt durch die dualistische Weltauffassung des Iran in den vorderasiatischen Kulturkreis ein; in der klassischen Religion der Griechen war dafür kein Platz, nur ein kleiner Seitentrieb führt zu den Mysterien; als in der Kaiserzeit die Orientalisierung der Religion die Unterweltsherren zu Gegnern der olympischen Götter machte, wurde das Hadeskampfmotiv im Zauber und (durch eine Wechselwirkung) in der Religion und im Kult wieder lebendig und so drang es auch über das Judentum sowohl als über das Hellenentum ins Christentum ein. Mit vielen vorsichtigen Formulierungen und ohne eigentliche Kampfesstellung gegen das Dogma führt K. weiter aus, wie auf dieses Descensuskampfmotiv der Artikel *descendit ad inferos* zurückgeht. Das Motiv ist nachweisbar im N. T. (Mt 27, 51—53: Erdbeben, Zerreißung des Vorhanges, Spalten der Felsen, Auferstehen von Toten); es wurde miterlebt in der urchristlichen Liturgie; als das Miterleben abblaßte, drängte das Motiv zur breiteren Darstellung in Worten, zur realen Darstellung im liturgischen Drama (wie denn K. recht oft hinter einem Lied ein Dromenon, ein liturgisches Tun sieht; vgl. etwa S. 240. 243); ja das Motiv wuchert wegen seines unerhörten Pathos selbständig weiter, wird dort angebracht, wo es eigentlich nicht hingehört.

Man sieht, das Buch ist außergewöhnlich anregend; aber gerade deshalb verlangt es kritische Leser. Methodisch ist, wie schon angedeutet, die an Reitzenstein erinnernde Art der künstlichen Isolation eines Details bedenklich. Um nur kurz noch auf eines hinzuweisen: der christliche „Gedanke" von der Überwindung des Teufels durch Christus hätte zweifelsohne viel Klärung erfahren, wenn er in seiner natürlichen Umgebung (Dogma, A. T., verwandte Ideen wie z. B. die *militia Christi*, die Eschatologie) belassen worden wäre; dadurch wäre doch die Eigenart und die Entwicklung des „Descensus", dessen Ausdruck in der Liturgie, mehr geklärt worden als durch Zaubertexte und Apokryphen, die doch von der Großkirche, also dem Christentum schlechthin, als verdächtig abgelehnt wurden. Es hätte sich dann sofort gezeigt, daß das Motiv in seiner typischen Ausprägung (der im Hades gegen die gottfeindliche Macht ausgefochtene Kampf) im Christentum zuerst durchaus nicht so lebendig war, als es durch die künstliche Isolierung scheinen möchte.

Auch inhaltlich haben K.s Ausführungen den Rezensenten in einem wesentlichen Punkt nicht überzeugt. Gerade das von K. mit so großer Sachkenntnis und Sorgfalt vorgelegte Material spricht nicht für die große Bedeutung des Descensuskampfmotives im Urchristentum. Eine der Grundlagen K.s ist die von O. Casel kritiklos übernommene Theorie von der Liturgie als Mysterium, d. h. als realer Neusetzung einer Urhandlung, in unserem Fall des gesamten Erlösungswerkes. Diese Theorie wurde von theologischer Seite scharf abgelehnt; vgl. diese Zeitschr. 54 (1930) 92—105. Dogmengeschichtlich betrachtet hängt sie in der Luft. Methodius von Olymp, der erste, der wirklich als Stütze dieser Theorie angeführt werden kann, ist kaum Interpret urchristlicher Auffassung; viel wahrscheinlicher sah er die Liturgie mit den Augen des Hellenisten. Es ist eine nicht sehr probable Theorie, daß die Teilnehmer der Liturgie die Taten Jesu „miterlebt" haben. Ja, man kann mit Recht zweifeln, ob das Urchristentum überhaupt das Hadeskampf-

motiv auf Jesus anwandte. Liest man die Texte genauer, die K. aus den ältesten Liturgien und ihrem Niederschlag anführt, so sieht man nur zu deutlich, daß das Hadeskampfmotiv überhaupt nirgends aufscheint. Wohl wurden — nach den angeführten Texten — Tod und Teufel abgetan durch das Leiden, den Tod, die Auferstehung Christi, aber von einem Abstieg zur Hölle, von einem Kampf dortselbst, ist nirgends die Rede; ja, nicht einmal die typischen Worte und Vorstellungen, die sich außerhalb des Christentums für den Hadeskampf finden, erscheinen in der Schilderung, wie Christus durch Tod und Auferstehung Satan abgetan hat, es sei denn, man findet das Hadeskampfmotiv in den Worten Hippolyts (S. 17 f.), daß Christus gekommen sei und gelitten habe, um den Tod abzutun, die Fesseln des Teufels zu zerbrechen, den Hades niederzutreten und den Grenzstein aufzurichten (?). Allein selbst da ist der Zweifel berechtigt; das letzte Glied ist fraglich und wie die Parallelen zeigen, gehört es auch nicht zum Bestand des Hadeskampfmotives, die andern Glieder sind herzlich wenig typisch und erklären sich mühelos aus dem A. T.; ja gerade das „Niedertreten" hat seine Parallele in Gen 3,15, nicht in vorchristlichen heidnischen Hadeskampfschilderungen. Wenn demnach in den alten liturgischen Texten der Descensus und der Descensuskampf restlos übergangen ist, ist es dann so sicher, daß er trotzdem eingeschlossen war, daß die in der Liturgie gefeierte Überwindung Satans „ohne den geringsten Zweifel" „als in der Unterwelt geschehen anzunehmen ist" (S. 19)? Öfters wird die Überwindung Satans der Auferstehung (ohne Erwähnung des Todes Christi) zugeschrieben. Das mag dogmengeschichtlich nicht ohne Bedeutung sein (s. Osterfeststreit); doch sieht man nicht recht, wie dann für einen Hadeskampf noch Platz ist. K. läßt sich dadurch nicht beirren und erklärt, es handle sich dann um einen Descensus nach der Auferstehung, wie er öfter vorkommt (S. 27 Anm. 3; vgl. S. 51. 128 Anm. 1). Nach der Auferstehung findet sich in außerchristlichen Kreisen ein Gotteskampf im Hades natürlich nirgends, in christlichen Kreisen nur, wenn man ihn einfach postuliert. — Auch bei Irenäus wird man nicht so leicht das Hadeskampfmotiv sehen, wenn man sich vor Augen hält, daß es Irenäus der Menschwerdung zuschreibt, *ut peccatum ab homine interficeretur et homo exiret a morte* (Adv. H. III, 28; PG 7, 938 A). Ähnliche Ausdrücke zur Beschreibung der Wirkung der Menschwerdung finden sich oft genug bei ihm.

Der Eindruck, daß das Hadeskampfmotiv im Urchristentum nicht lebendig ist und daß sein Einfluß bedeutungslos ist, wird noch dadurch verstärkt, daß, wie gerade K. selbst es nachweist, das unzweifelhafte Hadeskampfmotiv zuerst in Texten aufscheint, die dem echten Christentum recht verdächtig waren und daß es dort zunächst selbständig auftritt, d. h. ohne eigentliche Verbindung mit Tod und Auferstehung Jesu (so im Evangelium Nicodemi, in den Oden Salomos, den Thomasakten, der Pistis Sophia). Erst später schildern auch ausgesprochen großkirchliche Kreise (z. B. Ephräm) den Sieg Christi durch Tod und Auferstehung mit den stereotypen Formeln, die wir in Hadeskampfschilderungen aus vorchristlicher Zeit schon vorfinden. Wird aber das Hadeskampfmotiv erst recht spät im eigentlichen Christentum sichtbar, dann dürfen wir es nicht ohne weiteres im Urchristentum als wirksam annehmen. Es wird kein Zufall sein, daß die einzige Stelle des N. T., die den Descensus ausdrücklich erwähnt, 1 Petr 3,19, nicht die oben erwähnten

typischen Züge des Hadeskampfmotives enthält. Verstehe ich recht, so findet K. an dieser Stelle das Motiv der „gewaltsamen Gefängniseröffnung und huldvollen Befreiung der freudig auf den Erlöser blickenden Gefangenen" (S. 238) allein der Schrifttext spricht das doch nicht aus. Nach K. enthält aber — und damit würde die eben dargestellte Entwicklung doch recht fraglich — Mt 27,51—53 das Hadeskampfmotiv! Der Rezensent muß hier auf die katholische Exegese verweisen; hier sei nur betont, daß K. keine einzige außerchristliche Hadeskampfschilderung aufgewiesen hat, bei der die Toten mit ihren irdischen Leibern auferstehen, die Gräber sich öffnen. Wohl bebt die Erde, wenn der Gott die Erdrinde aufreißt, um in die Unterwelt einzudringen (und umgekehrt, wenn die Unterweltsmächte sie aufreißen beim Herausdringen — man würde also nach dem Hadeskampfmotiv erwarten, daß der Grabstein bei der Auferstehung nicht weggewälzt worden ist!), der Unterweltsfluß ändert seinen Lauf, die Tore des Tempels stürzen bei der Epiphanie des Gottes ein, die Erde dröhnt und stöhnt, wenn der Gott in der Unterwelt erscheint usw., aber gerade das alles findet sich im Bericht des Mt nicht; das Erdbeben für sich allein ist aber nicht typisch genug, um zu schließen, daß der Bericht notwendig als Anwendung des Hadeskampfmotives auf Christus aufzufassen ist. Auch Mt 11,5 mahnt zur Vorsicht; dort ist das Aufstehen der Toten erwähnt ohne jede Spur eines Hadeskampfmotives.

Soweit man überhaupt von einem vorchristlichen „Erlösungsmythos" sprechen kann, ist dieser mit dem Hadeskampf verbunden oder dem Kampf beim Aufstieg durch die Sphären (den K. ganz richtig als Descensuskampf mit negativen Vorzeichen erklärt). Nun zeigt sich im Christentum anfänglich nicht einmal in den Formulierungen, mit denen Christi Sieg am Kreuze geschildert wurde, ein sicherer Anklang an das Hadeskampfmotiv. Dieses Motiv dringt ins Christentum ein durch ausgesprochen des Synkretismus verdächtige Kreise; erst spät werden die „Pathosformeln" — eben schon zu Formeln geworden — (auf dem Weg über die Hymnen?) von großkirchlichen Kreisen übernommen. Das ist der Eindruck, den der Rezensent durch K.s so außerordentlich anregendes Werk gewonnen hat. Die isolierte Betrachtung des Hadeskampfes bestärkt somit nur die Überzeugung, daß der vorchristliche sogenannte „Erlösungsmythos" mit dem Urchristentum herzlich wenig zu tun hatte. Erwähnt sei noch, daß K. in zuvorkommender Weise durch gute Indices es leicht macht, den riesigen Reichtum des Werkes auszuschöpfen.

Innsbruck. Florian Schlagenhaufen S. J.

Die kirchliche Buße im II. Jahrhundert. Eine Untersuchung der patristischen Bußzeugnisse von Clemens Romanus bis Clemens Alexandrinus. Von Josef Hoh (Breslauer Studien z. hist. Theologie 22). gr. 8° (VIII u. 138 S.) Breslau 1932, Müller u. Seiffert. M 7.50.

Dem Titel der Schrift nach würde man erwarten, daß der Verf. sich auf die Bußzeugnisse der ersten zwei Jahrhunderte beschränkte; in Wirklichkeit dehnt er seine Untersuchung aus bis zu den ersten drei Jahrzehnten des 3. Jahrhunderts. Nicht bloß Clemens von Alexandrien, sondern auch Tertullian, Hippolyt und Kallistus werden miteinbezogen. Die behandelten Autoren und Schriften werden im Inhaltsverzeichnisse (warum nicht auch im

Texte der Schrift?) in drei Kreise gruppiert, in den italischen, kleinasiatischen und palästinensisch-alexandrinischen. Aber weder diese Gruppierung noch auch die Einreihung der einzelnen Schriftsteller in die entsprechenden Kreise befriedigt. Wie kommt der II. Klemensbrief in den italischen und Justin in den kleinasiatischen Kreis? Auch erhalten wir keinen genügenden Aufschluß, wie sich die drei Kreise bezüglich der Bußlehre zueinander verhalten.

Der Verf. behandelt der Reihe nach die einzelnen Schriften und legt dar, was sie von der Taufe, den Sünden der Getauften, den Bußformen, dem Sündenbekenntnis, der *correptio fraterna*, der kirchlichen Disziplinierung und dem Anteil der kirchlichen Vorsteher bei der Sündenvergebung aussagen. Was insbesonders den letzten und für die Dogmengeschichte wichtigsten Punkt anbelangt, kommt er zu dem überraschenden, um nicht zu sagen befremdenden, Resultat, daß man zwei Jahrhunderte lang in der alten Kirche nichts von einer Lossprechungsgewalt der kirchlichen Amtspersonen wußte und daß erst in der Kontroverse mit den Montanisten Kallistus eine solche Gewalt für sich in Anspruch nahm. Vorher soll man allgemein der Überzeugung gewesen sein, Gott allein könne die Sünden vergeben. Doch schrieb man der Mitwirkung der Gemeinde bei der Disziplinierung der Büßer besonders ihrem Fürbittgebete, eine große Kraft zu. Im Laufe der Zeit wurde die Anteilnahme der Laien an dem Werke der Bußerbekehrung immer geringer und im gleichem Maße stieg der Einfluß der kirchlichen Vorsteher, welche die Bußwerke leiten und kontrollieren mußten. Einen formellen Ausschluß der Sünder aus der Kirche und eine feierliche Wiederaufnahme sehen wir erst bei Tertullian. Während man in den übrigen Kirchen eine Buße nach der Taufe und eine Verzeihung aller Sünden für möglich hielt, soll in der römischen Kirche nach dem Zeugnis des Hermas ein Teil der dortigen Lehrer jede Buße nach der Taufe als unstatthaft erklärt haben. Es bedurfte, wie H. oft mit Nachdruck hervorhebt, einer himmlischen Offenbarung durch Hermas, um die leitenden Kreise in Rom zu überzeugen, daß es nach der Taufe noch eine Buße gibt. Aber auch die Buße, die der Pastor verkündet, ist nur eine einmalige und lebenslängliche; die Bußgelegenheit soll nur für die Gegenwart gelten, dann aber ein Ende haben.

Mit diesen Ergebnissen kehrt H. zum großen Teil zu jenen Anschauungen zurück, die vor 30 Jahren vorherrschend und besonders von Funk und Batiffol vertreten waren. Meinen Standpunkt gegenüber diesen Auffassungen habe ich damals in mehreren Abhandlungen in dieser Zeitschrift (Bd. 31 u. 32 [1907—8]) ausführlich dargelegt und ich sehe auch heute noch keinen zwingenden Grund, ihn zu ändern. Auch die von H. vorgebrachten Gründe haben mich nicht vom Gegenteil überzeugen können. Seine Beweisführung ist m. E. vom methodischen Standpunkt aus verfehlt; außerdem glaube ich auch, daß er ganz wesentliche Punkte bei der Auslegung der Zeugnisse übersehen oder falsch gedeutet hat.

Der Grundfehler der Arbeit liegt in der ganz verkehrten Anwendung des *argumentum ex silentio*. Daraus, daß ein Autor eine Tatsache nicht erwähnt, folgt noch lange nicht, daß er sie nicht gekannt, und noch viel weniger, daß sie gar nicht existiert hat. Ein solcher Schluß ist nur dann berechtigt, wenn einwandfrei bewiesen werden kann, daß er unbedingt von ihr hätte

reden müssen, wenn er sie gekannt hätte. Gegen diese Grundregel verstößt aber H. in einemfort. Daraus daß die von ihm behandelten patristischen Zeugnisse mit Ausnahme von Tertullians De pudicitia die kirchliche Lossprechungsgewalt nicht ausdrücklich hervorheben, schließt er beständig, daß ihre Verfasser nichts von ihr wußten, als ob es selbstverständlich wäre, daß das einfache Schweigen über eine Tatsache gleichbedeutend sei mit deren positiver Leugnung. Das ist aber keineswegs der Fall. Es bestand für keinen der behandelten Autoren ein zwingender Grund, die kirchliche Absolutionsgewalt, ihre Bedeutung und Ausübung in ihren Schriften zur Sprache zu bringen. Zum allermindesten läßt sich dies nicht mit Sicherheit beweisen und ist auch von H. nicht einmal versuchsweise bewiesen worden. Erst als die Montanisten diese Gewalt in Zweifel zogen und ihre Anwendung auf einen ganz bestimmten Kreis von Sünden einschränkten, ergab sich die Notwendigkeit, sie ausdrücklich hervorzuheben und zu beweisen; und daß dies damals auch geschah, dafür liefert eben Tertullians Schrift De pudicitia einen eklatanten Beweis; es müßte denn sein, daß jemand die absurde Idee hätte, daß nicht die Häresie, sondern die katholische Kirche eine Neuerung in der Lehre eingeführt habe.

Nach H. haben die Katholiken bis unmittelbar vor dem Montanismus keine Ahnung gehabt von der Befugnis der kirchlichen Amtspersonen zur Vergebung der Sünden; beim Ausbruch der Häresie entdeckten sie auf einmal diese Lehre und verteidigen sie mit Hartnäckigkeit aus der Schrift, und zwar überall, nicht etwa bloß in einer Partikularkirche. Und was noch wunderbarer ist: die Montanisten selbst erkennen diese Gewalt an und üben sie aus in bezug auf leichtere Sünden, wie Tertullian zugibt. Keine der beiden Parteien findet in der Anerkennung der Lossprechungsgewalt etwas Neues; der Streit bezieht sich nur auf die Ausdehnung derselben. Wie kann H. diese Tatsache erklären?

Noch mehr. Die Katholiken werfen Tertullian vor, er habe leichtfertig seine Gesinnung gewechselt. Tertullian muß selbst zugeben, daß er früher ebenso dachte wie sie und verteidigt sich wegen des Vorwurfes der Leichtfertigkeit und Unbeständigkeit (De pud. c. 1). Die Katholiken berufen sich zur Rechtfertigung ihrer Praxis, den Unzuchtsündern die kirchliche Vergebung zu gewähren, auf Hermas, nach dem die ehebrecherische Frau im Falle der Buße wieder aufzunehmen ist. Tertullian kann nicht leugnen, daß Hermas für die katholische Praxis zeugt, aber er spricht seinem Zeugnis jedes Ansehen und jede Beweiskraft ab, indem er seinem Gegner erwidert: *Sed cederem tibi, si scriptura Pastoris, quae sola moechos amat, divino instrumento meruisset incidi* (De pud. c. 10). Es ist eine reine Verlegenheitsausflucht, wenn H. meint, Tertullian habe „den Hermas oberflächlich gelesen oder falsch verstanden" (S. 28). Zudem würde dieser Vorwurf auch die katholischen Gegner Tertullians treffen, die sich gleichfalls auf Hermas beriefen. Wenn hier eine oberflächliche Lektüre und ein Mißverständnis vorliegt, dann ist es viel wahrscheinlicher, daß dies bei H. zutrifft als bei jenen, die kaum durch ein Menschenalter von Hermas getrennt waren und die durch ihn veranlaßte Praxis aus der Erfahrung kennen mußten.

H. schreibt zwar: „Es ist ganz unmöglich, wenigstens nach Pastor, daß die kirchlichen Vorsteher bisher schon offiziell mit einem Bußinstitut

im Sinne von Lossprechung befaßt waren" (S. 27). Meinem Dafürhalten nach aber ist dies nicht unmöglich, sondern im Gegenteil in der Schrift mit hinlänglicher Deutlichkeit ausgesprochen. Hermas schaut die Kirche unter dem Symbol eines Turmes, der gebaut wird. Die Steine, die in den Bau eingefügt werden, sind die Gläubigen. Bei der Prüfung der Steine ergibt es sich, daß einige von ihnen befleckt sind; sie werden aus dem Turm entfernt, aber nicht weit weggeworfen, weil sie wieder in den Turm kommen sollen, wenn sie gereinigt sind, d. h. wenn sie Buße getan haben (Sim. IX). Dieses Bild läßt keine andere Auslegung zu, als daß jene Gläubigen, die ihr Taufsiegel mit schweren Sünden bemakelt haben, aus der Kirche ausgeschlossen und erst nach getaner Buße wieder in ihr aufgenommen werden. Nach H. aber wäre das ganze Gleichnis sinnlos. Er schreibt: „Man hat hier die vollständige Symbolik des kirchlichen Bußsakramentes finden wollen: Ausschluß, Buße, Wiederaufnahme. Das hieße den Hirten mißverstehen ... Beim Turmgleichnis muß freilich gesprochen werden von herausnehmen, wieder hineinkommen, hier sind eben lokale Verhältnisse vorausgesetzt. Faktisch gehören beim Pastor die Sünder wohl zu den Gläubigen, Auserwählten, damit sie zur heiligen Kirche gehören braucht es nichts als Buße tun. Die gegenwärtige Kirche genügt nicht; wie man brauchbar wird für die gottgefällige Kirche, das soll durch das Bild vom Turmbau gezeigt werden. Tatsächlich findet keine Bewegung statt, es wird keiner hinausgestoßen und wird keiner von neuem aufgenommen" (S. 31 f.). Wenn dem so wäre, welchen Sinn hätte dann das lange Gerede von dem Ausstoßen der fehlerhaften Steine und ihrer Wiederaufnahme in dem Turm nach ihrer Reinigung? So darf man in der Auslegung der Zeugnisse nicht verfahren.

Wie H. z. B. in der Interpretation von Tertullians De paenitentia vorgeht, kann man aus folgendem ersehen. Mit Recht schreibt er: „In der Schrift De paenitentia denkt Tertullian nur an schwere Vergehen, in die der leidige Teufel die Christen zu verstricken sucht: Sünden der Fleischeslust, Glaubensverleugnung — das sind auf jeden Fall Vergehen, die ewige Strafen verdienen. Als Beispiele führt er an: *stuprum, idolothytorum esum, perversa docentes,* wie es die Apokalypse (c. 2. 3) den Kirchen in Asien vorhält" (S. 44). Ebenso richtig ist es, wenn er weiter bemerkt, dieser Sünden wegen werde der Christ aus der Kirche ausgeschlossen und zur Übernahme sehr harter Bußwerke verpflichtet (S. 48 ff.), doch dauere die Buße sicherlich nicht lebenslang und finde ihren Abschluß in der Verzeihung und Wiederaufnahme (S. 51). „Wenn nun mit Leichtigkeit stets erlangt wird, um was der Sohn (Gottes) bittet, so ist die Begnadigung des reuigen Sünders sicher, es bedarf nur noch eines Mundes, der das verkündet, und dies wird Aufgabe des Vorstehers sein, der im Einverständnis mit der ganzen Versammlung (der Gemeinde) spricht" (S. 55). Wer dies liest, muß unbedingt den Schluß ziehen: De paenitentia verheißt allen Sündern, die Unzüchtigen, Ehebrecher, Glaubensverleugner, Götzendiener und Verbreiter von häretischen Lehren nicht ausgenommen, die Wiederaufnahme in die Kirche nach geleisteter Buße. Dann ist aber auch der weitere Schluß berechtigt: Also ist durch das (von H. Kallistus zugeschriebene) Edikt in De pud. c. 1, das allen Unzuchtsündern nach geleisteter Buße Verzeihung zusichert, nichts Neues eingeführt worden, und

ist der Vorwurf Tertullians, der Urheber des Dekretes mache sich der Inkonsequenz schuldig, wenn er die Götzendiener und Mörder von der Verzeihung ausschließe, unbegründet. Gegen diesen Schluß sträubt sich nun H. mit aller Gewalt; es muß, sagt er, etwas Neues, Unerprobtes in dem Dekret vorliegen; wäre es seit Jahrzehnten klar, daß diese Vergebung der Unzuchtsünden der Disziplin nicht schade, so wäre die Angst und Schwarzmalerei Tertullians gegenstandslos (S. 46). Folgerichtig rüttelt nun H. auch an den zugegebenen Prämissen aus De paenitentia. Die Schrift „scheine" nur für alle, auch die gröbsten Vergehen die Rekonziliation zu versprechen. „Es können ihm (Tertullian) auch in De paen. Ausnahmen bekannt gewesen sein, aber da er den Zweifel an Gottes Barmherzigkeit bekämpft, braucht er auf solche Härten nicht hinzuweisen, es standen sowieso schon genug Leute wegen der Bußstrenge abseits von der Kirche. Tatsächlich verschweigt er, daß in verschiedenen Kirchen Afrikas (nach Cyprian) der Unzucht die Rekonziliation verweigert wurde" (S. 48). Was soll man zu einer solchen Beweisführung sagen? In De paenitentia wird ausdrücklich den Unzuchtsündern Verzeihung und Wiederaufnahme verheißen, und gleichwohl soll Tertullian sie ausgenommen haben! Er soll von dieser Ausnahme geschwiegen haben, um die Leute von der Buße nicht abzuschrecken, und doch mußten dies alle Leute wissen, wenn diese Praxis bestand! Er soll verschwiegen haben, daß damals in Afrika der Unzucht die Rekonziliation verweigert wurde, und doch steht es historisch gar nicht fest, daß diese Unsitte schon zur Zeit der Abfassung jener Schrift bestanden hat! Wird sie doch selbst in De pud. nicht erwähnt, wie man es unbedingt erwarten möchte. Da H. schon einmal auf die Cyprianstelle (Ep, 65.21) hinweist, möchte ich bemerken, daß diese eher gegen ihn spricht. Jene Bischöfe, welche den Ehebrechern die Verzeihung verweigerten, haben nicht die althergebrachte Sitte beibehalten, sondern vielmehr eine Neuerung im Bußverfahren eingeführt und sich dadurch zu ihren Kollegen in Gegensatz gesetzt, ohne jedoch, wie Cyprian bemerkt, deswegen das Band der Einheit mit ihnen zu zerreißen. Fiele diese Begebenheit wirklich, wie H. annimmt, in die Zeit vor der Abfassung von De paen., dann wäre sie eine glänzende Widerlegung seiner Ansicht.

H. kann den „Sturm von Entrüstung, Zorn und bittersten Sarkasmen" gegen das Edikt von seiten Tertullians nicht begreifen, wenn in demselben nicht „etwas Neues, Unerprobtes vorläge" (S. 46). Nichts leichter als das. Sicher ist es gegen katholische Bischöfe gerichtet, welche den Ehebrechern die Verzeihung verweigerten, höchst wahrscheinlich gegen jene, von denen Cyprian berichtet. Es erzielte wohl auch einen durchschlagenden Erfolg, da die rigoristische Härte bald verschwand. Was war da natürlicher, als daß Tertullian, der oberste Anwalt des Rigorismus, auch sich selbst und seine Sekte damit getroffen fühlte, da dadurch die Hoffnung vereitelt wurde, noch mehr Anhänger für den Montanismus zu gewinnen. Um jenen Bischöfen das Rückgrat zu steifen, bot er alles auf, die Wirkungen des Dekretes als verderblich und katastrophal für die Sittlichkeit hinzustellen und den Urheber des Dekretes als Begünstiger und Beschützer der Unzucht zu diskreditieren, ja sogar seine Vollmacht, ein solches Dekret zu erlassen, zu bestreiten.

H. hält es für ausgemacht, daß der Urheber des Dekretes die Götzendiener und Mörder von der Verzeihung ausnahm. Eine Bestätigung dafür

findet er bei Cyprian. „Wie verlegen und zögernd behandelt er die Frage der *lapsi* — das gibt doch zu denken, wenn seit Menschengedenken alles gleichmäßig geregelt war. Wie zweifelhaft ist das Entgegenkommen des römischen Klerus in gleicher Angelegenheit: man redet sich darauf hinaus, daß zurzeit kein Bischof da sei, auf dem Todesbette wolle man zu Hilfe kommen. Allein wenn die Sache seit Jahrzehnten in Brauch und Übung war, kann die Sedisvakanz nicht viel bedeuten, und wenn man erst auf dem Todbett Hilfe bekam, so war die Buße tatsächlich lebenslänglich" (S. 45 f.). Hier hat sich H. entschieden getäuscht. Sowohl Cyprian wie der römische Klerus fanden es von Anfang an ganz selbstverständlich, daß die *lapsi* wieder in die Kirche aufgenommen werden sollten; nur über die Art und Dauer der Buße wollten sie einstweilen keine Entscheidung geben, weil hierin ein einmütiges und gleichmäßiges Vorgehen aller Bischöfe notwendig war und ein solches erst nach Ablauf der Verfolgung auf einer Versammlung beschlossen werden konnte. Dies glaube ich in dieser Zeitschr. 31 (1907) 589—606 ausführlich bewiesen zu haben. Daß dieser Beweis gelungen ist, bestätigt Poschmann, wenn er ebendort 37 (1913) 38 schreibt: „Stufler ist in vollem Recht, wenn er behauptet, daß sowohl Cyprian wie auch die Presbyter und die Gefallenen selbst die Möglichkeit der Absolution von der Sünde der Glaubensverleugnung von Anfang an für etwas Selbstverständliches angesehen haben. Die Beweise, die er dafür beibringt, sind durchaus stichhaltig."

Um nicht allzulang zu werden, übergehe ich manches, was m. E. in der Schrift noch zu beanstanden wäre. Es soll mit der geübten Kritik keineswegs gesagt werden, daß die Arbeit nicht auch Vorzüge aufweise, indem manche Schriften des 2. Jahrhunderts hier entweder zum ersten Mal oder doch ausführlicher als sonst behandelt werden. Aber ich glaube, daß H. bei der Darstellung der altkirchlichen Bußlehre die Bedeutung und den Einfluß der kirchlichen Amtspersonen über Gebühr eingeschränkt und von der Entwicklung der Bußpraxis besonders in der römischen Kirche ein unrichtiges Bild entworfen hat.

Innsbruck. Johann Stufler S. J.

De rebus metaphysice perfectis seu de natura et supposito secundum primum totius philosophiae principium. Von David Garcia C. M. F. 4° (VIII u. 136 S.) Barcelona o. J. (1930), Claret.

In der heutigen theologischen Literatur sind neue Forschungen auf dem Wege echt scholastischer Spekulation selten geworden. Insofern wird man das vorliegende Werk mit Freude begrüßen. Und dies um so mehr, als es einem Gegenstand gewidmet ist, über den die heutige Theologie trotz aller Bemühungen kaum viel mehr gesicherte Erkenntnisse besitzt, als sie wohl den Vätern des ausgehenden 5. Jahrhunderts eigen waren: über den Begriff der Subsistenz. Der Verf. geht von der Überzeugung aus — und es ist vielleicht das Hauptverdienst seiner Schrift, dies so scharf hervorgehoben zu haben — daß jeder ernste Versuch, dieses Problem zu lösen, unter Berücksichtigung der gesamten Metaphysik geführt werden muß.

Das System des Verf.s darzustellen, ist allerdings nicht leicht, da er sich eines außerordentlich schweren und oft recht eigenwilligen Stiles bedient und in

die streng abstrakten Gedankenreihen eine gewisse Rhetorik einführt, die der Klarheit abträglich ist. Dazu kommen die zahlreichen Druckfehler und hie und da auch textliche Verschreibungen. So wird reichlich Anlaß gegeben, den Verfasser mißzuverstehen.

Alle Metaphysik beginnt beim aktuellen Sein. Von ihm gilt das erste Prinzip, und dies nach G. nach einem solchen Grad, daß das Kontradiktionsprinzip seine volle Wahrheit nur im *Ipsum Esse*, im göttlichen Sein besitzt. Daher ist das Sein, das vom Kontradiktionsprinzip „definiert" wird, weder *univocum* noch *analogum*, sondern schlechthin einzig. G. meint, diese Ansicht ergäbe sich aus dem System des hl. Thomas, *„quamvis fortasse historica S. Thomae sententia non sit"* (27).

Jeder Begriff kann zwei Denkoperationen unterliegen: der *abstractio formalis* und der *abstractio totalis*. Die erste entspricht dem Verhältnis von Akt und Potenz, die zweite dem des *universale* zu seinen logischen Teilen. Der zweiten Betrachtungsweise ist der Verf. nicht günstig gesinnt; sie hat die Metaphysik verdorben. *Utinam sapientum usus omnes amoveret terminos abstractionis totalis* (122)! Nach ihr kann man allerdings eine gewisse logische Einheit des Seins erhalten. Ja, man kommt durch sie sogar zur realen Identität von Dasein und Sosein (27). Dagegen kann durch *abstractio formalis* kein Seinsbegriff gewonnen werden, der Gott und den Geschöpfen gemeinsam wäre. Die analoge Begriffsbildung ist nach G. ein Übergang *(„transitus quidam", 28)* von den Denkgesetzen der *abstractio totalis* zur *abstractio formalis*. Der ersten Funktion verdankt der so entstandene Begriff seine Einheit, der zweiten die Verschiedenheit der Analogata. Freilich ist die Theorie der Analogie *„metaphysice inutilis"* (28).

Das vom ersten Denkprinzip geforderte Sein besitzt die Eigenschaften der Einzigkeit, Unendlichkeit und Einfachheit. Sobald also eine Mehrfachheit und Beschränkung in das Sein gebracht werden soll, ist die Wesenheit, das Sosein, erfordert als *multiplicativa potentia* (55) des Seins. Die Notwendigkeit des Soseins ist nur bedingt vom ersten Prinzip gefordert, wenn nämlich die Mehrfachheit des Seins zustande kommen soll (73); *„non enim ens corrueret, si essentia impossibilis redderetur"* (81). Das Sosein ist zwar kein *purum nihilum*, aber es erhält nur durch das Dasein die innere Möglichkeit: *actualis informatio essentiae per esse est conditio possibilitatis intrinsecae* (33). Insofern das Sosein unmittelbar die absolute Einfachheit des vom ersten Prinzip geforderten Seins bricht, ist es subsistierende Form, die, abgesehen von ihrer Zusammengesetztheit aus Dasein und Sosein, einfach und relativ unendlich *(in eadem specie)* ist. Die weitere Mehrfachheit wird in die *forma subsistens* durch die Materie hineingetragen. Diese ist reine Potenz *et in ordine entis et in ordine essentiae* (56). Der reale Unterschied zwischen der *materia prima* und ihrem Akt ist der metaphysische Grund für die Möglichkeit der Akzidenzen, da die einzelnen Formen, die der *forma subsistens* entsprechen und deren *participationes* sind, in ihrer Geteiltheit deren Vollkommenheit nicht ganz aufwiegen und daher der Erfüllung der Potenz durch Formen anderer Ordnung, die Akzidenzen, Raum lassen.

Das Suppositum definiert der Verf.: *cuius omnes potentiae primario a principio contradictionis definitae, propriis actibus ab ipso statutis cum modis propriis unionem sequentibus unitae inveniantur* (115). Da er aber für Suppositum auch gerne, ja noch lieber, sagt: *res metaphysice perfecta*, sieht man, daß der ursprüngliche Begriff, der ihn zu dieser Definition geführt hat, der des *totum in se* war. In der Ordnung des Soseins kann man nur in

einem sehr uneigentlichen Sinn von einer *res metaphysice perfecta* sprechen. Eine *res metaphysice perfecta in ordine essentiae* (z. B. eine *forma subsistens*) würde vielmehr ohne aktuelle Mitteilung des Daseins in sich widersprechen (111). Und da die Ordnung — G. spricht von *delineationes* — des Soseins der des Daseins entspricht, so kann ein Sosein nur durch das ihm entsprechende Dasein aktualisiert werden. Die Definition der *res metaphysice perfecta* trifft also im eigentlichen Sinn nur beim absoluten Sein zu. Daher kann man auch sagen, daß das Kontradiktionsprinzip nur im Suppositum seine Erfüllung finde, um in der Terminologie des Verf.s zu reden.

An dieser Stelle sind vor allem die theologischen Folgerungen aus dieser Theorie darzulegen, obwohl sie im Werk fast nur andeutungsweise gezogen werden. Das *ens metaphysice perfectum* oder die *ratio suppositi* im Vollsinn des Wortes ist weder absolut noch relativ zu nennen, sondern enthält beide Seinsarten im eminenter Weise. Im einen absoluten Suppositum unterscheidet G. *rationes absolutas* und *r. relativas* (45).

Diese Theorie ist, soweit sich bei der Kürze der Darstellung G.s sehen läßt, von der des Cajetanus verschieden, der eine doppelte Subsistenz in Gott unterscheidet: Gott ist *subsistens in natura communiter, ut hic Deus, et subsistens in natura incommunicabiliter, ut quaelibet divina persona* (In 3 q. 3 a. 2). Vielleicht würde aber ein Weiterführen der Meinung Cajetans die Lehre G.s ergeben, wie G. überhaupt vor allem durch Cajetan zu seinen Spekulationen angeregt wurde.

Höchst eigenständig ist die Schöpfungslehre G.s. Gestützt auf die Behauptung der Realdistinktion zwischen Sosein und Dasein fordert er im geschaffenen Dasein selbst einen Formalgrund für dessen Verschiedenheit vom ungeschaffenen. Er findet die Formalursache dafür in der *relatio creaturae ad Deum*, einem Akzidens (!), wodurch das geschaffene Dasein in der relativen Ordnung dem ungeschaffenen in analogem Sinn gegenübergestellt wird, wie die göttlichen Personen untereinander (92. 93). Sehr richtig bemerkt er am Ende seiner hiehergehörenden Darlegungen, diese Auffassung sei anders *quam S. Thomas et communis Thomistarum explicatio traditionalis* (93).

Wohl im Zusammenhang damit verspricht G. eine neue Konkurstheorie. Nach ihm muß die effektive Ursächlichkeit auf die formale zurückgeführt werden; *actio* ist nichts anderes als der Beginn des Vorhandenseins einer neuen Form. Daher müsse das Konkursproblem anders gelöst werden als es die bekannten Theorien versuchen, die auf einer räumlichen Vorstellung (*imaginatio spatialis*) von der *actio* fußen (95).

Das Übernatürliche definiert G. als den Akt eines Geschöpfes, in dem eine seiner Vollkommenheiten unmittelbar durch die metaphysisch übergeordnete in sich bestehende Form *(per rationes formales imparticipatorum)* ersetzt wird. Dies kann in seinem System natürlich nur in der Ordnung des Daseins geschehen. Wenn Gott in der substantiellen Ordnung das Dasein eines Geschöpfes ersetzt, so nennen wir dies die *unio hypostatica* (113). In der akzidentellen Ordnung kann das ungeschaffene Sein die *species intellectuales* oder auch das Sein eines Erkenntnisaktes ersetzen, dies geschehe bei der *visio beatifica* (114).

G. hält seine Ansicht über die *unio hypostatica* für verschieden von derjenigen Billots, da nach ihm nicht die Existenz das Formalmerkmal

der Subsistenz bilde wie bei Billot und der engeren Thomistenschule. Er sieht den Begriff der Subsistenz in der aktuellen Vereinigung von Sosein und Dasein. Der Unterschied seiner Lehre von den übrigen drei der heute noch vertretenen Ansichten, die durch die Namen Skotus, Suarez und Tiphanus gekennzeichnet sind, liegt auf der Hand. Mit Skotus und Tiphanus will G. insofern einig gehen, als er den Begriff *suppositum* mit *totum* identifiziert. Doch nimmt er, wie gezeigt wurde, eine andere interne Struktur des Seins an (128).

Hinsichtlich der Auswirkungen dieser Ansicht von der *unio hypostatica* ist G. ziemlich sorglos und nimmt manches ohneweiteres als „*consectarium*" an, was den Bekämpfern Billots zum Gegenbeweis dient. In Christus gibt es nach ihm keine *relatio creaturae ad Deum;* man kann Christus nicht Geschöpf nennen (132). Die Menschheit Christi — G. sagt *essentia assumpta* — unterscheidet sich *inquantum ens* von derjenigen anderer Menschen wie das Unendliche vom Endlichen. Sie ist nicht in der Zeit, sondern in der Ewigkeit (133).

Wie aus diesem Abriß wohl ersichtlich ist, muß man dem Verf. jedenfalls Selbständigkeit des Denkens zuerkennen. Er ist sich der teilweisen Neuheit seiner Wege bewußt und läßt öfter durchblicken, daß er vonseiten der Fachwelt manche Kritik erwartet. Bedenken muß zunächst die Aufstellung erregen, das vom ersten Prinzip gemeinte Sein sei ausschließlich das göttliche. Es ist mir aus seiner Schrift nicht klar geworden, wie er da dem Nominalismus entkommen will, dessen logische Folge die Leugnung der Erkennbarkeit Gottes aus den Geschöpfen ist. Ferner gilt dann der anselmianische Gottesbeweis, und dieser allein. Es hilft dem gegenüber nichts, die Einheit des geschaffenen und des ungeschaffenen Seins auf die *abstractio totalis* G.s zurückzuführen und die Analogie als Ergebnis beider Abstraktionsarten, der *formalis* und *totalis*, darzustellen. Denn einmal erscheint es nach dem oben Gesagten überhaupt zweifelhaft, ob G. der *abstractio totalis* eine Wahrheitserkenntnis zuschreibt, — sagt er doch, sie sei für eine Metaphysik wertlos. Vor allem aber sehe ich nicht ein, wie eine *abstractio totalis* überhaupt bei einem Begriff möglich sein soll, bei dem die *abstractio formalis* nicht einen Teilbegriff ergeben hat, den der Gesamtbegriff mit anderen gemeinsam hat. Wie kann man denn einen singulären Begriff nach seiner Beziehung zu den logischen Teilen betrachten, was doch nach der Definition G.s die Funktion der *abstractio totalis* wäre? Überdies läßt es G. unerklärt, wie der eine analoge Begriff als Resultat zweier grundverschiedener Denkfunktionen entsteht.

Aus diesem letzten Grund ist auch nicht ersichtlich, wie unter der Gesetzlichkeit der *abstractio formalis* die Realdistinktion Geltung haben soll, während sie für die *abstractio totalis* nicht zutreffe. Es fällt auch schwer, zu begreifen, wie der Verf. das Sosein versteht. Er behauptet zwar mit der Thomistenschule die Realität des Soseins (z. B. 57). Indes gibt er nur negative Bestimmungen an: *multiplicatio, limitatio actus essendi* (z. B. 82). Auch ist nach ihm das Sosein nicht Gegenstand des ersten Denkprinzips, da dieses nur vom Dasein gilt. Daran ändert es auch nichts, wenn er schreibt, das Sosein werde vom ersten Prinzip bedingt gefordert (73), da diese Bedingung nur die Be-

schränkung des Seins ist. Übrigens ist eine Bedingtheit der Soseinsordnung logisch überhaupt nicht vollziehbar; denn die Fähigkeit, Vollkommenheiten durch einen Schöpfungsakt mitzuteilen, ist in Gott etwas Absolutes, also ist auch die Soseinsordnung absolut. Das Sosein ist nach G. ohne aktuelle Information durch das Dasein ein *nihilum absolutum* (107. 109), es erhält erst durch das Dasein die Möglichkeit (s. o.). Der Beweis für die Realdistinktion wird daraus gefürt, daß das *Ens* und die *privatio* oder *negatio* real verschieden sein müssen (71). Diese Gedankengänge faßt G. in dem Satz zusammen: *Essentia tantum fundamentum est formale distinctionis* (Gottes von den Geschöpfen) *per privationem rationis entis et eius proprietatum, sed ipsa ratio realitatis in essentia imbibitae (fundamentum privationis et negationis, finitudinis) nequiret ab Ipso Esse avelli inquantum realitas, omnes enim rationes entitatis ab Ipso Esse desumuntur, nihil a seipso realitatem accipit* (93). Die letzten Worte sind von mir gesperrt. Wenn sich auch das geltend gemachte Bedenken, die Frage nach der Realität des Soseins, gegen die thomistische Ansicht von der Realdistinktion überhaupt richtet (vgl. L. Fuetscher, Akt und Potenz, Innsbruck 1933, 147), so gilt es wohl vor allem gegen die Ausprägung dieser Lehre, durch G., der auch die Realität als Funktion des Daseins zugibt. Und damit wäre seiner Theorie vom Suppositum der Boden entzogen.

Es ist dem Verf. Recht zu geben, wenn er den Formalbegriff der Hypostase in der Ganzheit sieht; darüber sollte m. E. unter den Theologen keine Meinungsverschiedenheit bestehen. Der Begriff selbst darf nicht zum Gegenstand der Kontroverse gemacht werden, sondern muß in jeder Theorie so erhalten bleiben, wie er in der theologischen Entwicklung namentlich durch die nestorianischen Kämpfe geworden ist. In diesen ging es stets um die Art der Verbindung oder Trennung der menschlichen Natur und des Logos. Der Terminus des hl. Cyrillus von Alexandrien ἕνωσις φυσική war längst zur *tessera fidei* geworden, bevor sich ὑπόστασις zur einen Bedeutung durchgesetzt hatte. Und man hatte überhaupt nur Veranlassung, von der Hypostase zu reden, weil Nestorius eine Lehre aufgestellt hatte, in der die menschliche Natur vom Logos physisch getrennt ist. Die trinitarischen Auseinandersetzungen stießen entweder überhaupt nicht unmittelbar in das Zentrum des Hypostasenbegriffs vor, wie der Arianismus, oder es handelte sich dabei wieder um Einheit oder Trennung, wie beim Sabellianismus. Von den seit der Hochscholastik gangbaren Meinungen, die sich bekanntlich auf vier zurückführen lassen, haben nur die der Skotisten und die des Tiphanus an die alte Problemstellung angeknüpft. Nach ihnen wird die *ratio suppositi* in der menschlichen Natur dadurch aufgehoben, daß die Ganzheit verlorengeht. Diese selbst wird von Skotus in der bekannten negativen Form definiert, — und nur dieser formelle Verstoß einer negativen Begriffserklärung ist es, den Claudius Tiphanus bei Skotus beanstandet. Er schreibt: *Et certe qui ita cum Scoto sentiunt, videntur umbram pro corpore, attributum negativum pro positivo, accidentale pro essentiali accepisse, ac de hypostasi seu subsistentia eodem modo philosophari, quo qui diceret intrinsecam et specificam rationem hominis consistere in negatione equinitatis, hinnibilitatis, et quadrupeditatis* (De hypostasi et persona, Mussiponti 1634, c. 14, n. 6).

Nachdem Cajetanus bereits einen Anstoß zum Verlassen der traditionellen Fragestellung gegeben hatte, wird diese endgültig von Suarez auf der einen, den Thomisten auf der anderen Seite aufgegeben; man sucht in das Geheimnis der *unio* dadurch einzudringen, daß man den Begriff der Hypostase selbst umformt. G. stellt die Ansicht Billots nicht richtig dar, wenn er meint (z. B. 4), nach diesem sei das Formale des Hypostasenbegriffes die Existenz. Billot sagt ausdrücklich: *Nunc autem si ad principia constitutiva suppositi creati, puta humanae personae, animum convertas, facile intelliges duo* (von mir gesperrt) *requiri et sufficere ut verificetur ratio distincti subsistentis in natura: primo quidem individuum naturae, sive naturam completam prout ad gradum individualem contractam per individualia principia: tum secundo esse proprium huius individui, quod scilicet in eo sit receptum ut proprius actus in propria potentia* (De Verbo incarnato, ed. 5., 81). Was ist das anderes, als die *actualis informatio essentiae per esse proprium*, die nach G. das Formale der Hypostase ausmacht?

Den christologischen Folgerungen, die G. aus seiner Theorie zieht, wird man kaum zustimmen können. Die Behauptung, die Menschheit Christi unterscheide sich von der unseren, steht im grellen Gegensatz zur Lehre der Väter, und dies wird nicht viel besser durch den Zusatz *inquantum ens*, wenn dabei an das *Esse divinum* gedacht ist; denn das *Esse divinum* ist nicht die Menschheit Christi. Es liegt mir gewiß fern, gegenüber einem ernstgemeinten Lösungsversuch des schweren Problems theologische Noten zu gebrauchen, aber unwillkürlich denkt man bei dem Satz G.s, die menschliche Natur Christi sei nicht in der Zeit, an den Irrtum einiger Monophysiten des ausgehenden 5. Jahrhunderts von der Leidlosigkeit der hl. Menschheit.

Wenn so das Werk in seinen Hauptergebnissen nicht angenommen erscheint, so sollte durch die ausführliche Würdigung trotzdem zum Ausdruck gebracht werden, daß es eine achtbare spekulative Leistung darstellt.

Innsbruck. Franz Mitzka S. J.

Neuerscheinungen

Altes Testament

Religio Jahvae cohaereatne cum simplicitate vitae nomadum. Scripsit Fr. X. Kortleitner (Commentationes biblicae VII). 8° (IV u. 64 S.) Innsbruck 1933, Rauch. M 2.—. Wie in seinen früheren Abhandlungen, so untersucht auch hier Kortleitner in gewohnter gründlicher Weise die Stichhaltigkeit der von der negativen, evolutionistischen Bibelkritik für ihre sog. „Nomadentheorie" vorgebrachten Gründe. Mit diesen soll nämlich bewiesen werden, daß die Religion der Israeliten vor ihrer Einwanderung in Kanaan eine Nomadenreligion gewesen sei, die Religion der Wüste, ein Gemisch von Fetischismus, Animismus, Ahnenkult, aus welchem allmählich eine polytheistische Religion entstand, die sich zuerst durch den Einfluß des Moses zur Verehrung des einen Gottes Jahwe erhob, um endlich durch die Wirksamkeit der Propheten zu einem ethischen Monotheismus umgestaltet zu werden. Die Widerlegung wird geführt durch sorgfältiges Herausarbeiten der Kulturverhältnisse des Patriarchenzeitalters, sowie der Zeit des Aufenthaltes des Volkes Israel in Ägypten, wie sich dieselben aus den richtig verstandenen biblischen Zeugnissen und an der Hand der neueren archäologischen und historischen Forschungen in den Ländern Vorderasiens und Ägyptens ergeben. Das Resultat der Untersuchung rechtfertigt die ablehnende Stellungnahme des Verfassers.

Wüste und Gelobtes Land. Geschichte Israels von den Anfängen bis zum Tode Salomons. Von Elias Auerbach. Mit 18 Tafeln u. Karten. gr. 8° (XII u. 307 S.) Berlin 1932, Kurt-Wolff-Verlag. M 14.—. Dichtung und Wahrheit: so nur kann das Urteil eines Fachmannes, eines Historikers und Alttestamentlers, über das anziehend geschriebene und schön ausgestattete Werk lauten. Mehr Dichtung, als die objektiven Tatsachen der Geschichte Israels es zulassen! Es ist eine Geschichtsdarstellung, die sich ein jüdischer Gelehrter fortschrittlicher Richtung, unter möglichster Ausschaltung der übernatürlichen Faktoren, konstruiert hat, um seine Gedanken und Auffassungen über das Werden seines Volkes und die Landnahme von Kanaan zur Geltung zu bringen. Der Verf. ist wohl bestrebt, im allgemeinen wenigstens den alten Geschichtsquellen ihre Zuverlässigkeit zu wahren, er betont auch im Anschluß an Ed. Meyer mit Nachdruck, daß kein Volk so frühe wirkliche Geschichte ge-

schrieben hat wie das Volk Israel; aber die dichterische Gestaltungskraft des Verf.s siegt zu sehr über eine ruhige, nüchterne historische Kritik. Es fehlt nicht an scharfsinnigen Bemerkungen, z. B. über die Persönlichkeiten der Könige Saul, David, Salomon; dagegen aber stehen Führergestalten, wie Moses und Samuel, wenig greifbar in Nebel und Schatten. Auch eine neue Schriftstellergestalt taucht vor unseren Augen auf, die uns bisher ganz unbekannt war, der Priester Ebjatar als Verfasser des „jahwistischen" Geschichtswerkes (S. 29. 291). Für die beigegebenen prächtigen Bildtafeln wird der Fachmann in alttestamentlicher Geschichte (denn für Laien, die in der Geschichte des Volkes Israel nicht bewandert sind, kommt das Werk kaum in Frage) dem Verf. und dem Verlage Anerkennung und Dank zollen.

Kritisches zum Psalter. Von Alfons Schulz (Alttestamentl. Abhandlungen XII, 1). 8° (IV u. 66 S.) Münster i. W. 1932, Aschendorff. M 3.60. — Die Schrift ist eine Zusammenstellung von Einzelbemerkungen zu einer Reihe von Psalmenstellen. Einiges davon wurde bereits in verschiedenen Zeitschriften veröffentlicht, wird aber hier in erweiterter Form dargeboten. Siehe z. B. in der Bibl. Zeitschr. 2 (1904) 365—69 die Bemerkungen zu Ps 133 und in ThGl 21 (1929) 198—204 die Untersuchung über „Das Rätsel von Ps 22,17." Eine zweifache Arbeit wollte Prof. Schulz leisten: Kritik am überlieferten Wortlaute der Psalmen, der unbedingt zahlreiche Fehler enthält; dann aber auch Gegenkritik an manchen Psalmenerklärungen mit der ausgesprochenen Absicht, den überlieferten Psalmtext gegen die Erklärer in Schutz zu nehmen, welche nur zu sehr geneigt sind, denselben zu ändern, um eben einen möglichst guten Wortlaut zu bekommen. Daß diese Gegenkritik nicht unberechtigt ist, zeigen die Ausführungen S. 43—51 zu Ps 93, d. i. speziell zu dem Satze יהוה מלך „Jahwe ist König". Gegen Mowinckel (Psalmenstudien II: Das Thronbesteigungsfest Jahwes und der Ursprung der Eschatologie 1922), H. Schmidt (Die Thronfahrt Jahwes 1927) und H. Gunkel (Einleitung in die Psalmen 1928) legt Sch. mit überzeugenden Gründen dar, daß von einem Thronbesteigungsfest Jahwes, durch das der Beginn der Königsherrschaft Jahwes am Neujahrsfeste, etwa in Nachahmung des babylonischen Neujahrsfestes, kultisch gefeiert wurde, keine Rede sein kann. Denn für die Psalmen gilt: „Jahwe ist König" (S. 51) und „für einen Israeliten ist Jahwe von jeher König" (S. 48f.). Auch die Textemendation von Ps 133,3 שרין statt ציון ist zutreffend. Doch s. hiezu E. Power, Ṣion or S'on in Psalm 133 (132): Biblica 3 (1922) 342—49 und die daselbst zitierten alten Erklärer Agellius, Commentarii in Psalmos (Romae 1606) p. 590 u. H. Grotius, Annotationes im V. T. in Ps 133,3. Mit der Erklärung anderer Psalmenstellen aber, z. B. Ps 110 (109), 3 (S. 53—56); Ps 22 (21), 17 (S. 24—30); Ps 2,7 (S. 7—20), wird der Verf. kaum durchdringen. Wie sehr die Ansichten über Ps 110,3 auseinander gehen, zeigt die Arbeit von H. Herkenne, Ps 110 (109) in neuer textkritischer Beleuchtung: Biblica 11 (1930) 450—57. Die eigenartige Erklärung von Ps 22, 17: „Der Sinn des kurzen Satzes kann nur sein: ‚Wie ein Löwe (oder wie Löwen) sind meine Hände und Füße', d. h. „Hände und Füße gleichen Löwenklauen", beruht auf der unrichtigen Annahme, daß כארי die ursprüngliche Lesart ist. Die alte richtige Lesart ist vielmehr כרו oder כארו. Die Zeugnisse hiefür sind von

P. Laur. van den Eerenbeemt O. Carm. in der Zeitschr. Verbum Domini 3 (1923) 85—89 kurz und gut zusammengestellt. Und wenn schon, wie Sch. selbst betont (Vorwort S. III), der überlieferte Wortlaut der Psalmen unbedingt zahlreiche Fehler enthält, warum muß dann unbedingt die Lesart אל חס festgehalten werden, obwohl doch „der Ausweg, die Worte umzustellen und zu lesen חס אל" (S. 20) sicher recht nahe liegt. Zu Ps 8,2 verweise ich noch auf Grimme, Psalmenprobleme S. 23 und zu Ps 22,1 (S. 31) auf R. Eisler, die kenitischen Weihinschriften der Hyksoszeit S. 149 Anm. 2, zu Ps 22,3 auf Biblica 7 (1926) 311f.

Der Davidpsalter des Römischen Breviers lateinisch und deutsch. Auf Grund der ältesten Befunde des biblischen Textes und im Einklang mit den Besserungsvorschlägen katholischer Exegeten weitmöglichst wiederhergestellt und übersetzt von A. Rembold S. J. gr. 8° (208 S.) Paderborn 1933, Schöningh. M 3.—, geb. M 4.80. — Um den Zweck und den Wert dieser neuen Psalmübersetzung richtig zu beurteilen, muß, wie der Verf. selbst mit Nachdruck betont, die Eigenart dieser dem brevierbetenden Klerus dargebotene Hilfe gewürdigt werden. Der Verf. will die Gedankenklarheit und dichterische Schönheit der Psalmen dem Verständnis der Brevierbeter näher bringen. Daher sein Bemühen, die wertvollen Ergebnisse der philologischen Textkritik und der katholischen Exegese auf die leichteste Weise zugänglich und fruchtbar zu machen. Er sieht davon ab, textkritische Noten beizufügen und hebt nur die wichtigeren und sinnbestimmenden Verbesserungen im lateinischen Text durch Kursivdruck hervor. Anderes, wie die Berichtigung der Tempora, der Einsatz von sinngemäßen Konjunktionen, der Wechsel synonymer Ausdrücke, ist stillschweigend in Ordnung gebracht. Da aber der lateinische Text in der Hauptsache beibehalten werden mußte und nur eine leichte Überarbeitung erfahren konnte, so kommen die Feinheiten der Gedanken erst in der deutschen Übertragung zur Geltung. Eine ganz besondere Sorgfalt wurde darauf verwendet, durch das gesamte Druckbild die kunstvolle Gliederung und geschlossene Gedankenführung jedes Psalmes deutlich hervortreten zu lassen. Jede dichterische Einheit soll im übersichtlichen Plan ihrer Anlage vor das Auge des Lesers treten und so ihre vollendete Eigenart auch dem Gedächtnis einprägen. Gerade diese Eigenart des neuen Psalmenbuches dürfte den vielbeschäftigten Seelsorgern willkommen sein, weil sie wirklich in der einfachsten und angenehmsten Weise Sinn, Aufbau, Kunstform der altehrwürdigen Psalmen erschließt.

Liber Prophetae Joelis, e textu originali latine et metrice versus, explanatus, notis criticis et philologicis illustratus auctore Barth. Kutal (Commentarii in Prophetas Minores 2). 8° (106 S.) Olomouc (Olmütz) 1932, Lidové závody tiskařské a naklatelské. Kč 20.—. Das erste Bändchen dieses Kommentars zum Zwölfprophetenbuche wurde in dieser Zeitschr. 54 (1930) 294f. angezeigt. Der vorliegende Kommentar von Prof. Kutal (Olmütz) zum Buche des Propheten Joel ist nach den gleichen Grundsätzen gearbeitet wie der frühere zum Buche Osee. Der Erklärung des Textes ist wieder eine reichhaltige Literaturübersicht und eine Einleitung (S. 19—29) vorausgeschickt. Der Kommentar ist mit hingebendem Fleiß gearbeitet; die Stellungnahme des Verf.s zu den kritischen Problemen des Buches Joel verdient Anerkennung

und Billigung. Mit Nachdruck tritt er für den vorexilischen Ursprung des Buches ein; doch ist seine Ansicht, daß Joel ein Zeitgenosse der Propheten Isaias und Michäas war, daß also die Zeit der Abfassung des Buches zwischen den Jahren 730–693 liegt, nicht ganz überzeugend. Warum werden denn als Feinde die Assyrer nicht erwähnt, welche doch in der Zeit eines Propheten Isaias die größte Gefahr für das Volk Juda waren? Die Stelle 4,2: *quia disperserunt eos in nationibus et terram meam diviserunt*, die doch an sich verschiedene Auslegung zuläßt, scheint der Verf. zu sehr zu pressen, wenn er damit den Untergang des Nordreiches 721 und die Wegführung der Bevölkerung Samarias in die assyrische Gefangenschaft ausgedrückt findet. Die Beziehungen des Buches Amos zum Buche Joel hat er S. 26f. wohl schön hervorgehoben; aber Schmalohr hat in seinem Kommentar S. 8f. doch richtig bemerkt, daß Amos 1,2 von Joel 3,16 abhängig ist und nicht umgekehrt. Die Ansicht von Schmalohr von der Priorität des Joel und damit von dem höheren Alter des Buches dürfte den Vorzug verdienen.

Die Klagelieder, übersetzt und erklärt von Tharsicius Paffrath O.F.M. gr. 8° (III u. 55 S.). — **Das Buch Baruch**, übersetzt und erklärt von Edmund Kalt. gr. 8° (V u. 31 S.). (Die Heilige Schrift des A. T. VII, 3/4). Bonn 1932, Hanstein. M 3.40; geb. M 4.70. — Inhalt, Kunstform und literarische Wertung der Klagelieder sind von Paffrath in der Einleitung zutreffend charakterisiert; auch ist die Abfassung durch den Propheten Jeremias bald nach der Zerstörung Jerusalems 587 mit guten Gründen verteidigt. Bei den einzelnen Kapiteln wird die Einteilung und der Gedankengang des Liedes der Erklärung vorausgestellt, um das Verständnis zu erleichtern. Doch hätte im ersten Klageliede der Personenwechsel noch schärfer hervorgehoben werden können: 9c unterbricht die Tochter Şion die Schilderung des Propheten, und umgekehrt in V. 17 der Prophet die Klage der Tochter Şion. Die Übersetzung folgt dem MT; textkritische Auseinandersetzungen liegen nicht im Programme der Bonner Bibel. Dadurch wird freilich der eine oder andere schwierige Text nicht genügend geklärt. Aber für den Leserkreis der Bonner Bibel gilt hier wohl das *melius deficere quam abundare*. — Mit dem Buche Baruch erklärt Prof. Kalt zugleich den Brief des Jeremias. K. tritt, wie für die Authentie des Briefes, so auch für jene des Buches Baruch ein, und zwar auch für die Authentie des zweiten Hauptteiles (3,9—5,9) gegen Heinisch (Th Gl 20 [1928] 696 ff.). Die beiden Teile bilden nach K. (S. 5) in ihrem Gedankenaufbau eine geschlossene Einheit. Grundsprache des Briefes und des Buches Baruch ist die hebräische; die Beziehungen beider zum Buche des Propheten Jeremias werden (S. 4f. 8) besonders hervorgehoben, und ebenso (S. 4) die Beziehung von Dn 9,4—19 zum Gebet der Exulanten Bar 1,15—2,20. Bezüglich der Weisheitslehre in Kap. 3 bemerkt K., daß dieselbe Baruch unbedingt einen Platz vor den letzten Weisheitsbüchern anweist, da die Weisheit noch nicht hypostasiert, sondern der Inbegriff des religiös-sittlichen Lebens ist.

Ezechielis Judaei poetae Alexandrini fabulae quae inscribitur Ἐξαγωγή fragmenta, recensuit atque enarravit Jos. Wieneke. 8° (XII u. 135 S.) Münster i. W. 1931, Aschendorff. M 5.50. — Eusebius hat in seiner Praeparatio Evangelica l. IX cc. 28—29 Fragmente einer dramatischen Dichtung des

hellenistischen, alexandrinischen Juden Ezechiel aufbewahrt, welche den Titel führt Ἐξαγωγή und vom Auszug der Israeliten aus Ägypten handelt. 269 Verse sind im ganzen erhalten geblieben. W. bietet in seiner *dissertatio inauguralis* eine kritische Ausgabe des Textes nach den Handschriften (S. 2—26) und fügt, da ja der Dichter die alexandrinische Pentateuchübersetzung schon kannte (S. 121), an den betreffenden Stellen den biblischen Text nach der LXX zum Vergleich hinzu. Ein ausführlicher Kommentar (S. 27—115) behandelt Vers für Vers den Text nach sachlichen und sprachlichen Gesichtspunkten. Als Entstehungszeit nimmt W. die Regierung von Ptolemaeus Euergetes (246—222) an. Ein Index verborum (S. 128—135) gibt Aufschluß über den Wortschatz des alexandrinischen Dichters. Damit kann die fleißige und wertvolle Arbeit auch von Philologen und Exegeten leicht ausgenützt werden.

Josef Linder S. J.

Der ersten Menschen erste Nachkommen. (Kap. 4 der Genesis). Von Msgr. Dr. Karl Fruhstorfer. 4° (XIV u. 170 S.) Linz 1932, Preßverein. — Das Buch bietet interessierten Kreisen vor allem eine umfassende Einführung in die Literatur über ein schwieriges Kapitel der biblischen Urgeschichte. Es läßt kaum etwas zu wünschen übrig in der Aufzählung alles dessen, was jemals zu den strittigen Fragen geäußert worden ist. Dabei scheint allerdings die positive Behandlung etwas zu kurz zu kommen und dort und da würde man sich eine mehr in die Tiefe dringende Fragestellung wünschen. So glaubt der Verf. S. 17 mit Berufung auf Koppers und auf die historisch-ethnologische Forschung der neueren Zeit ein Nebeneinander der drei Wirtschaftsformen: Jagd- und Sammelstufe, Viehzucht und Ackerbau annehmen zu haben. Aus Koppers' zitiertem Werk (Die Anfänge des menschlichen Gemeinschaftslebens im Spiegel der neueren Völkerkunde, M. Gladbach 1921, S. 17. 64. 69 f.) scheint sich eher das Gegenteil zu ergeben: Die Wirtschaftsform der Urkultur besteht lediglich in der sogenannten Jagd-Sammelstufe. Wo Viehzucht und Ackerbau schon vereint auftreten, liegt bereits eine Kulturmischung vor. Vgl. auch Obermaier, Urgeschichte der Menschheit (Geschichte der führenden Völker I), Freiburg i. B. 1931, S. 172. 178 f. über den völligen Mangel von Ackerbau und Viehzucht in der älteren Steinzeit. Das sind Punkte, die in diesem Zusammenhang jedenfalls gründlich behandelt werden müßten. Ferner dürfte es doch nicht so leicht gehen, die schwierigen Fragen der Urzeit mit dem bloßen Hinweis auf den Orient von heute für gelöst zu betrachten. So wird S. 129 f. die Schwierigkeit, daß die Bearbeitung von Bronze und Eisen demselben Erfinder zugeschrieben wird, mit dem Zitat aus Musil, Arabia Petraea („a. a. O. 17" — welcher der drei Bände?) für erledigt betrachtet, „daß in der Genealogie noch jetzt im Orient einer Person Taten zuerkannt werden, die mehrere vollzogen haben". Es geht doch nicht so ohneweiteres an, eine Tatsache, die vereinzelt zu Beginn des 20. nachchristl. Jahrh.s beobachtet wurde, in der Urzeit der Menschheit oder mehrere Jahrtausende vor Christus wiederfinden zu wollen.

La lettera di Aristea a Filocrate. Introduzione, Testo, Versione e Commento. Von Raffaele Tramontano S. J. Con prefazione del R. P. A. Vaccari. gr. 8° (XVI, 208* u. 266 S.) Napoli 1931, Civiltà Cattolica (Via San Sebastiano 48). L 50.—. Die Ausgabe des Aristeasbriefes von Tr. ist die erste umfassende

Bearbeitung dieses Briefes, der eines der ersten, wenn nicht überhaupt das erste literarische Werk des hellenistischen Judentums darstellt. Die Ausgaben von Wendland, Thackeray und Andrews bieten nur den Text oder eine Übersetzung. In der vorliegenden Ausgabe ist fast die Hälfte des Raumes der Einleitung gewidmet, von der zweiten Hälfte, Text und Kommentar, entfällt weitaus der größte Teil auf den Kommentar. In der Einleitung sucht Tr. nach einer kurzen Darstellung der Textüberlieferung, des handschriftlichen Befundes und der Übersetzungen zunächst die Frage nach der literarischen Art des Werkes zu lösen. Das Ergebnis ist: Abhandlung mit leichter Briefstendenz und briefmäßigem Aufbau. Auf eine streng logische, übersichtliche Einteilung des Briefes folgt eine ausführliche Schilderung der Zeitgeschichte des Ptolemäerreiches. Über die Zustände in Palästina unterrichten besonders die jüngst entdeckten und veröffentlichten Papyri des Zenon, eines Finanzagenten der Ptolemäerregierung. Sehr ausführlich wird über den Verfasser und die Abfassungszeit gehandelt. Der Verfasser des Briefes ist nicht ein zeitgenössischer Heide, als den er sich im Briefe gibt, sondern er verrät sich als einen sonst unbekannten hellenistischen Juden und sein Werk ist eine Propagandaschrift für griechische Kreise. Aristeas ist nur Deckname. Von den drei Ansichten über die Entstehungszeit, etwa 33 nach Chr., zwischen 140—100 vor Chr. und um 200 vor Chr. entscheidet sich der Herausgeber für den frühesten Ansatz: noch vor Beginn des Krieges zwischen Antiochus III von Syrien und Ptolemäus V Epiphanes, wohl noch in den letzten Jahren Ptolemäus' IV Philopator. Der einheitliche Zweck des Werkes läßt nach Tr. keinen Versuch von Quellenscheidung aufkommen und der Brief verdiene im Großen und Ganzen als Geschichtsquelle Vertrauen, wenn auch manche Einzelheit literarische Fiktion sein dürfte. — Da der Aristeasbrief die älteste Nachricht über die Entstehung der LXX enthält, so beansprucht dieser Punkt in der Einleitung natürlich besonderes Interesse. Hier hatte sich der Herausgeber mit den neuesten Ansichten über den Ursprung der LXX auseinanderzusetzen, mit Wutz, Fischer und mit Herrmann und Baumgärtel. Am nächsten steht er mit seiner Auffassung den beiden zuletzt Genannten. Ein sehr ansprechendes Kapitel handelt über den theologischen Lehrgehalt des Briefes und zeichnet die hohe sittliche Auffassung, die das Werk des A. durchweht; Gotteslehre, Religion, Philosophie, Pflichtenlehre, persönliche und soziale Ethik und Staatslehre werden hier eingehend erörtert. In der Behandlung der Hl. Schrift ist A. Allegorist, der erste Vertreter der allegorischen Richtung von Alexandrien. Nach einem Abriß über Sprache und Stil handelt das letzte Kapitel der Einleitung über den Einfluß des A. auf die späteren Schriftsteller und über die weitere Entwicklung der Legende von der Entstehung der LXX. — Im zweiten Teil stehen in glücklicher Anordnung der griechische Text und die italienische Übersetzung nebeneinander. Der Kommentar nimmt den immer weitaus größeren unteren Teil beider Seiten ein. In der Gestaltung des Textes unterläßt es der Herausgeber, die verhältnismäßig zahlreichen Hss und die umfangreichen Textstücke in der jüdischen Geschichte des Josephus Flavius und in der Kirchengeschichte des Eusebius in Familien zu gruppieren und eine eigene textkritische Methode auszubilden. Er übernimmt den Text Thackerays und hält sich in der Verbesserung verderbter Stellen an die sog. eklektische

Methode. Im Kommentar selbst wird zuerst die sprachliche Seite gründlich behandelt, dann folgt der sachliche Kommentar. In längeren Exkursen werden einschlägige Fragen besprochen. Die vorhandene Literatur über A. wird ausgiebig herangezogen, auch die antiken Quellen, literarische und nicht-literarische, Papyri, Inschriften usw. Leider fehlt jegliches Register, Sachregister, Wortregister, Stellenregister usw. Dadurch wird die Benützung des Werkes sehr erschwert. Auch wurde die Korrektur mit etwas zu viel südlicher Sorglosigkeit gelesen und besonders in griechischen Zitaten sind viele Fehler stehen geblieben. — Tr. hat das Erscheinen seiner Arbeit nicht mehr erlebt. Sein Mitbruder P. A. Strazzulli hat die Herausgabe besorgt. Das ehrende Vorwort, das P. A. Vaccari vom päpstlichen Bibelinstitut dem Buch gewidmet hat, würde für sich allein schon Beweis genug sein für den Wert dieser neuesten Arbeit über den Aristeasbrief.

Syrische Grammatik mit Übungsbuch. Von Artur Ungnad. 2. verbesserte Aufl. (Clavis linguarum Semiticarum VII). 8° (XI, 123 u. 100* S.) München 1932, Beck. Geb. M 7.—. Die zweite Auflage dieser Grammatik ist ein auf photomechanischem Wege hergestellter, fast unveränderter Abdruck der ersten Auflage dieser vortrefflichen Grammatik. Eine eingehende Besprechung erübrigt sich deshalb. Es wurden hier nur gelegentlich wichtigere Sachen geändert und die Fehler der ersten Auflage verbessert — aber nicht überall; vgl. S. 90 Z. 1 von unten, S. 100, S. 106, S. 3* Z. 1. Am Schluß der Grammatik wurde die neueste Literatur nachgetragen. Auffällig ist, daß der Verf. in der Einleitung das Äthiopische mit dem Akkadischen zum babylonisch-assyrischen oder ostsemitischen Zweig der semitischen Sprachen rechnet, während es nach der ersten Auflage mit dem Arabischen zum Südsemitischen gehört.

Josef Hofbauer S. J.

Neues Testament

1. **Gli Evangeli in Sinossi.** Novo Studio del Problema Sinottico. Von Primo Vannutelli. 4° (XII u. 283 S.) Torino 1931, Marietti. L 15.—.

2. **Evangeliorum secundum Matthaeum, Marcum et Lucam necnon quarumdam partium Joannis Synopsis** juxta Vulgatam editionem cum Introductione de Quaestione Synoptica et Appendice de Harmonia quatuor Evangeliorum. Von A. Camerlynck. 4. Aufl. 4° (LXXXIV u. 229 S.) Brügge 1932, Beyaert.

1. Vanutelli hat sich mehrfach zur synoptischen Frage geäußert, aber seine Auffassung ist annoch im Fluß. Er legt hier eine italienische Synopse vor mit italienischen textkritischen Noten und mit Erläuterungen, welche seine Auffassung vom synoptischen Problem im einzelnen beleuchten sollen. Über den Wert dieser Synopse zu urteilen fällt dem italienischen Benützer zu; hier nur einige Bemerkungen zu V.s synoptischer Hypothese. V. führt den (ganzen?) in MtMkLk enthaltenen Stoff auf einen Urmatthäus (M) zurück, eine Schrift in der *lingua degli Hebrei* (aram. oder hebr.?). Diese wurde mehrfach ins Griechische übersetzt; auf diesen Übersetzungen bauen sich unsere drei Synoptiker auf. Auf diesem Wege werden natürlich die

gleichen Abfolgen in den Synoptikern tadellos erklärt. Schwieriger ist es schon mit dem Sondergut und mit gemeinsamen Auslassungen und manchen Umstellungen des Mt und Lk. Was besonders auffällt, ist der starke Verstoß gegen die geschichtliche Tradition in betreff des Mk, ein Ding, das sich noch immer gerächt hat. Bekanntlich schildern Papias und Clemens v. Al. die Entstehung des Mk-Ev in einer Weise, die mit V.s Hypothese nicht vereinbar ist; denn diese Tradition besagt wesentlich mehr, als daß Mk dem Petrus gefolgt sei *nel pensiero e nella fede* (S. 3). Eigenartig ist ferner, daß mit Lk 1,1 eben die zwischen Lk und M liegenden griechischen Übersetzungen gemeint sein sollen. Lk 1,1—4 scheint mir bei V.s Konstruktion allen Sinn zu verlieren. Ganz bedeutend unterschätzt V. Wesen und Kraft der mündlichen Tradition. S. 4 beschreibt er die ersten Christen so, als ob sie vor lauter Aufregung nicht imstande gewesen wären, durch längere Zeit den synoptischen Stoff in mündlicher Tradition zu bewahren. Mit der Abfassung von M hört nach V. der Einfluß der mündlichen Tradition auf. Er bedenkt ferner nicht, daß die griechische mündliche Tradition eigentlich mit dem ersten bekehrten Hellenisten in Jerusalem ihren Anfang genommen haben muß, also sehr, sehr früh, und dann unter ständiger Einwirkung des aramäischen Parallelstromes gestanden ist. Daneben bleibt immer noch Raum für die begründete Annahme, daß das Interesse der ersten Christen nicht den Taten Jesu (die bekannt waren), sondern der Lehre Jesu zugewandt war. Um seine Hypothese als möglich zu erweisen, führt V. „die Synoptiker des AT" ins Feld. Ich glaube nun wirklich, daß sich V. ein bleibendes Verdienst erworben hat, indem er die Aufmerksamkeit auf das Verhältnis atl. Parallelschriften gelenkt und deren Benutzung erleichtert hat durch seine Ausgabe der „Libri Synoptici Veteris Testamenti" (Pars prior 1931). Dieser erste Teil (1 Sm—3 Kg mit den entsprechenden Teilen aus den Paralip. und Josephus Flavius) erhält in der Sinossi bis zum Erscheinen des zweiten eine gewisse Ergänzung, in dem S. 26—36 Tafeln Aufschluß geben über alle inhaltlich parallelen historischen Stücke des AT, zumal auch der dreifachen Gestalt gewisser Teile in 4 Kg—Is—2 Chr und 4 Kg—Jer—2 Chr. Allein der Wert dieser atl. Synoptiker dürfte kaum in der Richtung zu suchen sein, wo V. ihn zu finden glaubt. Wir haben hier — und das ist das Dankenswerte — bisher unbeachtetes Material für die Behandlung der syn. Frage erhalten; daran läßt sich unabhängig von der ntl. Synopse studieren, auf welche Art alte Schriftsteller gerade aus dem Judentum schriftliche Quellen bearbeitet haben. Ich fürchte aber sehr, daß sich da wesentliche Unterschiede zu MtMkLk ergeben werden, je mehr man vom Allgemeinen zum Einzelnen herabsteigt. Ob V. die Verschiedenheit der atl. von der ntl. Synoptik nicht irgendwie gefühlt hat, wenn er die ntl. Synoptiker seligpreist (*benedetti*, S. 2), weil sie die postulierten schriftlichen Quellen nicht so behandelt haben wie ein Tacitus und ein Josephus Flavius?

2. Camerlynks Neuausgabe, sauber und übersichtlich gedruckt, ist durch einige Stücke aus Jo vermehrt worden; Jo 7—11 und 14—17 fanden keine Berücksichtigung. Ferner wurden manche größere Partien der Synoptiker in Einzelabschnitte aufgelöst, besonders in der Leidensgeschichte. Die synoptische Frage ist genau wie früher behandelt.

Das Neue Testament, übersetzt und kurz erläutert von Konstantin Rösch O. M. Cap. 241.—250. Tausend. 12° (588 S.) Paderborn 1933, Schöningh. M 1.50. — Auf diese neue Auflage sei deswegen besonders hingewiesen, weil R. die Übersetzung an zahlreichen Stellen neu geformt hat. Zwar steht er auch jetzt zu dem zweifellos berechtigten Grundsatz, in der Übersetzung „dem Leser möglichst weit entgegenzukommen", damit sich nicht „zu den Schwierigkeiten des Inhaltes noch Schwierigkeiten der Form" gesellen; die Übersetzung ist also in etwelchem Ausmaß gleichzeitig aufhellend, erläuternd. Daneben ist R. jedoch mehr als früher bestrebt, dem Urtext nach Inhalt und Form möglichst nahezukommen. Einige Beispiele: Mt 6,2 μὴ σαλπίσῃς früher „laß es nicht vor dir her posaunen", jetzt „posaune es nicht aus"; 6,5 φιλοῦσιν ἑστῶτες προσεύχεσθαι früher „sie stehen gern und beten" (ἑστῶτες fälschlich als Eigenwert behandelt), jetzt „Die beten am liebsten"; V. 7 wurde βαττολογεῖν nicht mehr mit „plappern" wiedergegeben, sondern sinngemäß mit „Worte auf Worte häufen"; in v. 30 wurde „das Gras des Feldes, das heute steht" richtig zum „Gras, das heute auf dem Felde steht". Das Streben nach Genauigkeit kam besonders den Briefen zugute. Als Beispiele verbesserter Wiedergabe seien hier genannt Röm 3,23; 5,15. 16. — Der Vulgatatext ist immer noch mitberücksichtigt (Vorwort). Sehr bedauerlich scheint mir dies besonders bei Gal 3,28; das εἷς des Urtextes ist ohne Zweifel stets auch ein *unum* (Vg. „ein" Rösch), aber nicht umgekehrt. Der griechische Text besagt wesentlich mehr als die Übersetzungen, er führt bis zu einer Art *communicatio idiomatum;* denn Gal 3,28 ist der Abschluß der mit 3,15 beginnenden Beweisführung, zu ὡς ἐφ' ἑνός v. 16 gehört eben εἷς. Man kann doch nicht annehmen, daß Paulus zuviel gesagt habe. Dann ist aber klar, daß die Übersetzungen *unum*, eins, zu wenig besagen. — Alles in allem ist diese neue Auflage entschieden ein Fortschritt und verdient unsern Dank.

Einleitung in das Neue Testament. Von Max Meinertz. 4. Aufl. 8° (357 S.) Paderborn 1933, Schöningh. M 8.50, geb. M 10.50. — Dieses Werk erscheint gerade im rechten Zeitpunkt. In seiner Vollständigkeit und Klarheit, in seiner berechtigten Achtung vor der geschichtlichen Überlieferung und seinen sorgsam abgewogenen Urteilen übertrifft es weit die 1931 im Verein mit E. Fascher in 7. Aufl. herausgegebene Einleitung von Jülicher. Es gibt nicht nur den Katholiken, sondern allen, die eine objektiv geschriebene Einleitung zum NT wünschen, zuverlässigen Aufschluß über die ntl. Bücher vom Standpunkt unseres heutigen Wissens aus. Im großen Ganzen kehrt hier die 3. Aufl. der Einleitung von Schäfer-Meinertz wieder; aber wie schon die dritte Auflage eigentlich das Werk von Meinertz war, so noch mehr die vierte, weshalb Meinertz sie mit vollem Recht als alleiniger Verfasser zeichnet. Seine bessernde Hand zeigt sich über das ganze Werk hin, bald mehrend, bald kürzend und klarer gestaltend. Aus den 417 Textseiten der 3. Aufl. sind 357 geworden. Stärkere Eingriffe erfuhren mancherorts die historischen Einleitungen zu den Paulusbriefen; ferner die synoptische Frage, die viel an Klarheit gewonnen hat; M. ist hier in seinen Urteilen sehr zurückhaltend (seine Formel ist etwa so: Mt hb. und Mk sind voneinander unabhängig; Mk stammt aus der Petruspredigt; Mt gr. ist von Mk beeinflußt;

Lk geht auf Mk zurück und in den nur mit Mt gemeinsamen Partien auf diesen und auf eine „wachsende Schicht" mündlicher Tradition). Neu durchgearbeitet ist die Frage nach der Glaubwürdigkeit der Evangelien mit Beziehung auf die Formgeschichte; eine gute Formulierung hat die Einheit des Johannesevangeliums erhalten; umgestaltet sind die Partien über den Jakobusbrief (verfaßt „kurz vor dem Apostelkonzil", S. 283), über die Vorgeschichte und Entwicklung des Kanons. Ein Hauptwert dieser Einleitung — und das ist ein Hauptvorzug vor der 3. Aufl. — liegt in der überaus reichen Darbietung der neuesten Literatur; daß hier Altes weggelassen ist, bedeutet einen Gewinn, daß das Neue streng gesichtet wurde, ist selbstverständlich. Das sehr sorgfältig gearbeitete Namen- und Sachregister erleichtert den Zugang zum Inhalt des Werkes, besonders auch zur Literatur.

Manuel d'Études Bibliques. Von H. Lusseau und M. Collomb. IV. Bd. Les Evangiles. 8° (VIII u. 890 S.) Paris 1932, Téqui. Fr. 45.—. Das ZkTh 55 (1931) 644 angezeigte Werk (I und V/1) läßt hier seinen vierten Band folgen. S. 1—179 kommen die Echtheitsfragen der vier Evv zur Behandlung, S. 180—237 die geographische, politische, religiöse, soziale Umwelt; S. 240—890 folgt eine im Rahmen der (als das Wahrscheinlichste gewählten) Dreijahrstheorie gehaltene, am ehesten als kursorisch zu bezeichnende Auslegung des Evangelistentextes. Die dabei zugrundeliegende Harmonie hat als erste Norm Johannes, als zweite Mk. Die Darstellung mit ihren klar hervortretenden Untertiteln ist als Textbuch für Schüler gedacht.

Die Heilige Schrift des Neuen Testamentes (Bonner Bibel) hrsg. von Fritz Tillmann. 4. Aufl. 8°. Bonn 1932, Hanstein. II. Band: Die drei älteren Evangelien. Von Peter Dausch. (XVI u. 588 S.) M 19.50, geb. M 22.—. VI. Band: Die Briefe des heiligen Paulus an die Korinther und Römer. Von Jos. Sickenberger. (XVII u. 383 S.) M 10.50, geb. M 12.70. — IX. Band: Die katholischen Briefe. Von Max Meinertz und Wilhelm Vrede. (VIII u. 200 S.) M 6.60, geb. M 8.60. — X. Band: Der Hebräerbrief und die Geheime Offenbarung des heiligen Johannes. Von Ignaz Rohr. (VIII u. 142 S.) M 4.60, geb. M 6.40. — Die Neuausgabe des Neuen Testamentes der Bonner Bibel schreitet erstaunlich schnell der Vollendung entgegen. Welche Bedeutung und Beliebtheit die Bonner Bibel in weiten Kreisen katholischer Bibelleser gewonnen hat, erhellt aus Zeugnissen, die jüngst A. Stonner in seiner Studie über die „Bibellesung mit der katholischen Jugend" (1933) 207f. gesammelt hat. Man hebt neben der exegetischen und theologischen Reichhaltigkeit und Zuverlässigkeit besonders auch die wertvollen Hinweise auf die spezielle Literatur hervor. Diese Vorzüge sind in reichem Maß den vorliegenden Bänden eigen. Größere Umarbeitungen weisen die ersten drei nicht auf. Aber durch den ungemein klaren Satz und kräftigeres Hervortretenlassen der Einteilungen enthüllt sich zunächst einmal der Reichtum, der diesen Kommentaren von Anfang an innewohnte und oft kaum wahrgenommen wurde. Sodann haben die einzelnen Autoren in Zusätzen, seltener Umformungen kleinerer Partien, sowie durch das Nachtragen neuester Literatur das Werk zu vervollständigen gesucht.

II. Bd. Dausch erweiterte die Inhaltsangabe zu den drei Evangelien und erweiterte und vermehrte die „Übersichten" über gewisse Stücke oder

öfter wiederkehrende Gedanken. Besondere Aufmerksamkeit erfuhren die Exkurse, wie jene über die Wunder Jesu und der Exkurs über die Echtheit der Primatstelle. In der Frage nach dem Todestag Jesu bekennt sich D. in dieser Auflage zur Erklärung Billerbecks von der doppelten Zählung bei den Juden. Auch die Einleitung zeigt Neues, indem die synoptische Frage ausführlicher behandelt wird. Freilich ist die Darstellung dieses Punktes auch in der neuen Fassung noch reichlich kurz, und nicht allzu klar läßt sich erkennen, welche Stellung der Verf. selber einnimmt; das gilt besonders bezüglich der den Reden bei Mt und Lk gemeinsamen Quelle. Hier wie in seinem ganzen Werke gibt er bisweilen allzu summarische Urteile ab über die Protestanten, die Modernen usw. und der apologetische Ton ist stärker als in jedem andern Band. S. 29 wird richtig bemerkt, die Tradition habe wohl einzelne kürzere Spruchgruppen Jesu, nicht aber längere Reden weitergegeben; dann geht es aber nicht gut, die lange Bergrede bei Mt als Einheit auf Jesus zurückzuführen (91). Es gehört wohl auch einer nun vergangenen Periode der Exegese an, die lukanischen Spruchparallelen zur Bergrede, die in ganz anderem historischen Rahmen geboten werden, ohne weitere Gründe als eine Wiederholung dieser Sprüche durch Jesus zu erklären. Unrecht geschieht S. 290 J. Sickenberger und J. Schmid bezüglich ihrer Erklärung der Parabel vom Gastmahl. Sie stellen die Echtheit der Parabel noch lange nicht in Frage damit, daß sie sie als eine Kontamination zweier verschiedener Parabeln erklären. Sie dürften im Gegenteil richtig gesehen haben, wenn ich es auch offen lassen möchte, ob die Verflechtung auf literarischem Weg oder durch die mündliche Tradition erfolgt ist.

VI. Bd. Auch Sickenberger hat die Inhaltsangaben zu den drei Paulusbriefen stark erweitert. Zusätze erhielt besonders der 1. Korintherbrief. Kürzer und klarer ist jetzt die Erklärung von 1 Kor 15,20; die Vikariatstaufe, zugunsten verstorbener Heiden vollzogen, wird von Paulus nur im Vorbeigehen als *argumentum ad hominem* berührt. Während noch Dausch reichlich ältere Literatur mitführt und neueste Forschungen nicht so stark nachträgt, ist S. gerade um diese eifrig bemüht. Das Apologetische tritt bei S. ganz zurück. Ein sehr sorgsam geschaffenes ausführliches Register erleichtert die Verwertung dieses Kommentars.

IX. Bd. In diesem Band hat hauptsächlich die Einleitung zu Jakobus manche Zusätze erfahren. Meinertz fügt hier kritische Bemerkungen ein zu A. Meyers Hypothese von einer jüdischen Grundschrift, ferner über das Verhältnis des Jak zur hellenistischen Diatribe. — Vredes Kommentare sind, abgesehen von Literaturnachweisen, fast unverändert geblieben; der Exkurs über Jesu Höllenfahrt (107 f.) wurde erweitert. Beim Comma Joanneum (175) hätte sich ein Hinweis auf die Kongregationserklärung vom 3. Juni 1927 (Enchiridium Biblicum [1927] S. 47) empfohlen.

X. Bd. Geradezu als einen neuen Kommentar muß man Rohrs Werk bezeichnen. Die Einleitung zu Hb ist gänzlich umgeformt. Mit der Feststellung, daß zwischen Hb und dem Alexandrinismus direkte Beziehungen nicht bestehen, gibt R. seine frühere Ansicht preis, Apollo sei der Verfasser gewesen. Inhalt und stilistische Elemente zeigen, daß die Gedanken paulinisch, das Gewand nicht paulinisch ist. R. denkt sich Hb in Pauluskreisen in Rom entstanden. Im Kommentar werden durch reiche Zitate die Berührungspunkte

mit dem Corpus Paulinum besonders hervorgehoben. Die Exkurse sind eher zu zahlreich, oder man möchte sie doch mitunter besser zusammengeordnet finden, vor allem diejenigen, die das Priestertum Jesu betreffen. — Auch die Einleitung zur Offb enthält neue Teile; die Einheitlichkeit wird noch stärker betont als früher, der Sprache besonderes Augenmerk geschenkt. Ihre Verschiedenheit von der des Evangeliums möchte R. „aus dem Unterschied der Stimmung des Schriftstellers" (69) erklären. Ob dies ausreicht, erscheint doch fraglich. R. nimmt für die Offb zunächst die zeitgeschichtliche Deutung an, jedoch so, daß dank der prophetischen Perspektive Endgeschichtliches mit zum Sinn gehört. Auch diesen Kommentar hat R. stark umgeformt; er ist, wie der Hb-Kommentar, an Worten ärmer, an Stoff sehr viel reicher geworden; die emsige Beschäftigung mit der Offb in unseren Tagen findet hier auf Schritt und Tritt ihren Widerhall. Dem Leser wäre vielleicht eine zusammenfassende Darstellung über den Wert und die Symbolik apokalyptischer Zahlen erwünscht gewesen. Aber dieses kleine Desideratum kann unsern Dank für die beiden Kommentare nicht schmälern.

Zum Schluß eine Bitte an Herausgeber und Verlag: daß nämlich dem fertigen Werk ein Verzeichnis aller Exkurse beigegeben werde, wäre es auch nur als Einlageblatt. Mir will scheinen, daß dies eine ganz wesentliche Hilfe für den ausgiebigen Gebrauch dieses hochbedeutenden Bibelwerkes darstellen würde.

Kurzgefaßter Kommentar zu den vier heiligen Evangelien, begründet von F. X. Pölzl, fortgesetzt von Th. Innitzer. I. Band: Kommentar zum Evangelium des heiligen Matthäus mit Ausschluß der Leidensgeschichte. 4. Aufl. 8° (XX u. 441 S.) Graz 1932, Styria. S 20.—. Der Hochwürdigste Verfasser, nunmehr Erzbischof von Wien und Kardinal, legt hier nicht eine „verbesserte" Auflage des Kommentars von Pölzl vor, wie es auf dem Titelblatt bescheiden lautet; es ist ein so vollständig durchgearbeitetes und umgestaltetes Werk, daß der Verf. füglich seine eigene Flagge hätte entfalten dürfen. Zunächst ist der wissenschaftliche Unterbau durchgängig auf die Höhe der Zeit gebracht, dafür sind Belege aus der älteren Literatur verschwunden. Die Einteilung des Evangelientextes ist von Grund auf geändert, sowohl im Ganzen, wie in einzelnen Teilen. An Stelle der von Vers zu Vers voranschreitenden Exegese von früher ist eine Darstellung getreten, die zuerst den Text eines Abschnittes bringt und den Abschnitt dann so weit als möglich nach Gedankeneinheiten erklärt. Freilich läge es im Interesse des Benützers, zumal der Studierenden, wenn klarer hervorgehoben würde, wo die einzelnen Verse nun behandelt sind. Apologetische Abschnitte sind zum Glück spärlich und mehr nach Art von Exkursen solchen Stellen angefügt, die besonders umstritten sind. Leider ist bei dem Streben nach Kürzung in der Einleitung ein Abschnitt ausgeblieben, der Aufschluß gäbe über des Verf.s Auffassung vom Aufbau des Mt-Ev, auch ein Literaturverzeichnis ist nicht beigegeben, das den Schlüssel darböte zu den gar zu häufigen Zitierungen mit „a. a. O." Inhaltlich verdient dieser Kommentar das volle Lob, das den vorausgegangenen Bänden zuteil geworden ist, vgl. ZkTh 53 (1929) 158f.

The Memoirs of St. Peter. The Gospel according to St. Mark, translated into English Sense-Lines. Von James A. Kleist S. J. 8° (XVI u. 203 S.)

Milwaukee 1932, Bruce Publishing Company. Dollar 2.50. — Dieses Buch entlehnt seinen Titel einer häufigen Bezeichnung der Evangelien bei Justin. Es enthält eine neue, nach Sinnzeilen (κατὰ κῶλα καὶ κόμματα) geschaffene englische Übersetzung mit einem Anhang (145—181) von Noten sachlichen und stilistischen Inhalts oder die neue Übersetzung betreffend, und einen theologischen Teil, wo wichtige Begriffe aus dem Mk-Ev erläutert werden (182—203). Das Werk zielt auf weitere Kreise ab, weshalb mehrere Kunstbilder eingeschaltet sind. Die englische Übersetzung zu prüfen kann unsere Aufgabe nicht sein. Dagegen verdienen unsere Aufmerksamkeit die Bemerkungen des Verf.s, eines Philologen von Fach, zum griechischen Markustext. Warum er gerade das Mk-Ev in Sinnzeilen wiedergibt, ist trotz der S. 24—28 vorgebrachten Gründe nicht recht verständlich, um so weniger, als die Sinnzeilen teilweise an geradezu asthmatischer Kürze zu leiden scheinen. „Scheinen" — denn ein Urteil ist erst möglich, wenn die vom Verf. für die nächste Zukunft in Aussicht gestellte griechische Ausgabe mit den wissenschaftlichen philologischen Erläuterungen, und sein Werk über die Koine erschienen sind. Der vorliegende Band ist jedenfalls für weitere Kreise sehr zu empfehlen. Das wissenschaftlich Wertvollste ist die auf H. Cladder (BZ 14 [1917] 317—332) fußende Erklärung des bekannten Papiaszeugnisses über Mk (S. 17—22). Der Verf. dürfte Zustimmung verdienen, wenn er bei Papias als Manko des Mk nicht die Unordnung, sondern die Unvollständigkeit entschuldigt findet; darauf weisen das ἕνια γράψας und der Schluß des Papiasfragments; dazu stimmt auch der erste Teil, insofern τάξις und σύνταξις nicht nur Ordnung bedeuten, sondern auch Liste, Inventar, vollständige Reihe. So erklärt sich tatsächlich das ganze Fragment restlos und es tritt zudem in Beziehung zur verkehrten Art, wie Kerinth das Mk-Ev benützt hat, nämlich als die aus sich zureichende Quelle über Jesus. Von hier aus gesehen gewinnt das Papiasfragment einen historischen Hintergrund, der für unsere Zeit umso beachtenswerter ist, als gerade das Mk-Ev bei vielen „Kritikern" ähnlich behandelt wird wie ehemals vom Häretiker Kerinth.

Jesus und die Kirche. Eine biblisch-theologische Studie. Von Karl Pieper. 8° (97 S.) Paderborn 1932, Bonifacius-Druckerei. — Der Verf., bekannt durch manche Veröffentlichungen besonders über die missionarische Tätigkeit der Urkirche und durch den jüngst erschienenen „Atlas Orbis Antiqui" (1931), nimmt hier Stellung zu älteren und neuen Angriffen auf die Primatstelle Mt 16,18. Einleitend behandelt er die Frage, warum sich der griechische Teil der Urchristenheit „ekklesia" genannt habe. Antwort: Im Anschluß an die LXX, um sich als „die Nachfolgerin des alten Volkes Gottes, die neue Gemeinde Jahves" zu bezeichnen (19). Der Verf. meint gegen Dieckmann, daß ein Zurückführen dieser hellenistischen Bezeichnung auf Jesus kaum angehe, da Jesus aramäisch gesprochen habe, der wahrscheinlichste aram. Ausdruck aber *q'hala* gelautet habe. Aber wenn Jesus seine Schöpfung nicht „Kirche" genannt hätte, wäre dann die hellenistische Urchristenheit doch auf „ekklesia" verfallen? Was Jesus Mt 16,18 mit dem aram. Gegenwert für „ekklesia" ausdrücken wollte, untersucht P. merkwürdigerweise nicht. Im Hauptteil der Arbeit werden zuerst die Versuche Harnacks zurückgewiesen, einen Teil der Primatstelle als Interpolation darzutun (m.E.

der überzeugendste Teil der Studie), dann die Argumente gegen die Echtheit der ganzen Stelle; schließlich wird den abwegigen protestantischen und rationalistischen Deutungen die nötige Antwort zuteil. Das Schlußkapitel bringt die positive Erklärung des Textes. P. vermag jedoch aus Mt 16,18 nicht mit Sicherheit zu ermitteln, ob Jesus dem Petrus ein diesen überdauerndes Amt verliehen habe. Ist dies denn nicht damit gegeben, wenn man fragt, wieso der Apostel das Fundament der Kirche sein soll? Und die Verbindung von v. 18 mit v. 19 dürfte eine Entscheidung ebenfalls ermöglichen. Die Gründe, die S. 79 dafür namhaft gemacht werden, daß Jesus nicht Mt 16,18 den Namen Petrus endgültig gegeben habe, sind nicht einleuchtend. Jedenfalls verdient P. unsern Dank, daß er die Einwände gegen die katholische Auffassung von Mt 16,18 aufs Neue gesammelt und gesichtet hat.

Das Leben Jesu im Lande und Volke Israel. Von Franz Michel Willam 8° (XII u. 514 S. und 33 Originalaufnahmen). Freiburg 1933, Herder. M 5.80, geb. M 7.50. — W.s Buch ist für weitere Kreise berechnet. Es bietet keinen vollen Kommentar zum viereinigen Evangelium, sondern berücksichtigt vor allem jene Partien, wo sich der Evangelienstoff mit dem Boden Palästinas und mit der jüdischen Umwelt zur Zeit Jesu berührt. Tatsächlich ergibt dies doch ein Gesamtbild von Jesu Leben und Wirken. Um diese für das Verständnis Jesu wesentlichen Beziehungen ins Licht stellen zu können, hat sich der Verf. nicht nur mit den geschichtlichen Quellen und der reichen Sammlung von Judaica bei Billerbeck vertraut gemacht, sondern Palästina an Ort und Stelle in längerem Aufenthalt studiert. So wurde es ihm möglich, ein Werk zu schaffen, das in leichtester Art den Leser mit dem Wurzelboden des Evangeliums vertraut macht. Wir haben katholischerseits nichts Ähnliches und das früher viel gelesene Buch des protestantischen Pastors L. Schneller „Kennst du das Land?" muß weit hinter W.s Buch zurücktreten. W.s Werk, obschon nicht für wissenschaftliche Zwecke geschrieben, bietet doch auch dem Exegeten wertvolle Anregungen; manche psychologische Beobachtungen am Schriftext sind wahre Perlen. Wenn ein Wunsch ausgesprochen werden darf, so ist es der Wunsch nach einem Stellenregister; denn die Vielgeschäftigkeit unserer Zeit zwingt einen allzuoft, ein Buch hinten anzufangen oder ganz beiseite zu lassen.

Auf biblischen Pfaden. Reiseerinnerungen von P. Konstantin Rösch O. M. C. 2. Aufl. 8° (250 S., 28 Bilder und 1 Karte). Paderborn 1933, Schöningh. M 3.50, geb. M 4.50. — Das anspruchslose Buch hat bald eine zweite Auflage erlebt. In gemütsvoller Plauderei erzählt der Verf. von seinen Eindrücken auf der Pilgerreise. Personen und Geheimnisse aus dem Alten und Neuen Testament, Profanes und Religiöses steigt vor dem Auge des Lesers auf und gewinnt Gestalt. Wer im Orient gewesen ist, hat hier die beste Gelegenheit, seine eigenen Eindrücke zu erneuern; wer ins Hl. Land pilgern möchte, dem sei dieses kleine Buch zur Vorbereitung warm empfohlen.

Der Charis-Gedanke bei Paulus. Von Jos. Wobbe (Neutest. Abhandlungen XIII, 3). 8° (XX u. 96 S.) Münster i. W. 1932, Aschendorff. M 5.50. — Den Charisgedanken bei Paulus darzustellen ist keine leichte Aufgabe. W. entwirft zuerst den Hintergrund für den paulinischen Sprachgebrauch, die Verwendung des Wortes im Heidentum und Judentum (LXX und Philo)

leider beides zusammen nur auf nicht ganz vier Seiten. Dann läßt er in reicher Gliederung die Bedeutungen von Charis bei Paulus folgen unter den zwei Hauptabschnitten: Charis als Güte und Gnadengeschenk Gottes, und Charis als Dank. Die Hauptfragen liegen im ersten Abschnitt. Hier scheint mir der Verf. allerdings einen weniger geeigneten Weg gewählt zu haben. Er will zuerst die allgemeinen Merkmale der göttlichen Charis darlegen, stellt aber dadurch alles ins Zwielicht; denn Charis als göttliche Huld ist durchaus nicht Trägerin aller Prädikate, die von Charis als göttlichem Geschenk gemacht werden können (z. B. Notwendigkeit). Der erste Hauptabschnitt der Studie wirft also zwei Dinge zusammen, die doch wohl von Anfang an zu trennen waren. Ferner tritt in der Darstellung W.s nicht hervor, welche überragende Bedeutung dem Gegensatz νόμος-χάρις zukommt. Wäre es nicht angezeigt gewesen, mit diesem hervorstechendsten Zug am paulinischen Charisgedanken zu beginnen und von da aus die Charis abzweigen zu lassen in eine Charis in Gott und eine Charis im Menschen? Auf diese Weise wäre m. E. dem Verf. das theologische Problem klarer zum Bewußtsein gekommen, wie sich diese beiden Seiten des Charisgedankens zueinander verhalten; wie weit bei der „verliehenen" Charis an die erwiesene Huld Gottes zu denken ist; wie weit wir ein *ens creatum supernaturale* haben; wie weit dieses übereinstimmt mit dem heutigen Inhalt des Fachausdruckes Gnade; was man sich darunter vorzustellen hat. Ein lebendigeres Erfassen der Probleme hätte den Verf. dann auch veranlaßt, manche Texte bedeutend gründlicher zu interpretieren und dem Abschnitt „Charis als Heilsordnung" eine andere Stellung anzuweisen. So wie W.s Arbeit vorliegt, ist sie eine zwar etwas stark schematisierte, aber klar geordnete Sammlung paulinischer Charisgedanken.

Das Problem des tausendjährigen Reiches in der Johannes-Apokalypse. Von Alfred Wikenhauser (S.-A. aus der Römischen Quartalschrift 1932, S. 13—25. — W. bietet in dieser Studie eine voll befriedigende Lösung gewisser Bedenken, die seine Rektoratsrede über „den Sinn der Apokalypse des hl. Johannes" in betreff des tausendjährigen Reiches zu erwecken geeignet war (s. ZkTh 55 [1931] 651). Er legt m. E. überzeugend dar, daß in Apk 20,1—22,5 die Hauptzüge aus Ez 37—48 verarbeitet sind. Damit ist eine zeitlich begrenzte Herrschaft der zum Leben erweckten Märtyrer gegeben, aber eben nur als prophetisches Bild. Hier ist erst noch zu fragen, welchen Sinn Johannes damit verbindet. Darauf antwortet W. so: „Wenn Johannes schaut, daß die Märtyrer früher als die übrigen Menschen vom Tode erweckt werden und mit Christus tausend Jahre herrschen, so ist an dieser Vision, die als solche aus der jüdischen Apokalyptik leicht erklärlich ist, nur der ihr zugrunde liegende Gedanke für uns (dogmatisch) verbindlich, daß den Märtyrern ein besonderer Lohn wird, nicht aber, daß ihre Seligkeit früher beginnt" (21).

Bibel und deutsche Kultur (Veröffentlichungen des Deutschen Bibel-Archivs in Hamburg, I: Der „Materialien zur Bibelgeschichte und religiösen Volkskunde des Mittelalters" Neue Folge V). Deutsche Bibelauszüge des Mittelalters zum Stammbaum Christi mit ihren lateinischen Vorbildern und Vorlagen. Von Hans Vollmer. 8° (VIII u. 188 S. mit 8 photographischen Tafeln

und 12 Zeichnungen). Potsdam 1931, Athenaion. M 20.—. Diese Veröffentlichung betrifft ein Gebiet, das noch sehr der Aufhellung bedarf, dem Einfluß der Bibel auf die Volksfrömmigkeit im deutschen Mittelalter. Auf eine tiefschürfende Einleitung folgt der Text eines Mischgedichtes, in welchem lateinische Hexameter (aus dem „Rosarium Biblie" des Petrus von Rosenheim) mit sechs deutschen Reimzeilen in wiederholter alphabetischer Ordnung der Anfangsbuchstaben wechseln (S. 35—126). Das Gedicht, dessen über 460 Strophen leider nicht fortlaufend numeriert sind, ist einem Heidelberger Ms des 15. Jh.s entnommen; da es Jesus die nicht mißzuverstehende Warnung in den Mund legt: „We uch, ir richen kaiben!" (S. 116), kann es nicht sehr weit von der Schweiz weg entstanden sein. Wir haben hier ein gutes Beispiel dafür, wie Lernbegierigen der Inhalt der Bibel, nach dem Stammbaum Jesu orientiert, in Merkversen geboten wird. „Und welcher nit verstund latin, nem für das teutsch, das ander laß er sin" (Vorrede des Ged. S. 36). Noch enger an den Stammbaum Jesu anschließend, ja eigentlich fast nur dessen Zeichnung illustrierend verläuft die deutsche Wiedergabe (S. 127—188) der „Genealogia" des Petrus Pictaviensis (12./13. Jh.), die einen weitreichenden Einfluß auf das späte Mittelalter ausgeübt hat. Die kurze, ursprünglich lateinische Fassung ist ausdrücklich zum leichteren Behalten des Inhalts der Bibel bestimmt für solche, die da leiden an „armut der pucher, das man si nicht wohl gehaben mag" (127). An beiden hier veröffentlichten Stücken wird somit das Bestreben handgreiflich, für die des Lateins nicht Kundigen „die Bibel unter der Bank hervorzuziehen". — Von den beigegebenen acht Tafeln ist die sechste für die Bibelwissenschaft von Belang. Sie enthält „einen paläographisch wertvollen Rest einer prächtigen Bibelhandschrift mit angelsächsischer Halbunziale saec. VIII." (P. Lehmann-München, zit. S. 33). Das Fragment enthält Mk 3,18—21 ganz und die Zeilenanfänge von 26—29. Der Vulgatatext ist κατὰ κῶλα καὶ κόμματα abgeteilt, wenn auch nicht gerade sehr vollkommen.

Paul Gächter S. J.

Dogmatik und Dogmengeschichte

Des hl. Albertus Magnus Lehre von der göttlichen Vorsehung und dem Fatum unter besonderer Berücksichtigung der Vorsehungs- und Schicksalslehre des Ulrich von Straßburg. Von Jos. Goergen. 8° (XVI u. 224 S.) Vechta i. O. 1932, Albertus-Magnus-Verlag. M 12.—. Zu jenen Glaubenswahrheiten, die im 13. Jahrhundert durch die Berührung mit dem Islam in Spanien, Sizilien und Neapel, besonders aber durch die islamische Philosophie gefährdet waren, gehörte auch das Dogma von der göttlichen Vorsehung. Die Gefahr war um so größer, als in Paris selbst die Artistenfakultät unter Führung Sigers von Brabant Sätze aufstellte, welche die Lehre von der göttlichen Vorsehung direkt angriffen. Es ist begreiflich, daß sich die großen Lehrer der Hochscholastik mit aller Energie den Irrtümern widersetzten und die katholische Lehre philosophisch rechtfertigten. Was der heilige Kirchenlehrer Albert d. Gr. hierbei geleistet hat, zeigt uns G. in der vorliegenden Schrift. Außer den gedruckten Schriften ist auch der noch ungedruckte Kommentar zu *De divinis nominibus* ausgiebig herangezogen worden.

Im ersten Abschnitt wird das Vorsehungs- und Fatumproblem bei den Theologen der Hochscholastik und deren Beziehungen zur Lehre Alberts erörtert. In Frage kommen Wilhelm von Auxerre, Alexander von Hales, Thomas von Aquin, Bonaventura, Hugo und Ulrich von Straßburg. Eine weitgehendere Abhängigkeit läßt sich bei Albert nur in bezug auf Alexander von Hales feststellen. Der zweite Abschnitt behandelt die Vorsehungs- und Fatumlehre Alberts mit beständiger Berücksichtigung der mittelalterlichen und neuzeitlichen Literatur. Im dritten Abschnitt wird die Lehre Ulrichs von Straßburg, des Lieblingsschülers Alberts, über Vorsehung und Fatum dargestellt. Während er in der Fatumlehre sich sehr eng an den Physikkommentar Alberts anschließt, geht er in der Vorsehungslehre eigene Wege, indem er von den göttlichen Namen *Deus, Rex, Dominus, Sanctus* ausgeht und besonders ausführlich das Verhältnis der *lex aeterna* zur Vorsehung klarlegt. — Lobenswert an der Schrift, die aus Grabmanns Schule hervorgegangen ist, sind der Bienenfleiß, mit dem die gesamte Literatur zusammengetragen und verarbeitet ist, und die Vertrautheit mit dem zu behandelnden Problem. Nur hätte ich manchmal eine klarere und fließendere Darstellung gewünscht; das Literar- und Problemgeschichtliche überwuchert manchmal den Inhalt der Darstellung. Druckfehler sind leider nicht selten.

La filosofía de la libertad en las controversias teológicas del siglo XVI. y primera mitad del XVII. Por Alb. Bonet. gr. 8° (294 S.) Barcelona 1932, Imprenta Subirana. — B. behandelt der Reihe nach den Freiheitsbegriff bei Luther, bei den katholischen Theologen in der Kontroverse *de auxiliis* und bei Jansenius. Das Problem, um das sich die Streitigkeiten bewegen, ist dies: Wie läßt sich die göttliche Kausalität mit der menschlichen Freiheit in Einklang bringen? Luther vertritt die deterministische These: Die Freiheit ist mit der Sünde des Stammvaters verloren gegangen, so daß der gefallene Mensch in allem mit Notwendigkeit handelt. Zu dieser Überzeugung kam er nicht durch das Studium Augustins. Auch der Augustinismus der Scholastik und die Mystik übten keinen entscheidenden Einfluß auf ihn aus. Es war vielmehr die eigene innere Erfahrung, die ihn dazu drängte: Die Unüberwindlichkeit der bösen Begierde, die er erfuhr, sowie seine krankhaften Gewissensängste und Skrupeln und die Verzweiflung an sich selbst trieben ihn dazu, die Verantwortlichkeit für seine Handlungen von sich abzuwälzen und sein Heil in der *Sola-fides*-Lehre zu suchen. Am klarsten hat er diese Fundamentallehre seines Systems ausgesprochen in der gegen Erasmus gerichteten Streitschrift *De servo arbitrio*, aus der B. eine reichliche Anzahl von Stellen zitiert. Der Molinismus ist nicht die dekadente Frucht des Humanismus, sondern die auf katholischem Boden entstandene Reaktion gegen den Protestantismus. Die Betonung der Freiheit, die schon im Exerzitienbüchlein des hl. Ignatius sich deutlich bemerkbar macht, ist in der Gesellschaft Jesu Familientradition geworden. Nach B. entspricht sie auch dem spanischen Nationalcharakter, der kriegerisch und stark individualistisch ist. Die Dominikaner sahen in dieser Richtung eine gefährliche Neuerung und einen Angriff auf die Lehre des hl. Thomas. Nach einer kurzen Schilderung des äußeren Verlaufs der Kontroverse werden die Grundlagen der beiden Systeme und ihre verschiedenen Auffassungen von der Freiheit eingehend

und mit steter Berufung auf die Hauptführer im Kampfe besprochen und die Gründe und Gegengründe für jedes System angeführt. B. will nur rein objektiv und historisch berichten und die strengste Unparteilichkeit wahren; gleichwohl läßt sich eine gewisse Vorliebe für den Molinismus nicht verkennen. Im dritten Teil bespricht B. zuerst die Entstehungsgeschichte des Jansenismus, der aus Antagonismus gegen die Gesellschaft Jesu und aus einer düsteren und rigorosen Auffassung des christlichen Lebens hervorgegangen ist und starke Anleihen beim Protestantismus gemacht hat. Seine Lehre wird ausführlich nach Jansenius' Werk Augustinus dargestellt. B. verfügt über eine hinlängliche Literaturkenntnis; sein Stil ist selbst in den subtilsten Materien fließend und leicht verständlich. Wer eine zuverläßliche und gründliche Orientierung über die theologischen Kontroversen des 16. u. 17. Jahrhunderts wünscht, dem kann das Buch empfohlen werden.

Adam Tanner und die Gnadenstreitigkeiten des 17. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte des Molinismus von Wilhelm Lurz. (Breslauer Studien z. hist. Theologie 21). 8° (XVI, 224 u. 16* S.) Breslau 1932, Müller u. Seiffert. — Von Adam Tanner, der sicher der bedeutendste Jesuitentheologe deutscher Zunge ist, besitzen wir leider weder eine Biographie noch eine Würdigung seiner vielseitigen wissenschaftlichen Tätigkeit. In der Einführung geht L. mit großer Sorgfalt und anerkennenswertem Fleiße den spärlichen und in zerstreuten Quellen enthaltenen biographischen Daten nach; dann berichtet er über Tanners Lebenslauf und seine Werke, von denen mehrere auch in deutscher Sprache erschienen, und schildert ihn endlich mit warmer Sympathie als Menschen und Theologen. Tanners theologisches Hauptwerk, die Theologia scholastica, erschien zu einer Zeit, als der Molinismus bereits festen Fuß gefaßt und durch Erklärung zur offiziellen Ordensdoktrin der Gesellschaft Jesu zu einem gewissen Abschluß gekommen war. Darum dürfen wir auch aus ihm reichlichen Aufschluß erwarten über die innermolinistischen Kontroversen, die dieser Entwicklung vorausgingen. Von den Theologen, die zum Ausbau des Systems beitrugen, kommen in Betracht: Molina, Gregor von Valencia, Vasquez, Suarez, Albertini, der hl. Bellarmin, Lessius und Bischof Mascarenhas. Wenn L. von den Gnadenstreitigkeiten des 17. Jahrh.s redet, hat er hauptsächlich jene im Auge, die innerhalb der molinistischen Schule zum Austrag kamen; der Kampf gegen den Thomismus kommt mehr nebensächlich zur Sprache. Zu diesen Meinungsverschiedenheiten nimmt Tanner kritisch Stellung und schließt sich hierbei in allen Kontroversfragen enge an Suarez an. Die Grundlage des Molinismus ist die *scientia media*. Darum teilt L. seine Schrift in zwei Abschnitte ein, von denen der erste die Lehre von der *scientia media*, der zweite ihre Anwendung in der philosophisch-theologischen Spekulation behandelt. Eine gewisse Uneinigkeit besteht unter den Autoren schon in der Benennung dieses göttlichen Wissens und in der Bestimmung ihres Inhalts und Umfangs; tiefgreifender ist der Dissens in der Aufzeigung des *medium in quo*. Im zweiten Teile wird die Rolle der *scientia media* in der Gottes- und Gnadenlehre behandelt. In der Gotteslehre ist es vor allem die Frage, wie Gott unbeschadet der Freiheit die Akte der Geschöpfe vorherbestimmt, welche die Molinisten in zwei Lager spaltet. Tanner tritt mit Suarez mit aller Entschiedenheit für

eine formale und absolute Präfinition aller guten Akte ein. Damit hängt notwendig zusammen, daß er auch eine Prädestination zur Seligkeit vor jeder Voraussicht der guten Werke sowie eine vorausgehende negative Reprobation annimmt. Hier vermisse ich aber einen ganz wesentlichen Punkt, der unbedingt zur Sprache hätte kommen müssen: wie wird nach Tanner die Allgemeinheit und Aufrichtigkeit des göttlichen Heilswillens gewahrt, wenn Gott ohne Rücksicht auf die freien Handlungen der Menschen einen Teil derselben von der Auserwählung zur Seligkeit ausschließt? Für die molinistischen Gegner, z. B. Lessius, war dies der Hauptanstoß und der Grund zur Ablehnung aller absoluten Präfinitionen. Hat Tanner diese Bedenken gekannt und wie hat er sie zu lösen versucht? Etwas Ähnliches gilt für die Darstellung der Gnadenlehre. Tanners Ansicht vom Wesen der wirksamen Gnade ist auf der Voraussetzung einer absoluten Präfinition aller Heilsakte basiert. Gewiß darf man im Heilswerk den menschlichen Faktor nicht als das allein Ausschlaggebende betrachten; es ist vielmehr Gott, der nach seinen unerforschlichen Ratschlüssen mit souveräner Freiheit darüber bestimmt, wem und in welchem Maße er seine wirksame Gnade mitteilen will — daran darf kein theologisches System rütteln. Allein läßt sich dieses Vorrecht Gottes nur aufrecht erhalten, wenn man eine absolute Präfinition und eine bedingungslose Prädestination annimmt, wie Tanner und Suarez voraussetzen? Fast alle neueren Molinisten werden dies leugnen. Und was die molinistischen Gegner betrifft, die Tanner bekämpft, so haben sie zwar den menschlichen Anteil beim Heilswerk oft zu stark betont, was besonders für Lessius gilt; aber ich glaube nicht, daß sie den letzten Entscheidungsgrund dafür in den menschlichen Willen verlegten. Dies trifft gewiß nicht zu bei Molina, wie sich jeder überzeugen kann, der seine Concordia vollständig liest. Dies mußte deswegen hier betont werden, weil man bei der Lektüre der Schrift den Eindruck gewinnt, daß L. Tanners Ansicht von der wirksamen Gnade nicht bloß den Vorzug vor den übrigen gibt, sondern in denselben eine ungebührliche Unterschätzung des göttlichen Anteils an der endlichen Beseligung der Auserwählten erblickt. M. E. aber hat Tanner mit Suarez diesen Anteil allzu einseitig betont auf Kosten der gleichfalls geoffenbarten Wahrheit von der Universalität des göttlichen Heilswillens. — Durch diese Bemerkungen soll weder die unbestreitbare Größe Tanners als Theologe geschmälert noch auch der Wert der vorliegenden, mit großer Sachkenntnis und Gründlichkeit geschriebenen Studie herabgesetzt werden. Wir freuen uns vielmehr, daß der bisher so wenig beachtete Scholastiker einen so wohlwollenden Darsteller gefunden hat, und hoffen, daß die Schrift dazu beitragen wird, die Aufmerksamkeit besonders der deutschen Theologen auf dessen Theologia scholastica hinzulenken. Außerdem werden wir in der Schrift bekannt gemacht mit den Werken anderer Theologen, wie Albertini und Mascarenhas, die bisher keine Beachtung gefunden haben, und findet die These Hentrichs von „Prämolinismus" des Gregor von Valencia eine neue Bestätigung.

Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas. Von F. Diekamp. III. Bd. 6., verm. u. verb. Aufl. 8° (VIII u. 491 S.) Münster i.W. 1932, Aschendorff. M 11.—; geb. M 13.—. Die Vorzüge dieser Dogmatik aus-

führlich hervorzuheben, halte ich für überflüssig, da sie allseits anerkannt sind. Sie vereinigt, soweit es der beschränkte Raum gestattet, in glücklicher, ja vorbildlicher Weise die spekulative und positive Methode und ist in einem so klaren Stil geschrieben, daß sie auch akademisch gebildete Laien mit Nutzen lesen können. In seinen Ansichten schließt sich D. durchwegs an den hl. Thomas, bzw. an die thomistische Schule an. Ob aber die Thesen der thomistischen Schule immer getreu die Lehre des Meisters wiedergeben, darüber kann man verschiedener Meinung sein; doch ist hier nicht der Ort, darüber zu disputieren. Die hauptsächlichsten Punkte, in denen ich der Auffassung D.s nicht beipflichten kann, habe ich bereits in dieser Zeitschrift 45 (1921) 106—111 hervorgehoben und meinen Standpunkt begründet; es ist daher nicht nötig, das dort Gesagte hier nochmals zu sagen. Nur auf einen weniger wesentlichen Punkt, der sich in der Neuauflage findet, möchte ich hinweisen. D. sagt, die Lehre von der vollkommenen Reue beruhe wesentlich auf der Lehre von der vollkommenen Liebe, die den Namen *caritas* trage und eine göttliche Tugend sei. Die *caritas* sei ihrem Wesen nach übernatürliche Freundschaft mit Gott; diese Freundesliebe sei eine wohlwollende Liebe zu Gott, eine gegenseitige Liebe und gründe sich auf eine Gemeinsamkeit, auf das *consortium divinae naturae*. Die Reue sei daher vollkommen, wenn sie durch die *caritas* „gestaltet" und „vollendet" sei (S. 255). Die Caritas „regt die Tugend der Buße (von mir gesperrt) zum Akte der Reue an und lenkt ihn zugleich auf das der Caritas selbst eigene Objekt. Ein solcher Reueakt geht zwar *imperative* von der Caritas, aber *elicitive* von der Buße aus" (S. 256). Dagegen möchte ich zwei Bedenken erheben. Erstens ist nicht einzusehen, warum die *caritas* nicht selbst den Akt der Reue elizieren kann und sich einer von ihr verschiedenen Tugend, der Buße, bedienen muß. Jede Tugend kann in ihrem sekundären Akte das Übel verabscheuen, das ihr entgegengesetzt ist. Warum sollte also nicht auch die *caritas* die ihr entgegengesetzte Sünde verabscheuen können? Zweitens müßte nach der Darstellung D.s jeder, der eine vollkommene Reue erwecken will, bereits die Tugend der *caritas* besitzen und daher im Stande der Gnade und Freundschaft Gottes sein. Und doch soll, wie D. ebendort bemerkt, die vollkommene Reue den Menschen erst mit Gott aussöhnen und die Freundschaft mit Gott erst bewirken. Demgemäß wäre also die *caritas* einerseits früher als die Sündennachlassung, andererseits aber als ihre Wirkung später. Vielleicht gibt uns der Verf. in einer neuen Auflage, die wir dem Werke recht bald wünschen, eine nähere Aufklärung, wie dieser Zwiespalt gehoben werden kann.

Johann Stufler S. J.

Die Scholastik und ihre Aufgaben in unserer Zeit. Von Kardinal Franz Ehrle S. J. 2. Aufl. bes. v. Franz Pelster S. J. 8° (VIII u. 99 S.) Freiburg i. B. 1933, Herder. M 3.20.—. Die erste Auflage dieser Schrift ist bereits im Jahre 1918 erschienen. Handelte es sich damals noch darum, die Bedeutung der Scholastik in der Geistesgeschichte und so auch ihren inneren Wert aufzuweisen, trifft diese zweite Auflage ein ungleich besser vorbereitetes Erdreich. Viel altes Vorurteil ist abgetragen, und was die Erforschung der mittelalterlichen Scholastik angeht, kann man fast schon von einer gewissen Einträchtigkeit in der Forschung selbst zwischen katholischen und akatholi

schen Gelehrten sprechen. Daß es so kam, ist zu einem großen Teil der Erfolg der Lebensarbeit des hohen Verfassers dieser Schrift. In klaren und markanten Sätzen umschreibt er den Begriff „Scholastik", vor allem insofern das Wort von der Philosophie gebraucht wird. Dann zeigt er die Entwicklung der Scholastik vom Einbruch des Aristotelismus in die mittelalterlich-alterliche Geisteswelt an bis zur Gegenwart. Dabei mußte die Stellung der Scholastik in der kirchlichen Gesetzgebung, namentlich seit Leo XIII, dargelegt werden. Im Anschluß daran ergeht die Aufforderung zum Studium des Fürsten der Scholastik, aber auf breitester Grundlage, mit steter Ausschau auf die Zeit, in der er gewirkt hat. Eine Methodik der reinen Wortexegese lehnt der Verf. mit dem ganzen Gewicht seiner Gelehrtenpersönlichkeit ab; ebenso jede Art von Diktaturgelüsten zugunsten einer Schulmeinung. Meisterhaft werden die Gefahren, die daraus der kirchlichen Wissenschaft erstehen könnten, in einem Gutachten des P. Alfons Salmerón an den General der Gesellschaft Jesu Aquaviva vom 1. September 1582 dargelegt, das mit anderen die Nachfolge des Aquinaten betreffenden Dokumenten im Anhang veröffentlicht ist. Nur aus dem freien edlen Wettstreit zwischen den Schulen kann der kirchlichen Wissenschaft Segen erwachsen. Übrigens führt die auf allen Linien unternommene historische Forschung von selbst zur Auflockerung mancher Schultraditionen und damit zum allmählichen Schwinden von einstmals heftig empfundenen Gegensätzen. — Da der greise Verfasser durch zunehmende Erblindung selbst gehindert war, die Neuausgabe zu leiten, wurde die Schrift in seinem Auftrag von F. Pelster S. J. ergänzt, und dies in glücklichster Weise, so daß sie dem Fachmann willkommen ist und doch auch dem Anfänger eine leichte, angenehme Einführung bietet. Zu S. 50 Anm. 1: Unter den Zeitschriften, „die sich mit Scholastik befassen" ist, wohl aus Versehen, die „Zeitschrift f. kath. Theologie" ausgeblieben.

De Deo Trino. Commentaria in I. p. Summae Theol. S. Thomae. Von H. Buonpensiere O. P. gr. 8° (VIII u. 609 S.) Vergarae Guipózcoa 1930, „El santisimo Rosario". — Der Traktat ist in Form eines Kommentars zu den Quästionen XXVII — XLIII des 1. Teiles der Summa geschrieben. Der Verf. hinterließ das Werk unvollendet. Die letzten zwei Quästionen konnte er nur mehr kursorisch behandeln. Für den Schulgebrauch eignet es sich namentlich durch die klaren Begriffsbestimmungen. Die Schriftbeweise sind freilich noch nach der häufigen Methode älterer Dogmatik behandelt: Anführung einzelner Verse ohne kritisch-exegetische Grundlegung. Ähnliches gilt von den Väter„beweisen". Aus dem Enchiridion Patristicum von Rouët de Journel S. J. werden Texte gebracht; die Erklärung bleibt dem Lehrer überlassen. Gut ist demgegenüber die Einführung in die thomistische Literatur.

Lehrbuch der Dogmatik. Sonderdruck der Ergänzungen zur siebten Auflage. Von B. Bartmann. gr. 8° (S. 514—538). Freiburg i. B. 1932. Herder. — Die „Ergänzungen" bringen in großer Reichhaltigkeit die neueste Literatur zu den einzelnen theologischen Traktaten. S. 515 Z. 13 muß es heißen „Choupin". Der Ansicht B.s (516), mit der von H. Lang O. S. B. als Lehre des hl. Thomas vorgelegten *analysis fidei* „sei die ganze Schwierigkeit beseitigt", werden nicht viele Theologen sein, jedenfalls Lang selbst nicht,

wie die vorsichtige Redeweise am Schluß seines Werkes (Glaubensbegründung 190) zeigt.

Die Gnadenlehre des Petrus Lombardus. Von Johann Schupp (Freiburger Theol. Studien 35). gr. 8° (XIX u. 328 S.) Freiburg i. B. 1932, Herder. M 5.—. Die überaus fleißige Arbeit legt die Gnadenlehre des Lombarden dar unter ständigem Ausblick auf seine Zeitgenossen, deren Anschauungen über die Gnade uns namentlich durch die zahlreichen Veröffentlichungen A. Landgrafs bekannt sind. Das Bild, das man sich gewöhnlich vom Lombarden macht, wird durch diese Darstellung eines zentralen Lehrstücks der Dogmatik erhärtet: traditionstreu, zurückhaltend im Urteil, wenig schöpferisch, aber innig fromm. Ohne die Liebe des Verf.s für seinen Helden tadeln zu wollen, wird man sich durch diese gründliche Studie doch in dem Urtei bestärkt fühlen, daß der Sentenzenmeister, auch an seiner Zeit gemessen, ein recht mittelmäßiger Theologe war. Daß er zwischen habitueller und aktueller Gnade noch keinen Unterschied macht, wird man ihm ja nicht sehr verübeln können, schon eher die Unausgeglichenheit seiner Lehre über den Urzustand des Menschen, seiner Prädestinationslehre — Leugnung der Allgemeinheit des göttlichen Heilswillens — und seiner Caritaslehre. Bei dieser ist seine „zähe Verteidigung einer verlorenen Position" (238) kaum zu bewundern. Ob er dabei an eine hypostatische Union des Hl. Geistes mit dem Willen gedacht hat, wird man nicht so sicher, wie der Verf. (222) anzunehmen scheint, in negativem Sinn entscheiden können. Der angeführte Text 1 Dist. 16, 1 handelt ja nicht von der unsichtbaren Sendung *per caritatem*, sondern von der sichtbaren bei der Taufe Jesu. Jedenfalls wurde Petrus L. im 13. Jahrh. von vielen so ausgelegt. Sch. führt die darüber bestehende Literatur wohl im Verzeichnis an der Spitze der Arbeit an, wertet sie aber hier nicht aus. Thomas von Aquin bekämpft die Caritaslehre des Magisters in seinem berühmten Argument De car. a. 1 nicht, wie Sch. meint (241), weil sie die menschliche Willensfreiheit aufhebe — *voluntarium* heißt hier nicht „freiwillig" —, sondern weil der verdienstliche Akt *a principio intrinseco*, aus dem Willen, kommen müsse, nicht *a principio exteriori movente*, was aus der Lehre des Magisters folgen würde. Auf S. 112/3 scheint der Verf. die „irresistible" Gnade beim hl. Augustinus so aufzufassen, daß dadurch die Freiheit geleugnet werden sollte, — zu Unrecht, denn nach Augustinus ist die Unwiderstehlichkeit der Gnade im Vorherwissen Gottes begründet. Im Schema auf S. 171 ist die erste Zeile kaum verständlich: „Feld- und Häuserbau, timor mundanus". Wenn man, wie der Verf., öfter von „Schulen" in der Frühscholastik spricht, muß man neuestens sehr achthaben, will man nicht durch Besprechungen von verwunderlicher Heftigkeit überrascht werden (vgl. Theol. Revue 31 [1932] 483–488)! — Zu loben ist endlich der saubere, relativ fehlerfreie Druck.

Die dogmatischen Grundlagen der Katholischen Aktion. Von Rudolf Graber. 8° (63 S.) Augsburg 1932, Haas u. Grabherr. Kart. M 1.20. — Das Firmsakrament ist das Sakrament der Katholischen Aktion — dies die These G. s. Der Beweis wird auf doppeltem Weg geführt: durch Aufdecken des Zusammenhanges des Firmcharakters mit dem Gedanken der Kath. Aktion und durch Auswertung der Lehre vom *corpus Christi mysticum*. Der

erste Weg hat entschieden mehr Überzeugungskraft; die Firmung erscheint in der Hl. Schrift als Geistsendung zum Zweck des Zeugnisgebens. Dunkler ist die Beweisführung aus dem Kirchenbegriff; auch erscheint sie manchmal überspitzt, — so wenn es S. 45 heißt: „Mit ihm (dem sakramentalen Charakter) steht und fällt die Kirche als übernatürliche Heilsgemeinschaft." — Im ganzen eine wertvolle dogmatische Untersuchung über einen in der modernen Theologie zu wenig beachteten Gegenstand.

Der selige Märtyrer Apollinaris Morel von Posat und die feierliche Disputation seines theologischen Kurses. Von Adelheim Jann O. M. Cap. (Sonderdruck aus Collectanea Franciscana 2, 1932). 8° (123 S.) Assisi, Collegium O. M. Cap. Lire 6.—. Zwar ist man auf den ersten Blick erstaunt, einer größeren Schuldisputation nicht weniger als eine ganze Monographie gewidmet zu sehen. Aber der Einblick in die Methode des Schulbetriebs gegen Ausgang des 18. Jahrh.s lohnt die Mühe. Es handelt sich um ein wissenschaftliches Hervortreten der Kapuzinerschule in Freiburg i. Schw. in einer *„Disputatio publica solemnis* über Thesen aus der *Metaphysica universa"* (2). Der gelehrte Kapuziner, der sie veranstaltete, gehört zu den von Pius XI selig gesprochenen Märtyrern der französischen Revolution.

Franz Mitzka S. J.

De imagine Dei in homine viatore sec. doctrinam S. Thomae Aquinatis. Von Ignatius Hübscher O. S. B. gr. 8° (IX u. 115 S.) Löwen 1932, Ceuterick (Einsiedeln i. d. Schweiz, Vize-Präfektur des Klosters). Fr 3.—. Die Lehre von der Gottebenbildlichkeit trägt viel bei zu einer tieferen theologischen Erfassung des Seins der Welt und insbesondere des Menschen. Da aber das Sein die Grundlage für das Sollen ist, gewinnt jener richtig erfaßte Exemplarismus auch eine maßgebende Bedeutung für unser Sollen. Unter dieser Rücksicht stellt denn auch der Verf. die Ebenbildlehre des hl. Thomas als systematischen Grund- und Leitgedanken der Moraltheologie dar. Die Untersuchung, die der Theologischen Fakultät Freiburg i. Schw. als Doktordissertation vorgelegt wurde, ist übersichtlich im Aufbau (natürliches — übernatürliches Ebenbild — der Einen göttlichen Natur — der Drei göttlichen Personen), klar und gründlich in der Herausarbeitung der einzelnen Begriffe und Fragestellungen. Hingewiesen sei hier unter anderem auf die Ausführungen über das natürliche Ebenbild der Dreifaltigkeit in uns und dessen Vereinbarkeit mit dem strengen Geheimniscarakter der Dreipersönlichkeit Gottes (35—47). Aus der ganzen Synthese — und Zusammenfassung will die Arbeit vor allem sein — erhellt, wie wir nach Gottes Anordnung erst im Reich der Übernatur unserer Bestimmung, schon auch auf der Erdenpilgerschaft, so ganz gerecht werden: vollkommen zu sein, wie unser Vater im Himmel vollkommen ist.

F. Dander S. J.

Moral- und Pastoraltheologie

Theologia Moralis secundum doctrinam S. Alphonsi de Ligorio. Auctore J. Aertnys C. SS. R., recogn. C. A. Damen C. SS. R. 8°. Tom. I. (XX u. 763 S.); Tom II. (821 S.) Turin 1932, Marietti. L 80.—. Die letzte Auflage

dieses mehr praktisch gerichteten Werkes wurde ZkTh 53 (1929) 452 angezeigt. Die seither erschienenen Responsa wurden in den Text verarbeitet, aber so, daß die Seitenzahl völlig gleich blieb; die allerletzten Erklärungen der Interpretations-Kommission sind im II. Band im Anhang (S. 803) angefügt. Bei der Widerlegung des einfachen Probabilismus (n. 100. IV) argumentiert Verf. u. a. aus einigen Akten von Päpsten, die aber das nicht beweisen, was er will: Was Alexander VII dem Generalkapitel der Dominikaner auftrug, war nicht, das System des Probabilismus zu verwerfen, sondern nur, laxe Sentenzen zu bekämpfen. Selbst Merkelbach (II, S. 985) fügt hinzu: *Ulterius progressi Praedicatores ex hoc momento satis generatim docuerunt Probabiliorismum.* Das Dekret Innozenz' XI vom 28. Juli 1680 ist aus seiner Vorgeschichte und aus dem ganzen Text zu werten, und dann ist es unmöglich, aus ihm eine Verwerfung des einfachen Probabilismus herauszulesen. Die Vorgeschichte ist jetzt mühelos in Pastors Papstgeschichte nachzulesen. Thyrsus Gonzalez hatte sich beim Papst, den er als persönlichen Anhänger der strengeren Sentenz kannte, beklagt, sein Buch sei nur deswegen von der Ordenszensur nicht approbiert worden, weil es den Probabiliorismus verteidige, und man dürfe in der Gesellschaft nicht für dieses System schreiben. Darauf läßt der Papst ihm durch den spanischen Nuntius sagen, er solle nur *libere et intrepide* so fortfahren, und was er in dieser Hinsicht tue und schreibe, sei Sr. Heiligkeit angenehm. Dann folgt der Auftrag an den Jesuitengeneral, er solle den Patres der Gesellschaft „erlauben", auch für den Probabiliorismus zu schreiben, und solle allen Universitäten der Gesellschaft mitteilen, *mentem Sanctitatis Suae esse, ut quilibet, prout sibi libuerit, libere scribat pro opinione magis probabili, et impugnet contrariam praedictam.* Am 8. Juli antwortet der General, es sei niemals in der Gesellschaft verboten gewesen, das zu tun (vgl. das Dekret im Wortlaut z. B. bei Frins, De act. hum. III, S. 291). Wenn der Papst, und zwar dieser Papst, seine Autorität gegen das System selbst hätte einsetzen wollen, hätte er nicht bloß von *„libere"* und *„prout libuerit"* sprechen können. — Zum Schluß sei noch ein Versehen richtiggestellt, das dem Rezensenten bei Besprechung der früheren Aufl. begegnet ist: Die *intentio actualis* und *virtualis* fehlt nicht, sondern ist an einer anderen Stelle angeführt.

Summa Theologiae Moralis. Ed. B. H. Merkelbach O. P. II: De virtutibus moralibus. 8° (994 S.) Paris 1932. Desclée de Brouwer. Fr. 40.—. Die Vorzüge, die wir bei Besprechung des I. Bandes, ZkTh 56 (1932) 128, hervorgehoben haben, eignen auch dem vorliegenden II. Band. Er behandelt die Kardinaltugenden, also den nach den theologischen Tugenden noch übrigen Teil der speziellen Moral nach dem hl. Thomas, wenn auch nicht immer in derselben Anordnung. Den Hauptraum nimmt natürlich die Tugend der Gerechtigkeit mit ihren zugehörigen Tugenden ein. Hier findet sich vieles, was sonst in der Moral nicht so ausführlich behandelt wird, sondern höchstens in der Ethik, so über den Sozialismus und seine Abarten, gelegentlich des Eigentumsrechtes. Die Enzyklika *Quadragesimo anno* wird reichlich verwertet. Wohltuend tritt wiederum hervor die Weitherzigkeit, mit der M. in strittigen Fragen auch andere Ansichten zu Worte kommen läßt und Freiheit gibt, wenn er auch seine Ansicht hervorhebt; so bei Besprechung des

Zinsproblems und des Familienlohns. Wie schon angekündigt, behandelt er die Formierung des Gewissens im Abschnitt über die Klugheit. Es ist ja gewiß wahr, daß hier die christliche Klugheit ein Feld ihrer Betätigung findet; aber das ist doch auch in vielen anderen Traktaten der Moral der Fall; man denke nur an die *cooperatio* und die Abwägung der Gründe, die sie erlaubt machen, oder des Nachteils, der eine Entschuldigung von einem Gebote oder einer Leistung der Liebe rechtfertigt. Auch hier legt der Verf. die verschiedenen Systeme vor und läßt Freiheit: nur scheint er mit sich selbst in Widerspruch zu kommen, wenn er n. 72 *„probabile"* definiert als *illud, pro quo stant rationes absolute graves et relative graviores quam pro opposito.* Sicher geht das nicht zusammen mit der Bemerkung n. 74 b, daß man trotzdem die *minus probabilis* als *prābabilis* anerkennen könne. Trotz alledem aber sind wir überzeugt, daß M. mit seiner Darstellung auch wieder etwas dazu beiträgt, die Schärfe der Kontroversen über diesen Punkt zu mildern, wie er das am Schlusse eines historischen Exkurses über die Entwicklung der sog. Moralsysteme für die letzte Zeit feststellt. In der Praxis werden nur wenige Lösungen sein, wo wir voneinander abweichen. Auch die äußere Ausstattung des Buches verdient Anerkennung, ebenso wie die Klarheit der Darstellung und das leicht verständliche Latein.

Tractatus de peccatis et vitiis in genere: Auctore Steph. Carton de Wiart. Ed. 5., in multis recognita. 8° (VIII u. 172 S.) Mechliniae 1932, Dessain. Fr. b. 13.30. — Im Rahmen der im Seminar in Mecheln gebrauchten Sammlung von Textbüchern, kurz Theologia Mechliniensis genannt, hat Professor Dr. Carton de Wiart den Traktat über die Sünde neu und ausführlicher behandelt, nach der positiven Seite die Patristik mehr heranziehend, und auch spekulativ im Anschluß an alte und neue Theologen vertiefend. Besondere Sorgfalt verlegt er auf den Unterschied zwischen Todsünde und läßlicher Sünde; die Möglichkeit einer *deordinatio citra aversionem a Deo* sieht er darin, daß der abstrahierende Menschengeist ein geschaffenes Gut intendieren kann, ohne sich vom konkreten letzten Ziel, Gott, abzuwenden: er intendiert dann nur das letzte Ziel *in abstracto*, die allgemeine Glückseligkeit (n. 32). Ob sich daraus nicht Schwierigkeiten ergeben für die Ablehnung des *peccatum philosophicum* (n. 42)? In der Kontroverse über die *imperfectio positiva* referiert Verf. gut über die verschiedenen Ansichten, neigt selbst der strengeren zu, aber mit dem Zugeständnis, daß die Frage für die Praxis wenig Bedeutung habe (n. 47). Ein Vorschlag, nach einem Artikel der Zeitschrift „L'Ami du Clergé", die Bezeichnung *mortale* und *grave peccatum* nicht synonym, sondern *grave* für ein *dubie mortale* zu nehmen, will uns nicht gefallen. Bemerkenswert ist der Versuch, die Redeweise des hl. Thomas über die Unordnung der *motus primi* irgendwie in Einklang zu bringen mit der gebräuchlichen Ansicht. Der Traktat ist in leicht verständlichem Latein geschrieben; er ist als Ergänzung des Traktates *de principiis* wertvoll und kann anregend weiterwirken.

Die soziale Enzyklika. Von O. v. Nell-Breuning S. J. 8° (255 S.) Köln 1932, Kathol. Tat-Verlag. — Durch eine Reihe von widrigen Umständen war es bisher nicht möglich, in dieser Zeitschrift die „Erläuterungen zum Weltrundschreiben Pius XI über die gesellschaftliche Ordnung" (Unter-

titel) anzuzeigen. Unterdessen hat die Schrift schon neu aufgelegt werden müssen und dadurch ihre Vorzüglichkeit erwiesen. Durch verschiedene Vorarbeiten und eine Reihe von Vortragskursen über die Enzyklika für Priesterkonferenzen und Seminare war Verf. besonders geeignet für einen solchen Kommentar, der der Einteilung des Rundschreibens folgend, Text, Kontext und Inhalt mit Ausblicken auf die notwendige praktische Arbeit und besondere Verhältnisse, besonders Deutschlands und Österreichs bietet. Als Hilfsmittel dienen ihm die übrigen kirchlichen Enuntiationen zum Gegenstand, manchmal der Text der authentischen Übersetzungen in andere Sprachen, und die kleineren Arbeiten, die vor und kurz nach der Enzyklika über die schwebenden Fragen erschienen. Als Ziel hat sich Verf. vor allem die Bedürfnisse der Praxis gesetzt, daher manche spekulativen Fragen zurückgestellt, weil, wie er im Vorwort und verschiedentlich im Verlauf der Arbeit betont, diese erst noch gründlicher bearbeitet werden müssen und in diesem Kommentar zu breiten Raum einnähmen. Daher gehört vor allem die gründliche Behandlung der „sozialen Gerechtigkeit" und ihre Einordnung in das System der christlichen Tugendlehre, ihr Verhältnis zur sozialen Liebe, Fragen, über die nach Eingeständnis des Verf.s auch hier noch nicht das letzte Wort gesprochen ist. Ebenso wird zurückgestellt die Frage, wie praktisch die berufständische Ordnung herbeizuführen sei, eine Frage, die die Enzyklika selbst offen läßt, jedenfalls, weil sie je nach den lokalen Umständen in verschiedener Weise herbeigeführt werden kann und soll.

Der Wille zum Kind. Von Franz Hürth S. J. 8° (32 S.) Paderborn 1932, Schöningh. — Dieser Sonderdruck aus „Chrysologus", 72. Jahrg., soll die gründliche Abhandlung über die sittliche Erlaubtheit der Ausnützung der Zeiten physiologischer Sterilität auch weiteren Leserkreisen zugänglich machen. Im ersten grundlegenden Teil wird gezeigt, inwieweit die Ehe als Institution, der eheliche Akt und die Ehegatten pflichtmäßig an das Kind als das Hauptgut der Ehe gebunden sind. Im zweiten Teil werden die von verschiedenen Seiten erhobenen Bedenken zerstreut. Auch katholische Autoren wollten Anstoß nehmen an dem Ausdruck „Wille zum Kind", da ja die erwähnten Zeiten nur eingehalten würden, weil man keinen Willen zum Kind habe. Aber es war ja gerade den Gegnern zu zeigen, daß nach der katholischen Lehre auch im unfruchtbaren Akt, wenn er nur in seiner von Gott geordneten Struktur vollzogen wird, noch ein Eingehen auf die Absicht des Schöpfers liegt, wenn das auch der geringste notwendige Grad dieses Eingehens ist.

Schuld und Sühne vom psychologischen und fürsorgerischen Standpunkt. Referat von Franz Hürth S. J. 12° (104 S.) Köln 1931, Bachem. — Ein Referat im Verein katholischer deutscher Sozialbeamtinnen sollte den Hörerinnen zunächst einen Einblick geben in den psychologischen Weg von Noch-nicht-Schuld zum Schuldvollzug, vom Schuldzustand zur Schuldlösung und zu Sühne und Strafe. Gelegentlich werden dann praktische Hinweise für die Aufgaben, die der Beamtinnen in ihrem Berufe warten, eingeflochten. Verf. arbeitet mit allen Ergebnissen der experimentellen und allen Mitteln der theoretischen Psychologie, so daß manchmal nicht geringe Anforderungen an die Vorbildung der Hörerinnen gestellt sind.

A. Schmitt S. J.

Die Verwaltung des heiligen Bußsakramentes. Praktisches Handbuch der Moral. Von Paul Oppermann. 3. Aufl. gr. 8° (XIV u. 638 S.) Breslau 1932, Goerlich. M 12.—, geb. M 14.50. — Wie der Verf. in der Einleitung bemerkt, ist das Werk als praktische Ergänzung zu den „mehr spekulativ und apologetisch gehaltenen moraltheologischen Vorlesungen an der Universität" gedacht und soll den Seminaristen als Leitfaden für Beichtübungen und den praktischen Seelsorgern als schnell orientierendes Nachschlagewerk dienen. Da es also die wissenschaftlich begründenden Moralvorlesungen, bzw. die entsprechenden Moralwerke voraussetzt, bietet es nur Begriffe, Prinzipien, Sentenzen, bisweilen knapp angedeutete Beweise, und viele kurze, aber treffende Winke für die Praxis. In der Fülle und in der Kürze des verarbeiteten Materials liegt der Wert des Buches. Besonders für das Verhalten des Beichtvaters in den komplizierten Fällen — Reservate, *absolutio complicis, sollicitatio* — werden gute praktische Richtlinien gegeben. — Andererseits bringt es aber die gedrängte Form auch mit sich, daß manches nur gestreift wird, was mehr Raum beanspruchen dürfte. So müßte „die Behandlung der nach Vollkommenheit Strebenden" bei der Bedeutung des Gegenstandes wohl etwas ausführlicher und vollständiger sein. Die zahlreich angeführten Canones des CJC bedürften öfters eines erklärenden Zusatzes. Daß die beiden letzten Sakramente ganz ausgelassen sind, ist eine empfindliche Lücke. Prinzipiell steht der Verfasser auf dem Boden des Probabilismus, gibt aber, wie es für ein solches Nachschlagewerk geboten ist, bei strittigen Meinungen meistens beide Auffassungen wieder. Bisweilen wird aber doch die strengere Ansicht etwas einseitig betont. So kann man die Theorie Knaus-Ogino nicht einfach ablehnen, „weil sie die neomalthusianische Absicht der Geburtenverhinderung befördert und das katholische Sittlichkeitsideal vernichtet" (S. 494); vgl. diese Zeitschr. 56 (1932) 416—422. Man kann nicht ohne Einschränkung sagen: „Wenn der Mann oder die Frau allein Pollution begeht, so ist diese dem Ehebruch gleichzuachten" (S. 494); denn beides sind spezifisch verschiedene Sünden, von denen der Pollution höchstens etwas von dem *adulterium imperfectum* anhaftet, insofern sie das Recht des einen Ehegatten auf den Körper des anderen verletzt. Bei der Behandlung des *error communis* wird die Einschränkung gemacht: „Wenn der Priester während des Beichthörens sicher erkennt, daß seine Jurisdiktion abgelaufen, so muß er abbrechen" (S. 180); das trifft nicht zu. Man könnte noch auf manche solcher kleinen Ungenauigkeiten zu Gunsten strengerer Ansichten aufmerksam machen, so hinsichtlich der Beichtpflicht für noch nicht sicher gebeichtete Sünden. Doch sollen die hervorgehobenen kleinen Mängel den praktischen Wert des Buches nicht herabsetzen. Es wird nicht nur dem Seminaristen, sondern auch dem Seelsorgspriester gute Dienste leisten.

La Hiérarchie Catholique et le Problème Social depuis l'encyclique *Rerum novarum* 1891—1931. Répertoire bibliographique des documents émanés des Souverains Pontifes et de l'Episcopat. 8° (XVI u. 336 S.) Editions Spes 1931. — Die Union internationale d'études sociales gab im Jahre 1927 ihren „Code sociale" heraus. Daraufhin wurde der Wunsch laut, diesen kurz gehaltenen Grundsätzen ein Quellenwerk als Ergänzung beizufügen. Das vorliegende Werk will den wichtigsten Teil der Quellen bieten: die päpstlichen

und bischöflichen Äußerungen zur sozialen Frage seit *Rerum novarum*. Wenn auch zunächst als Ergänzungswerk zum Code sociale gedacht, bietet es doch tatsächlich die kirchlich-lehramtlichen Quellen zu *Quadragesimo anno* und wird damit zu einem wertvollen Quellenwerk für die große soziale Enzyklika. Genaue Angabe der Fundorte und ausführliche Namens-, Orts- und Sachregister erhöhen den Wert des Werkes.

Mariage et Natalité. Congrès de la Natalité. Bruxelles 1931. 8° (333 S.) Brüssel 1932, Editions de la Cité Chrétienne. — Im November 1931 veranstaltete die Société Médicale Belge de Saint-Luc einen Kongreß, der sich mit dem Geburtenproblem befassen sollte. Ärzte, Soziologen und Moralisten sollten zur Sprache kommen und die aktuellen Probleme, die mit der Fortpflanzung gegeben sind, behandeln. Wenn die Referate auch zunächst nur die Verhältnisse Belgiens vor Augen haben, so sind sie dennoch bei der Bedeutung der Referenten und der Wichtigkeit der behandelten Fragen von allgemeinem Interesse. Man wird nicht leicht eine andere einschlägige Arbeit finden, die dem Moralisten in der vorliegenden Frage so reichhaltiges und zuverlässiges Material bietet.

La Limitation des Naissances. Birth Control. Von Raoul de Guchteneere. Edition nouvelle revue et augmentée. kl. 8° (287 S.) Paris 1931, Beauchesne. — Die Schrift bietet eine eingehende Kritik des Neo-Malthusianismus. Der bekannte Gynäkologe weist in klaren historischen Linien die enge Verwandtschaft zwischen Malthusianismus und moderner Geburtenbeschränkung auf. Es folgt eine gründliche, auf großer Sachkenntnis aufgebaute Widerlegung der von den Anhängern der Birth Control angeführten Gründe vom Standpunkt der Medizin, der Volkswirtschaft, der Eugenik und der Moral, mit praktischen Hinweisen darauf, wie die Geburtennot durch staatliche und private Tätigkeit behoben werden kann. Eine befriedigende Lösung des Geburtenproblems sei aber nur möglich, wenn sie auf Religion und Sittlichkeit aufgebaut wird. Eine deutsche Übersetzung dieses ausgezeichneten Werkes wäre sehr zu begrüßen, da wir bis jetzt in deutscher Sprache keine Arbeit haben, die dieses Thema mit der gleichen Gründlichkeit und Allseitigkeit behandelt.

Friedrich Schwendimann S. J.

Der heiligste Dienst. Betrachtungen über Priestertum, Seelsorge und Katechese. Von Bischof Sigismund Waitz. kl. 8° (320 S.) Innsbruck 1933, Tyrolia. M 3.60, geb. M. 4.80. — Der hochwürdigste Verfasser übergibt hier seine bei den Katechetenexerzitien im Zisterzienserkloster Mehrerau im Juli 1932 gehaltenen Vorträge weiteren Kreisen. Die Kernpunkte priesterlichen Lebens und Wirkens werden im Schema dreitägiger Exerzitien besprochen. Aber es sind keine nüchternen Skizzen. Die vielen Erfahrungen des scharfen Beobachters, seeleneifrigen Hirten und warmfühlenden Menschen hauchen den Vorträgen frisches Leben ein. Die Vorzüge dieser Priesterexerzitien lassen sich kurz zusammenfassen: klar, interessant, praktisch. Exerzitienleiter werden daraus reiche Anregung schöpfen und jeder Priester wird das Buch zu Betrachtung und geistlicher Lesung mit großem Nutzen verwenden.

Das religiöse Leben der weiblichen Jugend. Ein Beitrag zur Religionspädagogik auf Grund einer Umfrage bei ehemaligen katholischen Schülerinnen höherer Lehranstalten. Von Joseph Hainz. gr. 8° (XVI u. 320 S.) Düssel-

dorf 1932, Pädagogischer Verlag. Geb. M 12.50. — Zur Erforschung des religiösen Lebens der weiblichen Jugend — mit besonderer Rücksicht auf den Religionsunterricht — schickte H. im Sommer 1929 560 Fragebogen an katholische Absolventinnen aller Gattungen höherer Lehranstalten aus ganz Deutschland, die in den letzten 25 Jahren die Schule verlassen hatten. Von den 160 eingelaufenen Antworten werden 130 im Wortlaut mitgeteilt. Sie bilden den ersten Teil des Werkes (S. 8–203). Gleichzeitig wurden auch Gutachten von Religionslehrern und Leiterinnen und Lehrkräften höherer Lehranstalten eingeholt. Die Antworten von 17 Religionslehrern und 29 Leiterinnen werden nicht veröffentlicht, sondern in der Untersuchung verarbeitet. Inhaltlich suchen die Fragebogen das gesamte religiöse Leben nach seiner ideellen und praktischen Seite zu erfassen, wie das Formular des Fragebogens (S. 6—8) zeigt. Nach den Vorfragen über die Art der besuchten Schule und den Charakter der Stadt: Groß- oder Kleinstadt, religiös gemischt oder katholisch, folgen die Fragen über das religiöse Seelenleben, ob kontinuierlich oder von Krisen begleitet, ob Glaubensschwierigkeiten und welche Hilfen, ob Schwierigkeiten in der Erfüllung der Gebote oder im praktischen religiösen Leben (Sakramentsempfang), was jetzt für das Charakteristische des damaligen Lebens angesehen wird. Es folgen die Fragen über die religiöse Erziehung: ob das Elternhaus in dieser Hinsicht genügte, wie der Religionsunterricht entsprach, was außerhalb der Schule das religiöse Leben förderte, ob sonst noch etwas von Wichtigkeit erscheint, wonach nicht gefragt wurde. Einige wenige kommen auch dem Wunsche nach, Bruchstücke von Tagebüchern beizulegen. Das Material ist nach den von Müller-Freienfels aufgestellten Typen geordnet. Im 2. Teil wird das Material unter drei Gesichtspunkten verarbeitet. 1. Bestimmtheit des religiösen Lebens durch die Reifezeit. Hier wird der Unterschied der kindlichen und jugendlichen Religiosität, der Rhythmus der religiösen Entwicklung, sowie die religiöse Problematik des Glaubenslebens, des religiös-sittlichen und des religiös-praktischen Lebens, besprochen. 2. Bestimmtheit des religiösen Lebens durch die spezifisch-weibliche Eigenart. Als solche wird erwiesen: die größere Ganzheit und Einheitlichkeit, die stärkere Interessenbezogenheit auf ein Ganzes und die größere Rezeptivität. 3. Das religiöse Leben der weiblichen Jugend in seiner Mannigfaltigkeit in den Typen. Die verschiedenen Typen werden an der Hand des vorliegenden Materials beschrieben, gegeneinander abgegrenzt und es wird gezeigt, wie im Religionsunterricht die typische Eigenart berücksichtigt werden soll. — Das Buch ist ein wertvoller Beitrag zur Kenntnis der weiblichen Psyche und der religiösen Eigenart der weiblichen Jugend, geschöpft aus dem Leben. Gewiß läßt sich über Einzelheiten streiten, z. B. über die Ausschaltung jeden Zwanges bei den religiösen Übungen, die nicht nur dem religiösen Bedürfnis des einzelnen, sondern auch der Gemeinschaft zu dienen haben; ebenso über die Zuteilung zu diesem oder jenem Typ u. dgl. — Wenn H. zum Schlusse seiner Untersuchung sagt: „Das vorgelegte Material, welches ihr zugrunde liegt, ist bis zum letzten ausgeschöpft", so mag das mit Rücksicht auf den besonderen Zweck des Buches gelten. Das Werk ist aber nicht bloß für den Religionslehrer, für den es zunächst geschrieben, wertvoll. Es bietet jedem Priester, jedem Erzieher eine Fülle von Anregun-

gen. Um nur ein paar Punkte herauszugreifen: Pensionatserziehung, Jugendbewegung, liturgische Bewegung, Exerzitien, Predigt, Sakramente, Elternhaus, Mischehe, Glaube, Keuschheit usw.

Engelbert Maaß S. J.

Staatslexikon. Hrsg. von Hermann Sacher. 5., neubearb. Aufl. 5. Bd. Staatssozialismus bis Zwischenkirchenrecht. Lex.-8° (XII u. 1796 Sp., 55 Bilder und Kärtchen). Freiburg 1932, Herder. Geb. M 31.50. — Der letzte Band des Staatslexikons reiht sich würdig an die früheren an. Es gibt kaum eine Frage, die für die christliche Lehre über Gesellschaft, Staat und Wirtschaft von Belang ist, die nicht berücksichtigt und behandelt wird. Der Herausgeber hat keine Mühe und Sorgfalt gescheut, um ein möglichst vollständiges Nachschlagewerk bieten zu können. Besonders der Theologe wird froh sein, einen Behelf zu haben, der ihn rasch über Dinge unterrichtet, die vielleicht seinem Fache ferne liegen und deren Kenntnis er dennoch benötigt. — Über Richtung und Richtungswechsel des Staatslexikons ist schon viel geschrieben worden. Auch die fünfte Auflage ist wie die drei vorhergehenden durchdrungen und getragen vom Geiste des Solidarismus. Ob das zum Segen des katholischen deutschen Geisteslebens gereicht oder nicht, darüber ein endgültiges Urteil zu fällen, wie dies von manchen Seiten her gern getan wird, das ist jetzt wohl noch verfrüht. Das muß der nächsten oder ferneren Zukunft überlassen bleiben. — Es ist erfreulich, daß trotz der solidaristischen Gesamthaltung die Abfassung des Artikels über den Universalismus einem Vertreter jener Lehrmeinung übertragen wurde. Man kann sich des Wunsches nicht entschlagen, daß dies auch z. B. beim Bericht über die sog. „Wiener Richtungen" hätte geschehen sollen; er hätte dadurch an Zuverlässigkeit nicht wenig gewonnen. Es wäre dann nicht möglich, daß sich Sätze finden wie etwa dieser: „Schließlich hält sie (die Enzyklika *Q. a.*) an der Produktionskraft von Kapital und Boden fest". So naiv ist Orel, von dem in dieser Spalte die Rede ist, nicht, daß er die Produktionskraft des Bodens leugnete. Ferner: „Für Lugmayer sind im Sinne Leos XIII Arbeit und Natur die Urquellen der wirtschaftlichen Werte (für Orel die Arbeit allein)". Auch dieser Satz ist falsch. Der Verf. hält Tauschwert und wirtschaftlichen Wert nicht auseinander; Orel behauptet nicht, daß die Arbeit die alleinige Urquelle des wirtschaftlichen Wertes sei. — Bedauerlich ist auch der gereizte Ton, der im Artikel „Wert" durchschlägt, wo es z. B. heißt: in den sog. neueren „Wiener Richtungen" finden sich „derartige Verballhornungen der Marxschen Wertlehre, daß Marx gerechterweise nicht dafür verantwortlich gemacht werden kann". Bei aller Gegnerschaft dürfte es geraten sein, immer streng sachlich zu bleiben. Es ist übrigens der ganze Artikel nicht übermäßig klar und die angezogene Aussage ermangelt des Beweises. — Sehr gut und durchsichtig ist der Zins behandelt. Nur ist es schade, daß der Verf. an der schwierigen Frage des Einkommens aus Eigentum mit einer bloßen Behauptung vorbeigeht. Und doch hängt von deren Beantwortung allein die Lösung dieser dornigen Angelegenheit ab. — Die hier gemachten Bemerkungen wollen aber in keiner Weise den hohen Wert des nunmehr abgeschlossenen Gesamtwerkes schmälern. Sie möchten nur den einen oder

anderen Hinweis geben, der im Ergänzungsbande, der begrüßenswerter Weise in etwa drei Jahren erscheinen soll, vielleicht berücksichtigt werden könnte.

Die Erneuerung der gesellschaftlichen Ordnung nach der Enzyklika *Quadragesimo anno*. Von A. Retzbach. 8° (VIII und 116 S.) Freiburg 1932, Herder. M 2.20. — Der erfahrene Arbeiterpräses möchte eine volkstümliche, aber doch hinreichend wissenschaftlich unterbaute Auslegung von *Q. a.* bieten. Es wird auch *Rerum novarum* lobenswerter Weise immer herangezogen. In der Anordnung des Stoffes folgt er im Großen und Ganzen dem Gedankengang von *Q. a.*, geht aber auch in manchen Stücken davon ab. — Der Verf. behauptet, das Streben nach einer klassenlosen Gesellschaft wäre Marxismus von reinstem Wasser (S. 81). Das ist wohl ein bischen viel gesagt. Gerade in der Forderung nach der Überwindung der Klassen scheinen sich doch christliche Ethik und das, was im Sozialismus gut ist, zu finden. Es ist unmöglich, den Klassenkampf zu überwinden und die Klassen beizubehalten. Mit einem bloßen „Gesellschaftsfähig-werden" der unteren Schichten ist nichts gedient. Solange es Klassen gibt, wird es keine Ständeordnung geben. Gut ist der Hinweis, daß sich *Q. a.* nicht bloß mit der Bekämpfung der „Auswüchse" des Kapitalismus begnügt, sondern sich ein höheres Ziel gesteckt hat, nämlich dessen Überwindung (S. 98). Die Arbeit kann manches dazu beitragen, das Verständnis von *Q. a.* zu fördern.

Die Neuordnung der menschlichen Gesellschaft. Systematische Einführung in die Enzyklika *Qnadragesimo anno*. Von Joseph Pieper. 8° (112 S.) Frankfurt a. M. 1932, Carolus-Druckerei. M 1.90, geb. M 3.—. Die Schrift will keine erschöpfende Behandlung, sondern nur eine Einführung in das Rundschreiben *Q. a.* sein. Da sie „systematisch" vorgeht, hält sie sich nicht an den Gedankengang der Enzyklika. Obwohl im Grunde kurz und knapp, können wir sie zum anregendsten rechnen, was bisher über *Q. a.* erschienen ist. Seine „proletarierfreundliche" Haltung begründet der Verf. schlagend aus dem päpstlichen Schreiben selbst. Sehr gut ist der Nachweis, daß *Q. a.* den Kapitalismus, so wie ihn einer seiner besten Kenner, nämlich Sombart, faßt, ganz und gar ablehnt. Ferner wird man dem Verf. Recht geben müssen, wenn er betont, daß eine wirkliche und dauernde Ständeordnung nicht möglich ist durch eine Unterdrückung des Klassenkampfes, sondern nur nach dessen Austragung, mit anderen Worten: erst, wenn die Klassen selbst verschwunden sind. — Über den Begriff der *iustitia socialis* scheint sich der Verf. noch nicht im Klaren zu sein. Aus dem, was er S. 42 davon sagt, ergibt sich, daß er sie mehr oder weniger mit der *iustitia legalis* gleichstellt.

Leben und Wirken des Sozialpolitikers Karl Freiherrn von Vogelsang. Nach den Quellen gearb. von Wiard Klopp. 8° (XII u. 479 S.) Wien 1930, Typographische Anstalt. S 13.—, M 7.80. — Der Name Vogelsang kommt heute zu Ehren. Leider war er lange Zeit viel zu wenig bekannt. Und doch ist Vogelsang unbestreitbar einer unserer Größten auf dem Gebiete der sozialen Frage. Das, was er vor mehr als 40 Jahren über die christliche Gesellschafts- und Wirtschaftslehre gedacht und geschrieben, wird nie veralten. Wir können uns also freuen, daß das Bild seines Lebens und seiner Lehren uns von jener Hand geboten wird, die wie keine zweite hiezu geeignet ist.

Besonders wertvoll wird es dadurch, daß der Verf. nicht bloß den äußeren Rahmen zeichnet, sondern es vor allem darauf anlegt, uns mit den Anschauungen V.s vertraut zu machen. Man könnte es fast ein Lehrbuch der christlichen Gesellschaftslehre nennen, aber nicht in trockenen Kapiteln, sondern fesselnd eingekleidet in die Schilderung des Lebens, Werdens und Kämpfens seines Helden. Wer einen tieferen Einblick in die Bewegungen unserer Tage gewinnen will, muß zu diesem Buche greifen. — Obwohl wir gerne anerkennen, daß Klopp in den Geist V.s eingedrungen ist wie wenige, glauben wir doch, daß er ihm in der Frage vom arbeitslosen Gewinn und Einkommen nicht ganz gerecht wird. Gewinn und Einkommen ohne Arbeit scheint Vogelsang ganz abzulehnen; das geht aus seiner Behauptung hervor, daß Befreiung von körperlicher Arbeit immer verbunden ist mit der Pflicht, geistige Arbeit zu leisten. So werden Vogelsangs Äußerungen, die „sich mit seiner Gesamtauffassung" nicht zu decken scheinen, völlig verständlich. Klopp hingegen steht wohl im Banne der Kapitalzinstheorie eines A. M. Weiß O. P., die aber innerlich widerspruchsvoll ist. Es dürfte vielleicht geraten sein, bei einer Neuauflage das sonst sehr anregende Kapitel „Zins und Wucher 1884" nach dieser Richtung hin umzuarbeiten. — Trotz dieser Ausstellung verdient das Buch wärmste Empfehlung.

Individuum und Gemeinschaft beim hl. Thomas von Aquin. Von Edelbert Kurz O. F. M. 8° (164 S.) München 1933, Kösel u. Pustet. M 3.80. — Für alle, die sich mit dem Fragenkreis Mensch und Gesellschaft befassen, wird diese Arbeit erwünscht kommen. Der Verf. untersucht, wie sich der hl. Thomas zur Frage, ob der Mensch für den Staat oder der Staat für den Menschen da sei, stellt. Er kommt zum Ergebnis, daß nach thomasischer Anschauung der einzelne in rein zeitlichen Dingen für den Staat da sei. Hält man sich vor Augen, was der Staat ist, ferner daß dieses „für-den-Staat-dasein" sich nur auf Dinge bezieht, wo Mensch und Staat gleicher Art miteinander sind, so kann man der Meinung des Verf.s voll beistimmen. Es wäre jedoch wohl verfehlt, aus den Aufstellungen des Büchleins voreilige Schlüsse zu ziehen, die sicher nicht in der Absicht des Verf.s liegen.

Die christliche Weltanschauung im Kampf der Geister. Von Emil Muhler. 12° (153 S.) Regensburg o. J. (1933), Pustet. M 2.30. — Ein empfehlenswertes Buch, das sich in Form von Vorträgen an weitere Kreise wendet. Es behandelt die Unhaltbarkeit einer kommunistischen, „liberalen" oder einzig „völkisch" eingestellten Staats- und Wirtschaftslehre, der das Ideal einer „christlichen" Lehre (und die ist im Grunde die auf dem Naturrecht aufgebaute) gegenübergestellt wird. Bisweilen werden auch tiefere Fragen berührt. So heißt es S. 135, „der Preis muß gerecht sein, d. h. er darf den objektiven Wert der Sache nicht wesentlich überschreiten". Ist dieser „objektive" Wert der Arbeitswert, der Tauschwert? Wenn M. erklärt, die „freien Einkünfte", d. h. die über die Bedürfnisse zum standesgemäßen Lebensunterhalt hinausgehenden Einkünfte müssen irgendwie in den Dienst der Allgemeinheit gestellt werden (S. 136. 151) so fragt man unwillkürlich nach dem „Wie". Ist es denn gewiß, daß das kirchliche Gesetzbuch den Zins verbietet, wenn das geliehene Kapital zur Behebung einer persönlichen Lebensnot dient? (S. 152). Es ist kein Fehler, daß dieses klar geschriebene Buch auf die tiefsten Fragen nicht eingeht.

Johann Kleinhappl S. J.

Allgemeines

Lexikon für Theologie und Kirche. 2., neubearb. Auflage des Kirchlichen Handlexikons, in Verbindung mit Fachgelehrten und mit Dr. Konrad Hoffmann als Schriftleiter hrsg. von Bischof Michael Buchberger. 3. Bd.: Colorbasus — Filioque. Lex. 8° (1040 Sp.), geb. M 30.—; 4. Bd.: Filippini — Heviter. (1040 Sp.), geb. M 30.—. Freiburg 1931/1932, Herder. — Auf dieses Lexikon wurde in dieser Zeitschrift schon wiederholt hingewiesen (1930, S. 486 ff.; 1931, S. 663), so daß eine ausführliche Darlegung seiner Eigenart und seiner Vorzüge nicht mehr nötig erscheint. In der Wahl der Stichwörter folgt es im ganzen dem Kirchlichen Handlexikon. Nur wenige sind weggelassen (einzelne topographische über minder bedeutende aufgehobene Klöster u. dgl.), dafür viele neue eingeführt. So sind z. B. Träger des Namens Heinrich jetzt 83 statt 68 im KH. Dazugekommen sind namentlich Artikel über seit 1912 verstorbene Persönlichkeiten. (Das LThK hält an dem Prinzip des KH fest, keine Lebenden aufzunehmen.) Neu sind die zahlreichen Artikel über halb-religiöse, auch abergläubische Volksbräuche, wobei das inzwischen erschienene Handwörterb. d. d. Aberglaubens von Bächtold-Stäubli gute Dienste geleistet hat. Aber auch prinzipielle Artikel sind dazugekommen, z. B. über Doppelmoral, Eugenik u. a. Die bedeutende Vermehrung des Umfangs kommt aber weniger von neuen Stichwörtern, als vielmehr davon, daß die meisten Artikel viel reichhaltiger geworden sind (Dominikanerorden im KH 3½ Sp., jetzt über 10). Auch bei den kleinsten Artikeln ist wenigstens die neue Literatur nachgetragen. Große Sorgfalt ist auf die Statistik verwendet (Diözesanstatistik, Missionsstatistik usw.). — Einzelne Bemerkungen: Bei den hagiographischen Artikeln, die bereits eine besondere Stärke des KH bildeten und auch jetzt sehr sorgfältig behandelt sind, wird meist (nicht immer) auf die Bibl. hag. lat. (BHL) verwiesen; BHL sollte man aber nicht nach der Seitenzahl zitieren, sondern nach der laufenden Nummer, durch die die betreffende Vita eindeutig bezeichnet wird. Gerade in der kritischen Klassifizierung der einzelnen Überlieferungsschichten, Textrezensionen usw. besteht ja der Hauptvorzug dieses hagiographischen Zentralkatalogs. Dagegen wäre die häufig wiederkehrende Qualifikation „unkritisch" der einzelnen Viten nicht nötig. Mittelalterliche Heiligenleben sind nie „kritisch". Wichtiger wäre die Qualifikation „zeitgenössisch" oder „spät", nur dürfte man sich dabei nicht ganz von Krusch abhängig machen. — Literaturangaben werden meist nicht mit Werturteilen versehen, auch wenn die betreffende Schrift weniger objektiv ist. Dagegen ist im Prinzip nichts einzuwenden; Literaturangabe in einem wissenschaftlichen Nachschlagewerk bedeutet keine Billigung, sondern nur, daß dort etwas Sachdienliches zu finden ist. Immerhin würde ich z. B.: bei Hinweisen auf Pastor nicht einfach dazusetzen: „dazu P. M. Baumgarten usw.", ohne einen kleinen Hinweis, daß es sich hier großenteils um Tendenzschriftstellerei handelt, besonders wenn bei andern Literaturangaben doch Kritiken gegeben werden (z. B. Art. Gottesfreunde: X 1930 „wertlos"). Kleine Unstimmigkeiten lassen sich bei der Riesenzahl der Mitarbeiter nicht vermeiden. So ist im Art. Fossor auf den Art. Coemeterien verwiesen, den man aber vergebens sucht. Ungern vermißt man einen Art. über die jetzt vielbesprochene niederländische Mystikerin Hadewijch. — Solche kleine Wünsche

wird einem derartigen Werk gegenüber schließlich jeder haben. Damit wird sein Wert in keiner Weise herabgesetzt. Das ganze Lexikon ist redaktionell und inhaltlich eine hervorragende Leistung: ernst, sachlich, unparteiisch, überall nur der Wahrheit und der Wissenschaft dienend, theologisch korrekt, aufgeschlossen gegen Zeitfragen und vor allem überaus reichhaltig und genau. Man wird sich in Zukunft eine Priesterbücherei und noch viel weniger eine Gelehrtenbibliothek ohne dieses Lexikon nicht vorstellen können. Gleichzeitig ist es ein Ehrendenkmal katholischer Wissenschaft, und kein Andersgläubiger wird künftig über katholische Dinge mitreden dürfen, ohne dieses Lexikon zu kennen.

Der Große Herder. Nachschlagewerk für Wissenschaft und Leben. 4., völlig neubearb. Auflage von Herders Konversationslexikon. 2.—4. Bd. (Batterie—Gant). Lex. 8° (1728, 1632, 1632 Spalten; viele Beilagen, Bilder und Tafeln). Freiburg i. B. 1932, Herder. — Manche von der älteren Generation werden sich noch erinnern, wie die letzte Auflage, der Herder von 1901 an, damals geradezu ein Familienbuch geworden ist, wie man jeden neuen Band mit Spannung erwartet hat. Heute, nach fast dreißig Jahren, ist der alte Herder, wenn auch noch lange nicht wertlos, doch recht veraltet. So viel Neues hat die Menschheit inzwischen erlebt, und auch die Akzente des Interesses haben sich so sehr verschoben. Aber nicht nur dadurch unterscheidet sich der Große Herder vom Alten, daß er neues Material bringt, sondern er zeigt auch außerordentlichen Fortschritt in lexikographischer Hinsicht, in der Buchtechnik, in zahllosen Feinheiten, die einem erst zum Bewußtsein kommen, wenn man die einzelnen Artikel gründlich durchnimmt und vergleicht. Vom theologischen Standpunkt betrachtet verdient der neue Herder höchstes Lob. Er will zwar keine theologische Spezialenzyklopädie sein, aber viele seiner Artikel bieten mehr als manche Speziallexika. Der Theologe hat beim Durchblättern alsbald das wohltuende Gefühl, daß hier überall ernste, verantwortungsvolle Männer an der Arbeit sind, frei von Schulpolemik, frei von „konfessioneller" Streitsucht, aber auch frei von katholischen „Inferioritätsschmerzen". Es ist alles so korrekt, so vorsichtig, und dabei doch so inhaltreich, daß man das Lob des hl. Hieronymus über die Werke des Kirchenlehrers Hilarius anwenden möchte: „Man kann diese Bücher lesen, ohne irgendwo anzustoßen." Man sehe sich in dieser Hinsicht die Stichwörter an: Bekenntnisschule, Dogma, Christliche Wiedervereinigung, Eigentum, Eugenik, oder den besonders schönen Artikel Christentum. Man könnte sagen, in dem ganzen Werk lebt der vornehme, gute alte Geist der Görresgesellschaft: immer der exakt katholische Standpunkt, aufgeschlossen gegen jede Wahrheit, streng sachlich, aber doch der Mut, Werturteile abzugeben, dabei ein gesunder Patriotismus ohne Chauvinismus. Noch auf einen Vorzug sei hingewiesen: Ein Konversationslexikon darf nicht prüde sein; der Große Herder ist aber mit so viel Takt bearbeitet, in Wort und Bild, daß man ihn in der Kinderstube auflegen kann. — Ist der Große Herder ein „katholisches Lexikon"? Ja und nein. Wenn man „katholisch" zu unrecht versteht als parteiisch, parteipolitisch, als konfessionelle Unterabteilung einer „Weltanschauung", überhaupt als etwas Spezifisches im Gegensatz zum Generischen, dann ist der Große Herder kein „katholisches" Lexikon. Faßt man „katholisch" richtig auf, als die eine auf Vernunft und Offenbarung ge-

gründete Wahrheit, dann ist der Große Herder katholisch. In diesem richtigen Sinn gibt es keine „katholische" Wissenschaft, weder eine Eigengesetzlichkeit der Kultursachgebiete, als ob der Glaube ein Sonderbezirk wäre, in dem eigene Wahrheitsgesetze gelten, noch als eine Prädominanz der Theologie über andere Wissensgebiete, sondern eben nur die Wahrheit.

Gesamtkatalog der preußischen Bibliotheken. Mit Nachweis des identischen Besitzes der Bayerischen Staatsbibliothek in München und der Nationalbibliothek in Wien. Hrsg. von der Preußischen Staatsbibliothek. Gr. 4° (1. Probeheft: A—Adveniat; 2. Sonderdruck: „Albertus Magnus", 38 Sp.) Berlin 1931 ff., Preuß. Druckerei- und Verlags-Aktiengesellschaft. Subskriptionspreis pro Band M 85.—. Dieser Gesamtkatalog wird ein wissenschaftliches Hilfsmittel allererster Klasse werden, vom Rang der Monumenta Germaniae oder des Thesaurus Linguae Latinae. Er ist auf 150 Quartbände berechnet und soll umfassen alle Drucke (einschl. der Wiegendrucke) der Preuß. Staatsbibliothek Berlin, der elf preuß. Universitätsbibliotheken (einschl. Braunsberg) und der Technischen Hochschulen Aachen, Berlin, Breslau, Hannover. Ferner verzeichnet er den identischen Besitz der Münchner Staatsbibliothek und der Wiener Nationalbibliothek. Die versendeten Probehefte zeigen eine wohldurchdachte Technik ohne allzuviel Siglen, so daß man sich rasch und leicht in die Benützung einarbeiten kann. Dreißig Jahre Vorarbeit liegen bereits zurück. An der Spitze der Geschichte des Unternehmens steht unter andern der unvergeßliche Name Althoffs. Es ist nur zu wünschen, daß das Riesenwerk rasch voranschreitet und ihm das Schicksal des Thesaurus Linguae Latinae erspart bleibt. Angesichts der merklich im Schwinden begriffenen Fähigkeit für ernstes wissenschaftliches Arbeiten muß man fast bedauern, daß ein solches Werk nicht früher erschienen ist Was hätten frühere Generationen leisten können, wenn ihnen solche Hilfsmittel zur Verfügung gestanden hätten! — Zu begrüßen ist die Absicht, besonders wichtige Abschnitte des Gesamtkataloges (wie „Aristoteles", „Augustinus") als Sonderabdrucke einem größeren Kreis zugänglich zu machen. Die vorliegende Probe „Albertus Magnus" umfaßt alle Bücher der obgenannten Bibliotheken, die mit Recht oder Unrecht unter dem Namen Alberts des Großen erschienen sind.

Ludwig Hertling S. J.

Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Zweite, völlig neu bearb. Aufl., hrsg. von H. Gunkel und L. Zscharnack. 4°. 79.—115. Lieferung: Opus—Zwingli (= Bd. IV, Sp. 737—2184; Bd. V, 1—2158); Registerband, bearb. von O. Rühle (VI S. u. 896 Sp.). Tübingen 1931/32, J. C. B. Mohr. — Außerordentlich rasch und gründlich haben die Redaktion und der Verlag gearbeitet, um dieses Sammelwerk in vier Jahren abzuschließen. Ein wirklich gut gearbeitetes Register erschließt den Reichtum der thematischen Artikel. Die Eigenart des Werkes wurde schon früher gekennzeichnet (vgl. diese Zeitschr. 54 [1930] 488—500): Viel geschichtliches und vor allem religionsgeschichtliches Material (dem entspricht die große Zahl von genannten Namen), verhältnismäßig reiche Literaturangaben, das Bestreben, alle modernen Richtungen im Protestantismus zu Wort kommen zu lassen, ziemlich starkes Hinneigen zur religions-

geschichtlichen Erklärung des Christentums und damit verbunden das Fehlen einer einheitlichen Auffassung in wichtigen Fragen geben ihm eine eigene Note. Einige Artikel seien auch aus den letzten Lieferungen hervorgehoben, um den Standpunkt dieses Nachschlagewerkes zu kennzeichnen. Der Artikel „Schöpfung" stellt, wie zu erwarten war, ausdrücklich fest, daß die Schöpfung nur im Glauben erfaßt wird, daß also die Erkenntnis nicht zur Bejahung der Schöpfung führen kann, weil ja die Annahme der Schöpfung die Eigenart der Welt nicht erklärt; damit ist auch gesagt, daß die Kontingenz der Welt nicht erkennbar ist; das ist nur folgerichtig, weil ja die Erkenntnis der Kontingenz der Welt auch die Erkennbarkeit des Daseins eines überweltlichen Gottes besagt. Unter „Seele" werden wir belehrt, daß nur eine „ethisch-religiöse" Auffassung über das Wesen (Substanz) und die Unsterblichkeit der Seele Aussagen machen kann und folgerichtig ist auch die „Seelsorge" nur ein Bemühen, bestimmte religiöse Einzelakte im Mitbruder hervorzurufen oder vielmehr, ihnen die Wege zu ebnen; sie ist nämlich „letztlich das Bemühen, einem Menschen dadurch zu helfen, daß er Gott in seinem Leben wieder sehen, sein Wort wieder vernehmen und seinen Willen besser verstehen kann". Während wir unter „Seligkeit" bloß hören, daß die ewige Seligkeit anhebt, „wenn alle Verborgenheit Gottes hinfällt, wenn die Satanswelt in die Gotteswelt verschlungen ist, ... wenn wir aus dem Zwiespalt des alten und neuen Menschen erlöst sind, und ganz eins geworden mit seinem Willen", lesen wir beim Artikel „Tod, dogmatisch", die Behauptung: „Auf jeden Fall ist er für den echten Christen der Übergang in die ewige Seligkeit und daher nicht völliges Erlöschen." Die letzte Weisheit des Artikels „Subjektivismus" gipfelt in dem Satz: „Gegenüber dem Objektivismus und dem Subjektivismus wird es gelten, beide Glieder des unentrinnbaren Verhältnisses von Subjekt und Objekt festzuhalten und immer aufs neue nach derjenigen Verhältnisbestimmung zu suchen, die beiden Gliedern ihr Recht gibt" — es ist nur schade, daß derselbe Artikel festlegt, es sei unmöglich, allgemeingültig festzustellen, was dem Objekt und was dem Subjekt zukomme. — Im allgemeinen ist das Bestreben nicht zu verkennen, auch der katholischen Religion gerecht zu werden; die von Betzendörfer gezeichneten Aufsätze über Namen und Themen der Scholastik sind wirklich brauchbar und sachlich; über „Zölibat" und „Säkularisation" spricht ein katholischer Theologe; ebenso über katholische „Theologie"; auch „Sakramente" und „Sakramentalien" sind noch einigermaßen befriedigend behandelt, während die katholische Lehre über das „Verdienst" offensichtlich nicht verstanden wurde. An schiefen Urteilen über Katholisches fehlt es auch im Schlußband nicht. So weiß der Artikel „Spanien" über das 16. Jahrh. fast nichts anderes zu berichten als, daß die Gegenreformation eingeleitet wurde und daß die Unterbindung des Geisteslebens durch die Inquisition eine der Hauptursachen des Niederganges Spaniens gewesen sei. Vom gewaltigen Antrieb, den Frömmigkeit und Wissenschaft im 16. Jahrh. von Spanien aus erhalten haben, lesen wir kein Wort. H. Schell wird als der bedeutendste katholische Theologe des 19. Jahrh.s gefeiert; während Namen wie Adam Tanner und Franz von Vitoria fehlen, wird Bischof Straßmayer und v. Sedlnitzki liebevoll erwähnt. Der Artikel „Ultramon-

tanismus" (Mulert) erinnert an konfessionelle Polemik schlimmster, gänzlich unsachlicher Art. Unsachlich ist es zweifelsohne auch, wenn in „Sünde und Schuld" IV 7 c wegwerfend von der katholischen Erbsündelehre als von „Sündenphysik" gesprochen wird, unter V b aber ausdrücklich die Sünde als notwendiges, nicht erworbenes Wesensmerkmal des Menschen bezeichnet wird. Kardinal „Steinhuber" wird irrtümlich als der letzte deutsche Kurienkardinal bezeichnet (statt Ehrle). Doch wir wollen nicht polemisieren und nörgeln. Abschließend sei voll anerkannt, daß der Zweck der Herausgeber, einen Querschnitt durch die Theologie unserer Zeit zu geben, wirklich erreicht wurde; die Dogmengeschichte und die katholische Dogmatik läßt allerdings viel zu wünschen übrig.

Literarischer Ratgeber für die Katholiken Deutschlands. Hrsg. von W. Spael XXVII. Jahrg. (1930–31) 8° (138 S.); XXVIII. Jahrg. (1931–32) 8° (86 S.) München, Kösel-Pustet. — Die Bedeutung des „Literarischen Ratgebers" für den Praktiker ist allgemein bekannt. Mit dem 28. Jahrg. ist er inhaltlich noch weiter ausgestaltet, in seiner Form übersichtlicher und kürzer geworden. A. Bolley hat das Referat „Religion und Theologie" übernommen. Das Referat will den Seelsorger und noch mehr den gebildeten Laien einigermaßen mit den neuerschienenen Büchern deutscher Sprache über katholische Theologie und katholisches Leben vertraut machen. Dieser Zweck wird erreicht. Er würde vielleicht noch besser erreicht, wenn sich die Herausgeber entschließen könnten, durch Beisetzung von Sigeln noch näher zu bezeichnen, an welchen Leserkreis sich das Buch wendet.

Florian Schlagenhaufen S. J.

De Graeco-catholicae Academiae Theologicae primo triennio peracto (1928–1931). gr. 8° (109 S.) Lemberg 1932, Verlag der Akademie. — Die vom Rektor der Akademie Dr. Josef Slipyi besorgte Schrift (in ukrainischer Sprache) will Bericht erstatten über die vor drei Jahren erfolgte Gründung der theologischen Akademie für den griechisch-katholischen Ritus (I. Teil der Schrift, 9–52) und einen Überblick geben über die innere und äußere Entwicklung der Akademie während der ersten drei Jahre ihres Bestandes (II. Teil, 55–109). Es wäre zu begrüßen, wenn alle philosophischen und theologischen Lehranstalten in bestimmten Zeiträumen solche Berichte verfassen würden, die nicht nur für spätere Arbeiten die notwendigen Unterlagen böten, sondern zugleich auch einen Rechenschaftsbericht der Lehrer und Schüler vor sich selbst, vor den kirchlichen Vorgesetzten und der ganzen Kirche darstellen. Gerade heute aber, wo die Unionsfrage eine der brennendsten Fragen des kirchlichen Lebens ist, müssen wir alle Veröffentlichungen der einzigen theologischen Hochschule des griechisch-katholischen Ritus in Polen, die somit das wissenschaftliche und kulturelle Zentrum der katholischen Ukrainer der ganzen Welt sein soll (55), begrüßen, da gerade diese, wie der Gründer der Akademie, Metropolit Andreas Szeptyckyj, in seiner Ansprache bei der Gründungsfeier ausführte, die große Mission der Vermittlung zwischen der Theologie des Westens und der des Ostens zu übernehmen hat (12); kraft dieser Stellung und Aufgabe hat gerade diese Anstalt ein beachtenswertes Wort bei der Beurteilung und Bewertung der verschiedenen Mittel und Wege in der Unionsarbeit zu sprechen (13 f.).

Um diese wichtige Lehranstalt zu dieser eminent wichtigen Aufgabe völlig zu befähigen, wird alles aufgeboten, sowohl was Besetzung der Lehrkanzeln (68 f.) und wissenschaftliche Forschungsarbeiten (58—68; 103—107), als auch, was theoretische wie praktische Ausbildung der jungen geistlichen Kräfte anlangt (71—103). Es mögen hier darum noch eigens angeführt sein die von der Akademie herausgegebenen „Opera graec.-cath. Academiae Theologicae Leopoli". Bis 1932 sind bereits elf Werke in dieser Reihe erschienen, von denen die meisten zugleich als Textbücher für die Hörer gedacht sind; davon folgende seit 1929: Als VII. Band der „Opera": J. Dzerovyc, Catechetica, gr. 8° (178 S.) 1929. Das Werk ist besonders im zweiten (pädagogischen) Teil fast ausschließlich auf die Praxis eingestellt. Als Band IX und X: B. Laba, Patrologia, 1. Teil, gr. 8° (164 S.) 1931, 2. Teil, (217 S.) 1932. Das Werk reicht mit den beiden Bänden bis zum Jahre 451. Von den Morgenländern werden behandelt die Palästinenser, die Alexandriner, Kappadozier und Antiochener, von den Abendländern ausführlicher Hilarius, Hieronymus und Augustinus. Das Werk zeichnet sich aus durch große Klarheit und gut orientierende Übersichtlichkeit. Vielleicht könnte die neueste Literatur mehr herangezogen sein. — Als Band VIII: J. Levyckyj, De Exordiis Praedicationis Ucrainorum, gr. 8° (198 S.) 1931; eine sehr gute Einführung in die Geschichte des ukrainischen Predigtwesens, die vieles Neue bietet. — Band XI: Derselbe Verfasser, De arte praedicandi, gr. 8° (137 S.) 1932; als Lehrbuch für den homiletischen Unterricht gedacht.

Franz Lakner S. J.

1. **Bibliothèque des Manuscrits Paul Sbath**, Prêtre Syrien d'Alep. Catalogue I. II. 8° (204 u. 252 S.) Cairo 1928, H. Friedrich et Co.

2. **Vingt Traités Philosophiques et Apologétiques** d'Auteurs Arabes Chrétiens du IXe au XIVe siècle. Publiés pour la première fois et annotés par le P. Paul Sbath. 8° (7 u. 256 S.) Cairo 1929, H. Friedrich et Co.

3. **Ar-Raoudat at-tibbiyya** (Le jardin médical) par Ubaid-Allah Ben Gibraïl Ben Baktichoû chrétien décédé en 1058. Texte arabe, publié pour la première fois d'après trois manuscrits conservés dans la Bibliothèque des Manuscrits Père Paul Sbath, avec une introduction, des notes et index par le P. Paul Sbath. 8° (73 S.) Cairo 1927, H. Friedrich et Co.

4. **Muhtasar fi ilm in-nafs il-insaniyya** (Traité sur l'âme) par Bar Hebraeus mort en 1286. Texte arabe publié pour la première fois d'après deux manuscrits conservés dans la Bibliothèque de Manuscrits Paul Sbath et annoté par le P. Paul Sbath. 8° (65 S.) Cairo 1928, H. Friedrich et Co.

1. Sb. veröffentlicht hier in zwei Bänden den Katalog seiner Sammlung orientalischer, größtenteils arabischer Handschriften in 1125 Nummern. Seit 15 Jahren auf die Sammlung orientalischer Handschriften bedacht, ist es ihm gelungen, vorzugsweise in seiner Vaterstadt Aleppo zahlreiche orientalische Handschriften zusammenzubringen, die über christliche und islamische Religion, über wissenschaftliche Fragen, Grammatik usw. handeln. Ungefähr die Hälfte davon stammt aus dem 9.—17. Jahrh.; eine Pergamenthandschrift aus dem 8. Jahrh. enthält Bruchstücke eines syrischen Evangeliars,

der Rest der Handschriften entstammt den letzten zwei Jahrhunderten. Ziemlich eingehend werden die Handschriften christlichen und wissenschaftlichen Inhaltes beschrieben, während solche islamischen oder grammatikalischen Inhaltes und Übersetzungen aus europäischen Sprachen kürzer erledigt werden. — 2., 3. u. 4. sind Erstausgaben von Handschriften aus der unter 1 genannten Sammlung.

Josef Hofbauer S. J.

Mit Genehmigung der Apostol. Administratur Feldkirch-Innsbruck und der Ordensobern.

Die Pflichtbeichte im Mittelalter

Von Peter Browe S. J. — Frankfurt a. M.

Aus den vielen Fragen, welche die Beicht- und Bußdisziplin des Mittelalters anregt, werden in diesem Artikel nur diejenigen herausgegriffen, welche die gesetzlich festgelegte Pflicht zu beichten betreffen. Es wird untersucht, wie oft die Erwachsenen beichten mußten, warum sie es nur selten taten und wie diejenigen gestraft wurden, die ihrer Verpflichtung nicht genügten. Wegen der innigen Verbindung des Bußsakraments mit der Kommunion werden dieselben Fragen gelegentlich auch für dieses Sakrament beantwortet.

1. Die Häufigkeit der Beichte

Mindestens seit dem Anfang des Frühmittelalters finden sich Andeutungen, daß in der abendländischen Kirche neben dem offiziellen Bußverfahren, das bei besonders schweren Sünden *(crimina)* angewandt wurde, auch die „Privatbuße" bestand, in der die Gläubigen die anderen schweren Sünden dem Bischof oder Priester bekannten und von ihm eine genugtuende Buße erhielten, der sie sich dann öffentlich oder geheim unterzogen[1]). Im 7. Jahrhundert ist nur selten mit Sicherheit von ihr die Rede; vielleicht setzen sie Gregor d. Gr. († 604) und Isidor von Sevilla († 636) an einigen Stellen ihrer Schriften als bestehend voraus. Es ist oft sehr schwer zu entscheiden, was unter den Worten *poenitentia* und *confessio* verstanden wurde, ob es sich um eine Buße handelt, die im öffent-

[1]) Vgl. u. a. M. A. Lagarde, Le pape s. Grégoire a-t-il connu la confession?: Revue d'histoire et de littérature relig. 3 (1912) 160; 8 (1922) 118. — J. Tixeront, La doctrine pénit. de s. Grégoire: Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne 1 (1922) 241. — Bernh. Poschmann, Die abendländische Kirchenbuße im Ausgang des christl. Altertums (1928), der auch die frühere Literatur angibt. — K. Adam, Theol. Quartalschrift 110 (1929) 1. — E. Göller, Oberrheinisches Pastoralblatt 30 (1928) 77. 105; Römische Quartalschrift 36 (1928) 235; 39 (1931) 71; Archiv für kathol. Kirchenrecht 109 (1929) 3. — Bernh. Bartmann, Theologie und Glaube 22 (1930) 79. 178. — P. Galtier S. J., De paenitentia tractatus dogmat.-histor.[2] (Paris 1931) 181.

lich-rechtlichen Verfahren oder in irgend einem anderen Verfahren gegeben wurde oder die sich die Gläubigen selbst als Abtötung oder zur Genugtuung auferlegten; ob eine sakramentale Beichte oder ein Bekenntnis vor Gott oder eine nichtsakramentale Seelenführung gemeint ist. So sind, zum Teil bis ins 11. Jahrhundert hinein, manche Texte, die zur *„poenitentia"* auffordern, nicht als Beweis für die Privatbeichte zu verwerten, da darunter häufig die öffentliche Buße verstanden wird. Wenn z. B. die große Synode von Winchester (1070) sagt: „Die Priester sollen die Laien zur Buße einladen *(laicos invitent ad poenitentiam)*"[2]), so wird damit der Versuch gemacht, zur öffentlichen Buße schwerer Verbrechen, die damals schon selten geworden war, aufzufordern und ihren Rückgang aufzuhalten; von der Privatbeichte aber ist nicht die Rede.

In den Heiligenleben der Frühzeit werden außer der offiziellen öffentlichen Buße die Privatbeichte, ihre Vorbereitung und die Lossprechung kaum erwähnt; in den Biographien, die aus späteren Jahrhunderten stammen, wird von einigen wenigen früheren Heiligen erzählt, daß sie als Seelenführer und Beichtväter einen Ruf gehabt oder Sünder zur Beichte und Buße aufgefordert hätten. Das ist z. B. der Fall bei Richmirus, Abt von Le Mans († Anf. 7. Jahrh.)[3]), Richarius, Abt von St. Riquier († Mitte 7. Jahrh.)[4]) und Ansbert, Abt von Fontenelle und Bischof von Rouen († nach 690)[5]); der irische Bischof Aidus (Mădoc) von Ferns († Anf. 7. Jahrh.)[6]) wurde ebenso wie der hl. Abt Bertinus von Sithiu († c. 698)[7]) *„pater confessionum"* genannt.

[2]) D. Mansi, S. conciliorum ... ampliss. collectio (1759 f.) XX 459.

[3]) Auct. anonymo fere coaevo (?) c. 8: *Quadam autem die dum in eadem ecclesia s. Richmirus officium ageret et missam celebrare voluisset, quidam caecus coepit excelsa voce misericordiam deprecari. Cui vir Dei ait: ‚Vade et da uni sacerdotum puriter confessionem tuam ante et hoc peracto requiesce sub sancta meditatione et pia deprecatione inter hoc apostolorum altare et Sanctorum reliquias'.* ASS Jan. II 178.

[4]) c. 7: *Interim vero cernentes circa vicinia homines permanentes quod eius devotio non minima erat in Christo, ceperunt ei elemosinas multas largire, tam elemosinam quam confessiones pro culpas dare et penitentiam ab ipso expetere.* Analecta Bollandiana 22 (1903) 189; MGH Script. Merov. VII 448. *„Confessiones"* bedeuten hier die beim Bußbekenntnis gewohnheitsmäßig gegebenen Reichnisse. Vgl. Du Cange, Glossarium mediae et infimae latinitatis (Niort 1883/87), unter *„confessio"*, 4.

[5]) c. 12: *Et confluentium ad se confessiones peccatorum suscipiebat, monita eis salutis impertiens, quomodo videlicet vias iustitiae sine defectu alicuius taedii immobiliter retinerent.* Analecta Bollandiana 1 (1882) 184.

[6]) C. Plummer, Vitae Sanctorum Hiberniae (Oxford 1910) II 147.

[7]) V. ss. Audomari, Bertini et Winnoci (geschr. um 810) c. 19; MGH Script. Merov. V 765.

Besonders der hl. Kolumba († 615) und seine Jünger suchten die Gläubigen „zum Arzneimittel der Buße" zu führen[8]) und verschafften ihm durch ihren Eifer weite Verbreitung. Daß das große Reformkonzil von Chalon-sur-Saône (639—654) dafür eintrat[9]), war wohl ebenfalls ihrer Wirksamkeit zuzuschreiben. Dazu kam noch, daß die öffentliche Buße der schweren Sünden, wie sie früher gehandhabt wurde, immer mehr zurückging, weil die Leute die Beschämung und die Beschwerden scheuten, die damit verbunden waren; und die Geistlichen waren deshalb zufrieden, wenn sie die Privatbuße durchsetzen konnten. Die Zeugnisse für sie mehren sich infolgedessen vom 8. Jahrhundert an beträchtlich. So erfahren wir z. B., daß ein Mönch aus Corbie Beichtvater Karl Martells († 741) war[10]). Eine bayerische Synode aus der Zeit von 740—750 forderte alle zur Beichte und Buße, besonders vor dem Tode[11]) auf, und ein Kapitulare Karlmanns aus dem Jahre 742 befahl den Heerführern Bischöfe und Priester in den Krieg mitzunehmen, „die über die beichtenden Soldaten urteilen und ihnen Buße geben können"[12]). 789 ermahnte Karl d. Gr. die Priester, das Volk in der Predigt „über die Almosen und das Bekenntnis ihrer Sünden *(de elimosinis et confessione peccatorum suorum)*" zu belehren[13]). „Es steht fest", sagte 829 das Reformkonzil von Paris, „daß die Grundlage der christlichen Religion der katholische Glaube ist, d. h. man muß glauben . . . , daß der Hl. Geist in der Taufe die Sünden vergibt, und daß den Gläubigen in der Kirche Christi durch die Gnadenkraft desselben Geistes die Vergebung der Sünden durch Vermittlung des priesterlichen Amtes und durch die Buße erteilt wird"[14]). Die Synode von Doucy setzte i. J. 874 ebenfalls die „geheime Beichte" der Sünden voraus und befahl den Priestern die Wahrung des Geheimnisses an[15]).

Der Bischof Theodulph von Orleans ermahnte um die Wende

[8]) MGH Script. Merov. IV 71. 123.

[9]) MGH Concil. I 210.

[10]) Annales Petaviani ad a. 726: *Martinus mortuus est. Fuit autem monachus in Corbeia, vir vitae continentissimae et adprime cruditus, quem Karolus dux in summa veneratione habuit et peccata sua ei confitebatur.* MGH Script. I 9.

[11]) MGH Concil. II 52.

[12]) MGH Concil. II 3. Auch Karl d. Gr. hat dieses Kapitulare um 769 wörtlich wiederholt (MGH Capit. I 45) und Benedictus Levita hat es (I c. 2; III c. 123) in seine Kanonessammlung aufgenommen.

[13]) Admonitio generalis c. 82; MGH Capit. I 62.

[14]) MGH Concil. II 609.

[15]) Mansi XVII 296.

des 8./9. Jahrhunderts die Gläubigen, alle Sünden, Tat- und Gedankensünden, zu bekennen und gab seinen Geistlichen genaue Anweisung, wie sie dieses Bekenntnis abnehmen und unterstützen sollten[16]). Ähnliche Dekrete und Ermahnungen gaben auch sein Nachfolger Jonas († 844)[17]) und der Erzbischof Hinkmar von Reims († 882)[18]).

Allerdings darf man nicht glauben, daß diese Aufforderungen im 8. und 9. Jahrhundert schon einen durchschlagenden Erfolg gehabt hätten, und daß die Übung der Privatbeichte schon allgemein verbreitet gewesen wäre; von den Büßern abgesehen, haben sich sehr viele Christen dem Priester nicht gestellt und ihm höchstens auf dem Sterbebette ihre Sünden bekannt. Daß zur Tilgung der Schuld Selbstanklage vor Gott genüge und das Bekenntnis vor dem Bischof oder Priester nur für die Buße besonders schwerer Sünden und die Versöhnung mit der Kirche nötig sei, wurde viel geglaubt und in Bußbüchern[19]), Konzilien[20]) und Predigten gelehrt.

[16]) PL 105, 201. Bischof Rudolf von Bourges (c. 840—868) hat diesen Text in seine Diözesanstatuten übernommen. PL 119, 719.

[17]) De institutione laicali I c. 15; PL 106, 151. 152.

[18]) Ep. 26 ad Hildeboldum. *Quae singillatim de singulis semel sacerdoti sufficit confessio facta, si post hanc confessionem et per sacerdotale consilium emendationem non fuerint iterata peccata ... Quotidiana autem leviaque peccata, sec. Jacobi apostoli hortamentum, alterutrum coaequalibus quotidie confitenda sunt. Quae quotidiana eorum oratione cum quotidianis piis actibus credenda sunt mundari, si cum benignitate mentis in oratione Dominica veraciter dicitur: „Dimitte nobis ...“* PL 126, 173.

[19]) In fast allen Fassungen des sog. Theodorschen Rechtsbuches findet sich dieser oder ein ähnlicher Satz: *Confessio autem Deo soli agatur, licebit si necesse est. Et hoc necessarium in quibusdam codicibus non est.* P. W. Finsterwalder, Die Canones Theodori und ihre Überlieferungsformen (Untersuchungen zu den Bußbüchern des 7., 8. und 9. Jahrh. I; 1929) 305.

[20]) Das Konzil von Chalon-sur-Saône (813), dem alle Bischöfe und Äbte der Gallia Lugdunensis beiwohnten, sagte darüber c. 33: *Quidam Deum solummodo confiteri debere dicunt peccata [ut Graeci], quidam vero sacerdotibus confitenda esse percensent [ut tota sancta ecclesia]; quod utrumque non sine magno fructu intra sanctam fit ecclesiam, ita dumtaxat ut et Deo qui remissor est peccatorum, confiteamur peccata nostra [et hoc perfectorum est] et cum David dicamus ...* (Ps. XXXI 5,6), *et secundum apostoli institutionem [sed tamen apostoli institutio nobis sequenda est ut] confiteamur alterutrum peccata nostra et oremus pro invicem, ut salvemur* (Jac. V 16). *Confessio itaque, quae Deo fit [quod iustorum est], purgat peccata, ea vero quae sacerdoti fit, qualiter ipsa purgentur peccata. Deus namque, salutis et sanitatis auctor et largitor, plerumque hanc praebet suae potentiae invisibili administratione, plerumque medicorum operatione.* MGH Concil. II 280. Dieser Text wurde mit den eingeklammerten Stellen übernommen von Burchard von Worms (Decr. XIX c. 145), Ivo von Chartres (Decr. XV c. 155) und Gratian (De poenit. I c. 90).

Aber vom 10. Jahrhundert an darf man solche Aussprüche nicht mehr zu sehr pressen; man übernahm sie zwar noch aus früheren Texten, stellte aber die anderen daneben, welche die Ohrenbeichte aller schweren Sünden verlangten. Es gehen hier oft zwei Anschauungen nebeneinander, deren Ausgleich erst die spätere Theologie zustandegebracht hat[21]). Ein Beispiel dafür bietet der englische *Liber legum ecclesiasticarum,* der von einem Kleriker 994 im Anschluß an Theodulph von Orleans zusammengestellt wurde; er nennt die Beichte nützlich, weil der Pönitent heilsame Ratschläge und die Arznei der Buße erhält, welche die Sünden tilgt, von der Lossprechung redet er überhaupt nicht und doch fügt er dann im folgenden Kapitel bei, daß „wir alle Sünden, die wir jemals in Wort, Tat und Gedanken begangen haben, dem Beichtvater bekennen müssen"[22]).

Außer dieser Auffassung hielt damals, wie sich von selbst versteht, auch ihr sündhafter Wille viele ab, ihre Vergehen zu bekennen und ein besseres Leben zu versprechen. Alkwin, der viel über das Sündenbekenntnis geschrieben hat, richtete um 798 einen Mahnbrief an die *„incolae Gothiae",* weil keiner von ihnen den Priestern beichten wollte[23]), und Bischof Jonas von Orleans antwortete in seinem Laienspiegel denjenigen, die fragten, wo denn eigentlich in der Hl. Schrift diese Verpflichtung aufgestellt werde[24]).

Ein gemeinsames Gesetz, das sie für die ganze abendländische Kirche geregelt hätte, gab es noch nicht[25]). Für qualifizierte Sünden mußte zwar, wie früher, öffentlich Buße getan werden, aber

---

[21]) Noch bis ins Hochmittelalter hinein haben Schriftsteller und Theologen die Anschauung geteilt, daß die Reue allein die Sünden tilge und daß der Priester dies bloß dem Pönitenten erkläre, ihn mit der Kirche wieder versöhne und die entsprechende Buße gebe. Da aber die allgemeine Beichtpflicht auch von ihnen gelehrt wurde, so hat diese Anschauung auf unsere Frage, wie oft gebeichtet wurde, keinen Einfluß. Vgl. u. a. A. Debil, La première distinction du De paenitentia de Gratien: Revue d'histoire ecclésiastique 15 (1914) 251. 442 und P. Galtier, a. a. O. 125.

[22]) Mansi XIX 188.

[23]) Ep. 138; MGH Epist. IV 217. 218.

[24]) PL 106, 152.

[25]) Der Augustinerprior Amalrich von Aspirano, der um 1362 ein „Chronicon pontificum" zusammenstellte, schrieb dem Papste Siricius (384—399) folgendes Dekret zu, das natürlich gefälscht ist und aus der Zeit nach dem Laterankonzil von 1215 stammt: *Ordinavit ... quod quilibet christianus suo sacerdoti curato semel in anno ad minus peccata sua confiteri teneatur, alias contrarium faciens tanquam infidelis ecclesiastica careat sepultura, impedimento tamen legitimo ipsum excusante.* L. A. Muratori, Rerum Italicarum scriptores (Mediolani 1723/51) III 2, 37.

daß alle Gläubigen ihre schweren Sünden dem Priester bekennen und halböffentliche oder geheime Buße nehmen mußten, war noch nicht gesetzlich festgelegt. Man begnügte sich, dies aus der Schrift zu erweisen und im allgemeinen immer wieder dazu aufzufordern; auch die Synoden sprachen mehr von einem Rat als von einer unerläßlichen Pflicht; aber allmählich bildete sich doch aus diesen Ermahnungen eine Sitte heraus, die Verpflichtungscharakter annahm und vom 9. Jahrhundert an auch durch partikularrechtliche Dekrete festgelegt wurde. Nach der interpolierten, wohl in der 2. Hälfte des 9. Jahrhunderts niedergeschriebenen Regel des hl. Bischofs Chrodegang von Metz wurde dem Volke eine dreimalige Beichte im Jahre vorgeschrieben[26]); für gewöhnlich war aber, wie bei Theodulph von Orleans[27]), nur eine einmalige am Beginn der Fastenzeit Verpflichtung. Ein solches Dekret hat auch Regino von Prüm 906 aus einer unbekannten Quelle in seine Kanonessammlung übernommen; aus ihm geht klar hervor, daß nicht nur die nach der älteren Disziplin bußpflichtigen, sondern alle schweren Sünden gebeichtet werden sollten[28]).

Bezeichnend für diese Entwicklung der Lehre und Praxis sind die Änderungen, welche der Kanon des Konzils von Chalon-sur-Saône (813) im Laufe von ungefähr $1^1/_2$ Jahrhunderten durchgemacht hat. Während er ursprünglich die beiden Arten des Sündenbekenntnisses, vor Gott allein und vor dem Priester, gleichberechtigt nebeneinandergestellt hatte, hob Burchard von Worms, der ihn in seine 1008—1012 verfaßte Gesetzessammlung übernahm, das letztere durch

[26]) c. 32; PL 89, 1072.

[27]) Capitulare c. 36; PL 105, 203. Ebenso Capitulare alterum; ebd. 218.

[28]) *Presbyteri admonere debent plebem sibi subiectam, ut omnis, qui sentit se mortifero peccati vulnere sauciatum, feria quarta ante quadragesimam cum omni festinatione recurrat ad vivificantem matrem ecclesiam, ubi quod male commisit cum omni humilitate et contritione cordis simpliciter confessus suscipiat remedia poenitentiae secundum modum canonicis auctoritatibus praefixum tradaturque Satanae in interitu carnis, ut spiritus salvus sit in die Domini. Non solum autem ille, qui mortale aliquid commisit, sed etiam omnis homo, quicunque se recognoscit, immaculatam Christi tunicam, quam in baptismo accepit, peccati macula polluisse, ad proprium sacerdotem festinet venire et cum puritate mentis omnes transgressiones omniaque peccata, quibus Dei offensam se incurrisse meminit, humiliter confiteatur et quicquid ei a sacerdote fuerit iniunctum, ac si ab ipso omnipotentis Dei ore esset prolatum, ita diligenter intendat et cautissime observet.* F. G. A. Wasserschleben, Reginonis libri duo de synodalibus causis et disciplinis eccles. (1840) I c. 292. Auch in einem Beichtspiegel, der in einer Handschrift des Klosters St. Gatien in Tours (Anf. 10. Jahrh.) steht, war diese Pflicht festgelegt und ihre Nichterfüllung als Sünde erklärt, die gebeichtet werden mußte. *In quadragesima, sicut constitutum est, confessus non fui neque poenitentiam de praeteritis criminibus egi.* E. Martène, De antiquis ecclesiae ritibus (Bassani 1788) I c. 6 a. 7 ordo 3.

Zusätze so stark heraus, daß es für schwere Sünden allein in Betracht kam, und nannte es eine Gewohnheit der Gesamtkirche. Das Gott allein abgelegte Bekenntnis erklärte er nur den Gerechten erlaubt, d. h. er schränkte es auf die leichten Sünden ein[29]).

Vom 10. Jahrhundert an sind solche Dekrete, welche die Verpflichtung dem Priester zu beichten, aufstellten, unzählige erlassen worden, und die Gläubigen wurden immer, in Wort und Schrift, im Beichtstuhl und von der Kanzel darauf hingewiesen. Es ist demnach nicht richtig, wenn man sagt, daß sie erst 1215 von dem allgemeinen Laterankonzil festgelegt worden sei; schon vorher bestand in der ganzen abendländischen Kirche ein Gewohnheitsgesetz, das die Beichte der schweren Sünden vor der Kommunion verlangte[30]).

Wie oft sind die Gläubigen zur Beichte gegangen?

Aus der Zeit vom 5.—7. Jahrhundert wissen wir darüber so gut wie nichts. Nur können wir sehen, wie sich in dieser Zeit allmählich die Gewohnheit der Kommunionbeichte herausgebildet hat, und aus der Häufigkeit des Kommunionempfanges können wir dann schließen, wie oft gebeichtet wurde.

Es war allgemein Sitte, einige Wochen vor Weihnachten, Ostern und Pfingsten zu fasten, kein Fleisch zu essen, sich des ehelichen Verkehrs zu enthalten und andere Bußwerke zu verrichten, um sich auf diese Weise auf das hohe Fest und den Empfang des Abendmahls vorzubereiten. Leo d. Gr., Cäsarius von Arles und andere Prediger gaben oft den dringenden Rat das zu tun, und auch nicht wenige Konzilien wiesen darauf hin. Die Gläubigen, die sich eines Vergehens schuldig wußten, das nach den Kanones öffentlich gebüßt werden mußte, benutzten besonders die Fastenzeit vor Ostern, um zum Bußpriester zu gehen und sich die festgelegten Bußen geben zu lassen. Vor allem werden das diejenigen getan haben, deren Strafe in diesen Tagen, in denen sie sowieso schon strenger leben mußten als sonst, ganz abgebüßt werden konnte. Natürlich hat man das erst recht so gemacht, als die private Beichte aller schweren Sünden immer mehr üblich wurde, deren Bußen sehr oft innerhalb dieser Zeit verrichtet werden konnten. Als diese Praxis, in der Fastenzeit zu beichten und die Buße zu nehmen, sich immer mehr durchsetzte, entstand allmählich eine Verbindung zwischen Beichte und Kommunion, welche die frühere Zeit nicht gekannt hatte. Die ersten direkten Zeugnisse für diese Kommunionbeichte stammen aus dem 8. Jahrhundert und man kann verfolgen, wie sie allmählich zur Verpflichtung wurde, die dann im 9./10 Jahrhundert klar und bestimmt aufgestellt wurde.

[29]) Oben A. 20.

[30]) Vgl. P. A. Kirsch, Zur Geschichte der kathol. Beichte (1902) 173.

Natürlich geschah das nicht ohne Widerstand; schon die allgemeine Verpflichtung, alle schweren Sünden bekennen und büßen zu müssen, setzte sich, wie oben gezeigt, nur mühsam durch, und noch schwerer war es, die Laien zu einer mehrmaligen Kommunionbeichte im Jahre zu bewegen. Einige unterließen sie aus Gewohnheit, Leichtsinn und Bosheit, andere aus der weitverbreiteten Anschauung heraus, daß ein reuiges Bekenntnis vor Gott genüge und daß das Altarssakrament selbst die Sünden mittilge. Halitgar von Cambrai († 831) sprach von anmaßenden Sündern, die ohne Buße zum Tische des Herrn gingen, und daß die Priester dagegen machtlos wären und es dulden müßten[31]). Aber da die Forderung immer wieder von Bischöfen und Synoden und von Predigern und Leutpriestern bei allen Gelegenheiten eingeschärft wurde und auch von einer Abschwächung der Bußen begleitet war, drang sie schließlich im großen und ganzen durch, und es entstand, etwa vom 10. Jahrhundert an eine so enge Verbindung der beiden Sakramente, daß man im allgemeinen nur dann zur Beichte ging, wenn man kommunizierte. Will man also wissen, wie oft die Laien in der Folgezeit beichteten, muß man wissen, wie oft sie zum Tische des Herrn gingen.

In der Karolingerzeit hat man den pflichtmäßigen Empfang in verschiedener Weise zu regeln versucht. Eifrige Reformer drangen darauf, daß die Gläubigen jeden Sonntag oder wenigstens jeden Monat kommunizierten, aber ihr Erfolg ist nicht groß gewesen und hat höchstens bis zur Mitte des 10. Jahrhunderts angedauert[32]). Das eigentliche Gesetz, das den pflichtmäßigen Empfang in dieser Zeit ordnete, war der berühmte Kanon von Agde (506), der unter Androhung des Ausschlusses aus der Kirche befahl, mindestens dreimal im Jahre, an Weihnachten, Ostern und Pfingsten, zum Tische des Herrn zu gehen[33]). Ursprünglich nur das Dekret des Konzils, das die Bischöfe des Westgotenreiches Alarichs II vereinigte, wurde es im Laufe der nächsten Jahrhunderte in den meisten Ländern angenommen und in vielen Synoden und Kanonessammlungen wieder-

[31]) De vitiis et virtutibus, Praefatio; PL 105, 655.

[32]) Vgl. Peter Browe, Die öftere Kommunion der Laien im M. A.: Bonner Zeitschrift für Theol. und Seelsorge 6 (1929) 11. Die Texte selbst habe ich zusammengestellt in der Sammlung der Pontificia Universitas Gregoriana: Textus et documenta, Series theol. 5: De frequenti communione in ecclesia occidentali (1932).

[33]) c. 18: *Saeculares, qui natale domini, pascha et pentecosten non communicaverint, catholici non credantur nec inter catholicos habeantur.* Herm. Th. Bruns, Bibliotheca ecclesiastica (1839) I 2, 150. Dieses Dekret wurde übernommen in die Gesetzessammlungen von Regino von Prüm (II c. 391), Burchard von Worms (Decr. Vc. 22), Ivo von Chartres (Decr. IIc. 33), Gratian (De consecrat. II c. 19) u. a.

holt und bekam so allmählich die Geltung eines allgemeinen Gesetzes, das, wenigstens theoretisch, bis zum Anfang des 13. Jahrhunderts maßgebend war. Dementsprechend kam seit dem 9. Jahrhundert auch die dreimalige Beichte auf; schon die interpolierte Regel des hl. Chrodegang hat einen Paragraphen, der sie verlangte[34]). Mancherorts war sie aber doch nur vor der Osterkommunion eigentliche Verpflichtung, wenigstens forderten sie Regino von Prüm[35]) und Burchard von Worms[36]) nur am Anfang der Fastenzeit, während sie den Empfang des Abendmahls an den drei Festtagen verlangten. Aber vom 11. Jahrhundert an war sicher auch die dreimalige Beichte üblich und verpflichtend und wurde bei der Wiederholung des Kanons von Agde der Kommunionpflicht fast immer beigefügt. „Wenn nicht mehr möglich ist, müßt ihr doch drei- oder viermal im Jahre zur Beichte und Kommunion gehen", predigte der hl. Otto von Bamberg († 1139) den neubekehrten Pommern[37]).

In den meisten Kirchen war allerdings, mindestens seit dem 12. Jahrhundert, der dreimalige Empfang nicht mehr üblich, wenn auch der Kanon des Konzils von Agde theoretisch noch Geltung hatte. „Die Laien sind verpflichtet," sagte am Ende des 12. Jahrhunderts Alanus von Lille, „dreimal im Jahre eine spezielle Beichte abzulegen ... Aber heutzutage ist der Mißbrauch eingerissen, daß die Laien oder Kleriker kaum einmal im Jahre beichten; und wenn sie es tun, so ist zu befürchten, daß sie mehr aus Gewohnheit als aus reuiger Gesinnung gehen. Manche hält Nachlässigkeit zurück, manche Scham, manche eine verkehrte Gewohnheit, andere die Furcht vor der genugtuenden Bußleistung, wieder andere der Vorsatz, in ihren Sünden weiterleben zu wollen"[38]). Mit Ausnahme einiger frommen Christen war das ziemlich allgemein so; der nur einmalige Empfang war schon Regel geworden, ehe ihn das große Laterankonzil von 1215 als Mindestnorm aufstellte und unter Androhung strenger kirchlicher Strafen anbefahl[39]). Dieser Kanon *„Omnis utriusque sexus"* war das erste Dekret, das ein allgemeines Konzil über den pflichtmäßigen Empfang des Buß- und Altarssakramentes erließ und das in der Folgezeit unzählige Male auf der Kanzel, in der Predigt und auf Synoden eingeschärft und dessen Befolgung mit allen möglichen Mitteln urgiert und überwacht wurde.

---

[34]) Oben S. 340.

[35]) Oben Anm. 28.

[36]) Decret. XIX c. 1; PL 140, 949.

[37]) Dialogus auct. Herbordo; Ph. Jaffé, Bibliotheca rerum German. (1865/73) V 806.

[38]) De arte praedicatoria c. 31; PL 210, 173.

[39]) Denzinger, n. 437.

Diese Osterbeichte gehörte zum Leben der einigermaßen guten Christen und wurde von ihnen mit viel Sorgfalt und Eifer abgelegt. Gute Priester gaben sich viel Mühe, sie möglichst fruchtbar zu gestalten, indem sie einen ausführlichen Beichtspiegel mit den Pönitenten durchgingen, mit ihnen beteten und die vielen *„rudes et inculti"* auch noch in den Hauptwahrheiten des Glaubens unterrichteten und sie das Paternoster, Ave Maria und Kredo abfragten. Deshalb dauerten auch die Beichten länger und machten einen tieferen Eindruck, als das heutzutage meistens der Fall ist. Zusammen mit der Kommunion, die womöglich alle gemeinsam am Osterfeste empfangen sollten, wirkte sie beinahe wie eine Volksmission, welche die ganze Gemeinde ergriff und aus ihrem Alltagsleben herausriß. Haß und Feindschaft wurden aufgegeben, Eintracht und Friede in den Familien wieder hergestellt, sündhafte Gewohnheiten abgelegt. So war der österliche Sakramentenempfang das Rückgrat der mittelalterlichen Seelsorge, der Ausgangspunkt für die jährliche Erneuerung der Gemeinde.

Es ist selbstverständlich, daß nur fromme und eifrige Leutpriester dieses Ziel erreichen oder ihm nahekommen konnten; es gehörte viel Arbeit und Geduld dazu, die zahlreichen Widerstände zu überwinden, die ihm entgegenwirkten. Wie zu allen Zeiten gab es auch im Mittelalter viele, die sich um die Kirche und ihre Sakramente wenig kümmerten und deren unchristliches Leben sie besonders von der Beichte fernhielt. Sehr häufig sind darüber die Klagen der Theologen und Prediger, der Bischöfe und Synoden, und auch die Kontrollmaßregeln, die sie vorschrieben, wurden von ihnen damit gerechtfertigt. Das fing aber nicht, wie manche meinen, erst im 14. Jahrhundert an; daß es auch im 13. nicht besser war, beweisen die Scholastiker, die den Kanon *Omnis utriusque sexus,* der die Pflichtkommunionen auf e i n e beschränkt hatte, damit begründeten, „daß die Welt schlechter geworden und die Liebe der meisten erkaltet sei". „Wegen der menschlichen Schwäche können sie kaum einmal im Jahre kommunizieren", meinte Alexander von Hales[40]), und Durand von St. Pourçain O. Pr. († 1334) bestätigte das für den Anfang des folgenden Jahrhunderts. „Innozenz III hat wegen der Abnahme der Frömmigkeit vieler verordnet, daß die Gläubigen mindestens einmal im Jahre an Ostern kommunizieren müssen, und auch das tun nur wenige *(et adhuc pauci inveniuntur)*"[41]).

Natürlich darf man ein solches Urteil nicht verallgemeinern. In den meisten Ländern hat der größere Teil der Bevölkerung,

[40]) *Propter fragilitatem hominum vix possunt semel communicare in anno.* IV membr. 2 q. 11 a. 4.

[41]) IV d. 12 q. 3.

mehr oder weniger gern, mit größerer oder geringerer Andacht, seiner Osterpflicht genügt. Aber darüber hinaus auch noch sonst zu beichten, kam nur besonders frommen Laien in den Sinn. Wie oft sie es taten, hing davon ab, wie oft sie kommunizierten, und das war im Hoch- und Spätmittelalter ebenso wie im 10.—12. Jahrhundert nur sehr selten der Fall[42]). Von einigen ganz wenigen Ausnahmen abgesehen, wird kaum einer mehr als an drei bis vier hohen Festen zum Tische des Herrn gegangen sein; keine Synode, kein Bischof oder Papst hat ihn je zu einem häufigeren Empfang aufgefordert, und er würde es auch für ehrfurchtslos und anmaßend gehalten haben, mehr zu verlangen. Ich glaube nicht, daß je ein Laie, der nicht ein ganz strenges, aszetisches Leben geführt hat, monatlich oder gar wöchentlich kommuniziert hat; es hat also auch keiner so häufig gebeichtet. Denn auch in dieser Zeit waren die beiden Sakramente so innig verbunden, daß man, von wenigen Ausnahmen abgesehen, beichtete, wann und weil man kommunizierte.

Zwar hat man seit dem 11. Jahrhundert gelegentlich versucht, die Beichte auch unabhängig von der Kommunion zu empfehlen, aber der Erfolg ist immer sehr gering oder nicht nachhaltig gewesen. Schon die große englische Synode von Aenham (1009) hatte das Dekret erlassen; „Jeder Christenmensch ... gewöhne sich daran, häufig zu beichten *(frequenter assuescat se confessioni)* und bekenne ohne Scheu seine Sünden und tue sorgsam Buße, wie ihm angegeben wird." Da aber beigefügt wurde: „Auch bereite er sich zur heiligen Eucharistie, wenigstens dreimal im Jahre"[42]), so blieb doch noch die Verbindung der beiden Sakramente gewahrt. Dagegen sprach Knut d. Gr. (1027—1034) nur von der Beichte: „Laßt uns recht ernstlich von Sünden umkehren, und jeder von uns unseren Beichtvätern seine Missetaten willig bekennen und künftighin ablegen und eifrig büßen"[43]). Ebenso haben in späterer Zeit einige wenige Bischöfe und Synoden, wie am Ende des 12. Jahrhunderts in Paris[44]), auch zur Beichte allein, ohne Kommunion aufgefordert. Entweder ermahnten sie, wie in Salisbury (1227—1228), Canterbury (um 1236) und Worcester (1240)[45]), im Anschluß an

[42]) Die Belege für diese und die folgenden Behauptungen stehen in dem oben Anm. 32 angeführten Artikel.

[43]) E. Liebermann, Die Gesetze der Angelsachsen I (1903) 243. 299.

[44]) *Frequenter presbyteri moneant ad confessionem et praecipue ab initio quadragesimae instanter praecipiant venire generaliter ad confessionem.* Mansi XXII 679; PL 212, 61.

[45]) Mansi XXII 1115; XXIII 421. 531.

die frühere Gewohnheit, zur dreimaligen Beichte oder sie begnügten sich, wie 1342 und 1368 in Béziers[46]), mit einer allgemeinen Anregung. Besonders gleich nach einer Todsünde sich von dieser Schuld zu befreien, ermahnten 1289 die Statuten von Rodez, Cahors und Toul[47]). Die Synoden von Köln (um 1279), Münster (1279)[48]) und Lüttich (1288)[49]) forderten die Priester auch auf, eine häufigere Beichte als Buße aufzugeben. Unter den Predigern hat besonders der hl. Antonius von Padua († 1231) eifrig und mit solchem Erfolg über den Nutzen des Bußsakramentes gepredigt, daß nachher „er selbst und viele andere Priester die Beichten der herbeieilenden Pönitenten hören mußten, ohne alle befriedigen zu können"[50]). Nach seinem Tode versicherten viele, er sei ihnen erschienen und habe sie zum Beichten aufgefordert"[51]). Dagegen hat er in seinen Predigten, die einen umfangreichen Folioband füllen[52]), nie über den Kommunionempfang geredet, geschweige denn, daß man öfters zum Tische des Herrn gehen solle.

Während die Mahnung zur öfteren Beichte im Hochmittelalter ziemlich selten war, trifft man sie später etwas häufiger an; auch der Ruf nach der Oftkommunion ist ja um die Wende des 14./15. Jahrhunderts laut geworden und hat, wenigstens auf einige sektiererische und kirchlich verdächtige Laienkreise, anregend gewirkt[53]). Eine öftere, d. h. drei- bis fünfmalige Beichte im Jahre haben z. B. die Statuten von Orleans (Wende 13./14. Jahrh.)[54]), Nantes (1410)[55]),

[46]) c. 21: *Moneatur populus, ut frequenter accedat ad confessiones, ne quis diu sustineat peccatum mortale, specialiter infirmitate gravati, et mulieres gravidae sive praegnantes et partui proximae non differant confiteri propter multa et inexcogitata mortis pericula, quae frequenter et quotidie occurrunt.* E. Martène, Thesaurus novus anecdotorum (Parisiis 1717) IV 646.

[47]) Ebd. 694.

[48]) Mansi XXIV 353. 316.

[49]) *Sacerdotes moneant subditos suos et etiam eis in penitentiam iniungant, ut sepe veniant ad confessionem.* E. Schoolmeesters, Les statuts synodaux de Jean de Flandre, évêque de Liège (1908) 7; Mansi XXIV 890.

[50]) Legenda prima (geschr. vor 1245) I c. 13. — Léon de Kerval, S. Antoine de Padua vitae duae (Collection d'études et de documents sur l'histoire religieuse et littèr. du moyen âge 5; Paris 1904) 49.

[51]) E. Lempp, Zeitschrift für Kirchengeschichte 13 (1893) 32.

[52]) S. Antonii Patav. conf. sermones et evangelia dominicarum; ed. Ant. M. Locatelli (Patavii 1895).

[53]) Vgl. P. Browe, a. a. O. (A. 32) 22.

[54]) E. Martène, Veterum scriptorum et monumentorum histor., dogmat., moral. amplissima collectio (Parisiis 1729/33) VII 1278.

[55]) E. Martène, Thesaurus novus anecdotorum (Parisiis 1717) IV 1004.

Paris (1429)[56]), Upsala (1438/48)[57]) und Sens (1485)[58]), vielleicht ohne Verbindung mit der Kommunion, empfohlen. In Italien, wo „fast alle Laien erst mit 40 und 50 Jahren oder vor ihrem Tode beichteten", hat besonders der hl. Bernardin von Siena O. Min. († 1444) zu einem öfteren Empfang des Sakraments gedrängt[59]). Daß man das auch in Deutschland tat, zeigt das am Ende des 15. Jahrhunderts geschriebene „Handbüchelchen des Christenmenschen" des Münsterschen Franziskanerobservanten Dederich Kölde, das die Mahnung gab: *„Item alle guten Christenmenschen zum Mindesten IIImal des Jahres beichten"*[60]). Der Erzbischof von Mainz schlug 1427 auf der Frankfurter Versammlung sogar vor, daß alle Kreuzfahrer gegen die Hussiten sich verpflichten sollten, wenigstens alle 8 Tage zu beichten und so oft wie möglich die Messe zu hören[61]). Natürlich blieb das ein frommer Wunsch, aber daß alle diese Aufforderungen einen gewissen Erfolg hatten, ist zweifelsfrei; es wurde tatsächlich im 15. und 16. Jahrhundert etwas mehr gebeichtet und kommuniziert als früher; aber im großen und ganzen war doch die Anzahl derjenigen, die außerhalb der Osterzeit noch regelmäßig beichteten, verhältnismäßig gering. Die meisten Pfarrer mußten schon zufrieden sein, wenn ihre Leute ihre Osterpflicht treu erfüllten.

Außer diesen regelmäßigen Aufforderungen zur Beichte vor einigen hohen Festen gab es noch einige andere Gelegenheiten, bei denen man die Gläubigen des Mittelalters mit einigem Erfolg zum

[56]) Mansi XXVIII 1110.

[57]) H. Reuterdahl, Statuta synodalia veteris ecclesiae Sveogothicae (Lundae 1841) 147.

[58]) L. d'Achery, Spicilegium seu Collectio veterum aliquot scriptorum (Parisiis 1723) I 760.

[59]) Vita auct. Fr. Min. coaequali c. 26: *Et omnia etiam sacramenta Ecclesie erant quasi derelicta, et vir iste ex vi divini amoris et fervore sue predicationis in presentiarum in magna frequentia esse facit. In primis quoad baptismum, quot iudeos convertit. Et etiam de sacramento penitentie, scilicet de confessione. Ante tempus sue predicationis quasi omnes homines diabolica cecitate percussi, alii usque ad quadragesimum, alii usque ad ultimum vite sue annum illud respuentes manebant. Et de sacramento s. Eucharistie, quanti usque ad ultimum vite sue annum morantes illud recipiebant aliique sine ipso sacramento decedebant .... Et ego scriptor testis sum quia per frequentationem predicationis eius, dum essem octennis, cepi frequenter recipere s. communionem, premissa diligenti confessione, aliaque officia divina usque ad meam conversionem ad religionem.* Analecta Bollandiana 25 (1906) 325.

[60]) Chr. Moufang, Katholische Katechismen des 16. Jahrh.s in deutscher Sprache (1881) XXVI.

[61]) W. Schmitz, Der Empfang der hl. Sacramente gegen Ende des Mittelalters; Stimmen aus Maria-Laach 39 (1890) 44.

Empfang dieses Sakraments anregte. Vor der Hochzeit sollten die Brautleute, wie die Bistumsstatuten von Meaux (1346) sagten, ihre Sünden beichten, damit sie um so sicherer und würdiger das Sakrament der Ehe empfangen und die Priester die eventuellen Ehehindernisse entdecken könnten[62]). Auch die Statuten von Paris (1220—1223)[63]) und Chartres (1355)[64]) rieten diese Beichte an. Besonders als das Konzil von Trient sie zugleich mit der Kommunion empfohlen hatte[65]), sind ihm hierin zahlreiche Reformsynoden und Katechismen gefolgt[66]), und man kann nicht zweifeln, daß auch tatsächlich viele Brautleute diesen Rat befolgt oder wenigstens gebeichtet haben werden.

Natürlich hat man jederzeit die Schwerkranken zur Beichte aufgefordert, und auf dem Sterbebette zu beichten und sich das Viatikum geben zu lassen, galt schon früher als unerläßliche Christenpflicht. Zu den ersteren rechnete man auch die Frauen vor ihrer Niederkunft, weshalb man seit dem 13. Jahrhundert Diözesanstatuten trifft, die ihnen diese Stärkung anrieten oder vorschrieben. Während ihnen einige wenige, wie die der Kirchenprovinz Bordeaux (1255)[67]), beide Sakramente empfahlen, haben sie die anderen bloß zur Beichte aufgefordert. „Die Priester sollen," wie der Erzbischof von Canterbury im Jahre 1236 bestimmte, „die Frauen ihrer Pfarrei ermahnen, zur Zeit ihrer Niederkunft Weihwasser bereitzuhalten; und wegen der Todesgefahr sollen sie vorher alle ihre Sünden dem Priester beichten, weil sie sonst vielleicht, von den Wehen überrascht, keinen finden können"[68]). Nach den Synodalstatuten von Béziers (1342 und 1368) „soll das Volk aufgefordert werden, häufig zu beichten und nicht lange in der Todsünde zu leben; besonders sollen die Kranken und die Schwangeren und der Niederkunft nahen Mütter das nicht verschieben; denn die tägliche Erfahrung zeigt, daß dem Menschen viele und unvorhergesehene Todesgefahren

[62]) Toussaints du Plessis, Histoire de l'église de Meaux (Paris 1731) II 487.

[63]) Mansi XXII 768.

[64]) *Recepturi nuptialem benedictionem prius confiteantur peccata sua, tam sponsus quam sponsa, et semper in nuptiis prohibeantur sortilegia fieri.* M. Jusselin, Statuts synodaux et constitutions synodales du diocèse de Chartres au XIVe siècle: Revue historique du droit français et étranger 8 (1929) 85.

[65]) Sess. 24, de reformat. matrim. c. 1: *Postremo s. synodus coniuges hortatur, ut antequam contrahant vel saltem triduo ante matrimonii consummationem sua peccata diligenter confiteantur et ad ss. eucharistiae sacramentum accedant.*

[66]) Vgl. P. Browe, Beiträge zur Sexualethik des M. A. (Breslauer Studien zur histor. Theol. 23; 1932) 132.

[67]) Mansi XXIII 871.

[68]) Ebd. 426.

begegnen"[69]); auch die Synoden von Salisbury (1217), Exeter (1287)[70]) und Linköping (1374—1391)[71]) ermahnten nur zur Beichte. Solche Ermahnungen wurden bis ins Nachmittelalter hinein wiederholt, nur daß da öfters auch wieder die Kommunion empfohlen wurde[72]).

Eine andere Gelegenheit zur Beichte boten die Pilgerfahrten, die von zahlreichen Laien unternommen wurden. Der hl. Anselm von Canterbury († 1109) riet seiner Schwester und ihrem Manne, vorher eine Generalbeichte von ihrer Kindheit an abzulegen[73]), und auch ein Zeremoniale von Roda (11. Jahrh.) mahnte in seinem Pilgerordo zum Bekenntnis aller Sünden[74]). Daß diese Beichte der Wallfahrer im Hochmittelalter allgemein üblich war, ist nicht wahrscheinlich; für verpflichtend hat man sie jedenfalls nie gehalten. Aus der späteren Zeit wissen wir, daß sie vor der Abreise vielfach kommunizierten, also auch beichteten. Nach dem Augsburger Obsequiale von 1487, das schon früher bestehende Gewohnheiten wiedergibt, sollen sie beichten, einer Messe beiwohnen und kommunizieren; dann segnet ihnen der Priester die Pilgertasche und den Stab; wer sie trägt, steht unter päpstlichem Schutz und hat viele Ablässe und Privilegien[75]). Dagegen wurde in den Konstanzer Ritualien von 1502, 1560 und 1570 bloß die Messe, nicht aber auch die Beichte und Kommunion genannt[76]).

Nach der Ankunft am Wallfahrtsorte die beiden Sakramente zu empfangen, war in Jerusalem allgemein üblich. Der Mönch Epiphanius sagt ums Jahr 1170 bei der Beschreibung der Grabkirche: „In ihr wird der hl. Gottesdienst gefeiert, die Wallfahrer werden mit dem hl. Mahle gestärkt und kehren so treuer und frömmer nach Hause zurück"[77]). Es war auch päpstliche Verordnung, „daß keiner ein Attest, wofür man eine Zechine zahlte,

[69]) Oben Anm. 46.

[70]) Mansi XXII 1126; XXIV 785.

[71]) H. Reuterdahl, a. a. O. 62.

[72]) Vgl. P. Browe, a. a. O. 31.

[73]) Epist. III n. 66. *Facite confessionem omnium peccatorum vestrorum nominatim ab infantia vestra, quantum recordari potestis.* PL 159, 104.

[74]) *Prius confiteantur Deo et episcopo proprio vel alio sacerdoti omnimoda peccata et facinora sua que gesserunt et post indicta penitencia ab episcopo prosternant se in pavimentum ante altare et canantur super eos 7 psalmi penitenciales.* Analecta s. Tarraconensia 3 (1927) 111.

[75]) F. A. Hoeynck, Geschichte der kirchl. Liturgie des Bistums Augsburg (1889) 169.

[76]) *In primis si commode disponi potest, volentes peregrinari primo audiant devote unam missam.* Alb. Dold, Die Konstanzer Ritualientexte in ihrer Entwicklung von 1482—1721 (Liturgiegeschichtliche Quellen 5/6; 1923) 156.

[77]) PG 120, 280.

über seinen Besuch der hl. Stätten erhalten sollte, der nicht vorher gebeichtet und kommuniziert hätte"[78]). Natürlich werden fromme Pilger auch an anderen Wallfahrten diese Sakramente empfangen haben, aber so allgemeine Sitte wie in Jerusalem war das sicher nicht.

Wenn die Beichten bei diesen außergewöhnlichen Gelegenheiten doch verhältnismäßig selten waren, so boten dagegen die Ablässe einen viel häufigeren Anlaß, dieses Sakrament zu empfangen. Bei allen möglichen Gelegenheiten wurden sie seit dem 11. Jahrhundert den Gläubigen in immer steigendem Ausmaße angeboten. Zu Werken der Frömmigkeit, wie Kirchenbesuch, Anhören der Messe und Predigt, Begleitung des Viatikums usw. suchte man dadurch anzuregen, aber auch Ablässe für kirchliche, wohltätige und kulturelle Zwecke wurden unzählige von Päpsten, Kardinälen und Bischöfen gegeben. Wer zum Bau oder zur Unterhaltung von Kirchen, Krankenhäusern, Schulen, Brücken, Straßen und für ähnliche Werke einen Beitrag gab, konnte einen Nachlaß seiner Strafen erhalten[79]). Natürlich war eine Tilgung der Sündenschuld Voraussetzung, d. h. wer diesen Nachlaß gewinnen wollte, mußte vorher seine Sünden bereuen und beichten. Schon in den ältesten Urkunden wurde diese *„poenitentia pro peccatis"* verlangt, und seit 13. Jahrhundert wurde beinahe immer die Formel beigefügt, daß der Ablaß „denjenigen, die ehrlich Buße tun und beichten *(vere poenitentibus et confessis* oder *vere contritis et confessis)"* zuteil werde.

Die Ablässe waren im ganzen Mittelalter sehr begehrt und wurden bei bestimmten allgemeinen oder lokalen Anlässen, wie den großen Jubiläen oder wenn die volkstümliche Kirche einer Stadt renoviert oder wenn zu ihrem Besuch an bestimmten Tagen aufgefordert wurde, von vielen eifrig benützt und also wohl auch immer das Bußsakrament empfangen.

Die Kommunion wurde zur Gewinnung des Ablasses nie verlangt; ihr Empfang war auch eines der wenigen Frömmigkeitswerke, für die im Hochmittelalter beinahe nie ein Ablaß gewährt wurde[80]); erst im Spätmittelalter haben das einige wenige Päpste und Bischöfe getan.

[78]) Reinh. Röhricht, Deutsche Pilgerfahrten nach dem hl. Lande (Innsbruck 1900) 44.

[79]) Vgl. Nik. Paulus, Geschichte des Ablasses im Mittelalter (1922/23) II 226.

[80]) Die einzige Ausnahme bildet m. W. Klemens IV, der i. J. 1267 einer römischen Laienbruderschaft für den dreimaligen Empfang je 100 Tage gewährte. Od. Raynaldus, Annales a. 1267 n. 8. Urban IV hat in seiner Fronleichnamsbulle (1264) für die Teilnahme an der Messe und am Stundengebet Ablässe gegeben, aber nicht für die Kommunion, obwohl er doch zu ihrem Empfang an diesem Tage aufgefordert hatte. Vgl. P. Browe, Die Verehrung der Eucharistie im M. A. (1933) 87.

2. Die Gründe für die Seltenheit der Beichte

Ein Grund für die Seltenheit des Sakramentenempfanges im Mittelalter war derselbe, der zu jederzeit sehr viele Gläubige davon abhielt: die Gleichgültigkeit gegen religiöse Dinge und der unchristliche Lebenswandel, den sie führten und den sie nicht bessern wollten. Dazu kamen noch finanzielle, seelsorgliche und dogmatische Gründe, die heutzutage nicht mehr vorhanden sind und die nicht wenig dazu beitrugen, daß damals von den Laien so selten gebeichtet und kommuniziert wurde.

a) Finanzielle Gründe

Es lag nahe, daß sich die Büßer dem Bischof oder Priester, der ihnen die Buße auferlegte, sie während der Bußzeit beaufsichtigte und am Schlusse wieder mit der Kirche versöhnte, dankbar erweisen wollten und ihm ein Almosen für sich oder die Armen gaben. Das erklärt sich um so leichter, als ja damals die Abnahme des Bekenntnisses und die Auferlegung der genugtuenden Buße viel umständlicher war als heute und bedeutend mehr Zeit und Arbeit in Anspruch nahm. Allmählich entstand daraus eine Gewohnheit, die auch auf die halböffentliche und die geheime Buße übertragen wurde. Schon aus dem Ende des 8. Jahrhunderts treffen wir Zeugnisse dafür an. Aus dem Leben des hl. Abts Richarius von St. Riquier († Mitte 7. Jahrh.), das allerdings nicht von einem Zeitgenossen verfaßt worden ist, erfahren wir, daß dieses Beichtgeld schon einen eigenen Namen *„confessiones"* hatte[81]). Um die Mitte des 8. Jahrhunderts setzte es der hl. Bischof Chrodegang von Metz als üblich voraus und gestattete den Kanonikern seiner Kathedrale, es für sich zu behalten und zu verwenden[82]). Wie bei allen kirchlichen Funktionen galt dafür im Altertum und Frühmittelalter der Grundsatz, daß es freiwillig sein müsse und nicht als Verpflichtung auferlegt werden dürfe. „Die Täuflinge sollen kein Geld in das Taufbecken werfen," sagte das Konzil von Elvira (Anf. 4. Jahrh.), „damit der Bischof nicht zu verkaufen scheint, was er umsonst erhalten hat"[83]), und das Provinzialkonzil von Merida

[81]) Oben Anm. 4.

[82]) Regula canonicorum c. 32: *De eleemosynis accipiendis ita constituimus ut si aliquis uni sacerdoti pro missa sua vel pro confessione aut infirmitate seu pro quolibet caro suo aut vivente aut mortuo aliquid in eleemosyna dare voluerit, hoc sacerdos a tribuente accipiat et exinde quod voluerit faciat.* Wilh. Schmitz, S. Chrodegangi Metensis episcopi regula canonicorum (1889) 23; PL 89, 1116.

[83]) c. 48: *De baptizatis ut nihil accipiat clerus. Emendari placuit, ut hi qui baptizantur, ut fieri solebat, numos in concha non mittant, ne sacerdos quod gratis accepit pretio distrahere videatur. Neque pedes eorum lavandi sunt a*

(666) erließ die Verordnung: „Für das Chrismna und die Taufe darf unter Strafe dreimonatlicher Exkommunikation nichts verlangt, wohl aber ein freiwilliges Geschenk angenommen werden“[84]).

Natürlich handelten sehr viele Geistliche solchen Bestimmungen entgegen und suchten diese Almosen zu Pflichtabgaben umzugestalten und die Spendung oder wenigstens die bereitwillige und leichtere Spendung der Sakramente davon abhängig zu machen. Dieser Mißbrauch lag infolge der Entwicklung, welche die Bußdisziplin im Frühmittelalter genommen hatte, bei diesem Sakrament besonders nahe.

Da jedes Vergehen seine entsprechende Buße haben sollte, mußte sich der Bußpriester, der unmöglich alle Zahlen auswendig wissen konnte, an ein Bußbuch halten, das sie ihm angab. Streng genommen sollten nur, wie im Altertum, „kanonische Bußen“ vorgeschrieben werden, d. h. diejenigen, welche offiziell in einem Kanon eines Konzils oder eines Papstdekretales oder durch Gewohnheitsrecht festgesetzt worden waren. Sie reichten für die öffentliche Buße, der nur besonders schwere Verbrechen unterlagen, auch aus; als aber die halböffentliche und geheime Buße, die alle schweren Sünden umfaßte, immer mehr aufkam, fehlten die offiziellen Bußansätze und man suchte sie durch Zusätze zu ergänzen. Da diese neuen Sammlungen von den Beichtigern sehr begehrt waren, wurden viele verfaßt, die natürlich nur Privatarbeiten mit mehr oder weniger Ansehen waren und die voneinander stark abwichen. Weil manche von ihnen nur flüchtige Machwerke oder zu lax waren und für schwere Sünden bloß leichte Bußen angaben, kämpften im 9. Jahrhundert Theologen und Synoden, wie z. B. die großen Reformkonzilien von Chalon-sur-Saône (813)[85]) und Paris (829)[86]), gegen sie an und suchten sie durch die offiziellen Bußen zu ersetzen, aber ihr Erfolg war nur gering, da diese für die Privatbeichten tatsächlich nicht mehr genügten und jene wegen ihrer zahlreichen und ins einzelne gehenden Strafsätze dem Bedürfnis

sacerdotibus vel clericis. Herm. Th. Bruns, Bibliotheca ecclesiastica (1839) I 2, 8. Für die Erklärung dieses Kanons vgl. J. F. Dölger, Antike und Christentum 3 (1932) 1.

[84]) c. 9: *Placuit ut quisquis ab episcopo sanctum in potestate presbyteris ad distribuendum tempore opportuno acceperit chrisma, nihil ab iis beneficii causa tollere aut petere praesumat. Similiter et presbyteri, qui sanctum dei baptisma infantibus tradunt, nihil pro tali gratia a parentibus eorum auferre praesumant. Quod si quis aliquid offert per bonam voluntatem, accipiatur grate, nihil tamen, ut diximus, auferatur quacumque occasione. Si quis sententiae huius ordinem non custodierit eamque transgredi praesumpserit, tribus mensibus sub poenitentia excommunicatus manebit.* H. Th. Bruns, a. a. O. 88.

[85]) MGH Concil. II 281. [86]) Ebd. 633.

entsprachen. Bei ihrer großen Verschiedenheit konnten die Priester milder oder strenger urteilen, je nachdem sie einem Bußbuch folgten und je nachdem sie dem Beichtenden günstig gestimmt waren oder nicht. Und so war die Gefahr sehr groß, daß sie denjenigen, der ihnen ein Almosen versprach, eine mildere Buße gaben als einem anderen, von dem sie nichts erwarten konnten. Nicht selten haben Synoden und Bischöfe, wie z. B. Haito von Basel[87]), davor gewarnt und zur unparteiischen Handhabung ermahnt.

Dazu kam noch der von jeher geltende Grundsatz, bei allem Festhalten an den Bußsätzen, doch nicht schematisch voranzugehen, sondern den einzelnen Fall je nach seiner Schwere und seinen Umständen zu beurteilen und besonders auch die psychologischen Schwierigkeiten und den Grad der reuigen Gesinnung zu beachten. Nicht selten haben dies frühmittelalterliche Konzilien, wie 868 die große Reichssynode von Worms[88]), den Priestern eingeschärft. Auch das gab ihnen viele Gelegenheiten, parteiisch zu urteilen und die Bußen je nach dem Verhältnis, in dem sie zu dem Pönitenten standen, strenger oder milder auszuwählen.

Dieser Grundsatz, die individuellen Umstände zu berücksichtigen, hatte schon früh dazu geführt, denjenigen, welche wegen Krankheit oder aus einem anderen Grunde schwere Bußen, z. B. Fasten bei Wasser und Brot, nicht vertragen konnten, dafür Ersatzwerke, wie Gebete und Almosen, aufzuerlegen. In derselben Richtung wirkte die Privatbeichte, in der ja die öffentlichen Bußwerke durch geheime ersetzt werden mußten. Fast alle Bußbücher enthielten Angaben für diese Umwandlungen[89]). Diese Art ent-

[87]) In seinen zwischen 813 und 822 abgefaßten Capitula sagte er c. 19: *Nec diversa sentiant in iudiciis poenitentium, cum uni minus alteri maius, alteri adolando alteri detrahendo placere velit, sed considerata qualitate personae iuxta modum culpae agatur censura vindictae.* MGH Capit. I 365.

[88]) Mansi XV 873.

[89]) So heißt es z. B. in dem sog. Poenitentiale Valicellanum I: *Si quis forte non potuerit ieiunare et habuerit, unde dare ad remedium: si dives fuerit pro septem hebdomatibus det solidos XX; si autem non habuerit tantum unde daret, det solidos X; si autem multum pauper fuerit, sol. det III, redimere vero non conturbet, quia iussimus XX solidos dare aut minus. Quia si dives fuerit, facilius est illi dare sol. XX quam pauperi sol. III. Sed unusquisque adtendat, cui dare debet sive pro redemptione captivorum sive pro sancto altari sive pauperibus christianis erogandum. Et hoc scitote, fratres, ut, dum venerint ad vos servi vel ancille querentes penitentiam, non eos gravetis neque cogatis tantum ieiunare quantum divites, quia servi vel ancille non sunt in sua potestate. Ideoque medietatem penitentie eis imponite.* H. J. Schmitz, Die Bußbücher und die Bußdisciplin der Kirche (1883) 243. Dieser Text steht bis „*erogandum*" beinahe wörtlich auch bei Regino von Prüm (II c. 446), Burchard von Worms (XIX c. 22) und Ivo von Chartres (Decr. XV c. 202).

wickelte sich unter dem Einfluß des germanischen Strafrechts, in welchem das Redemptionssystem sehr ausgebildet war, allmählich dahin, daß die kanonische Buße mit den Ersatzwerken objektiv gleichgestellt und es dem Pönitenten von vornherein, ohne Rücksicht auf den einzelnen Fall, allgemein freigestellt wurde, diese statt jener zu wählen. Die meisten späteren Bußbücher gaben infolgedessen, wie z. B. die *Libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis* des Abts Regino von Prüm (geschr. 906) und der weit verbreitete *Corrector* des sel. Bischofs Burchard von Worms (geschr. 1008—1012), Tarife der Taxen an, nach denen dieser Umtausch gemacht werden konnte und welche der Beichtvater seinem Pönitenten gleich mitteilte. Auch dabei wurden, wie sich von selbst versteht, die individuellen Umstände berücksichtigt, und so war ihm auch dadurch Gelegenheit geboten, milder oder strenger zu urteilen und sich für ein Geschenk erkenntlich zu zeigen.

Zu all diesen Gründen, welche die Gefahr einer parteiischen Verwaltung des Sakraments mit sich brachten, kamen noch die Geldsucht vieler Geistlichen und die Abneigung der meisten Gläubigen gegen die strengen Bußen der Vorzeit, die sie gerne mit leichteren umtauschten und für die sie bereitwillig ein Almosen gaben. So entwickelte sich mit der Zeit die Sitte und Gewohnheit heraus, bei jeder Beichte etwas zu geben, und allmählich betrachteten nicht wenige Beichtpriester diese Reichnisse als ein Recht, das sie forderten. Schon im 9. Jahrhundert gingen einzelne Bischöfe und Synoden gegen diesen Mißbrauch vor. Die Geistlichen dürfen nicht nach Zuneigung oder Abneigung die Buße geben, sondern im Anschluß an die Kanones und die kirchliche Gewohnheit, sagte 813 das Provinzialkonzil von Chalon-sur-Saône[90]), und die weitverbreitete sog. *Homilia Leonis,* die ihre endgültige Fassung wohl im 9. Jahrhundert fand, untersagte, einen Unwürdigen aus irgendeinem Grunde mit der Kirche wieder zu versöhnen[91]). Ein ähnliches Dekret, das dann von Regino von Prüm, Burchard von Worms und Ivo von Chartres in ihre Kanonessammlungen übernommen wurde, erließ auch 852 der Erzbischof Hinkmar von Reims[92]), und die Erz-

[90]) c. 34; MGH Concil. II 280.

[91]) *Nullus vestrum minus digne penitentem cuiusquam rei causa ad reconciliationem adducat et testimonium reconciliationis ferat.* PL 96, 198. Einen ähnlichen Text hat auch Regino von Prüm (I Not. 39) unter den Fragen, die der Bischof bei der Visitation über das Leben der Priester stellen sollte.

[92]) Capitula c. 13: *Ut nemo presbyterorum exenium vel quodcumque emolumentum temporale, immo detrimentum spiritale, a quocumque publice peccante vel incestuoso accipiat, ut nobis vel ministris nostris peccatum illius reticeat nec pro respectu cuiusque personae aut consanguinitatis vel familiaritatis, alienis*

bischöfe Herard von Tours (858)[93]) und Rudolf von Bourges (Mitte 9. Jahrh.)[94]) verboten ihren Priestern, irgend etwas von dem Pönitenten zu verlangen.

Solche Verordnungen sind auch in der Folgezeit und bis über das Spätmittelalter hinaus sehr häufig gegen die simonistische Spendung des Bußsakraments und der Sakramente überhaupt erlassen worden[95]); die Synoden von Tribur (895)[96]) z. B., von Poitiers (1000), Bourges (1031)[97]), Rouen (1048)[98]), Reims (1049), Westminster (1138)[99]) und das 3. allgemeine Laterankonzil (1179)[100]), haben sie mit Nachdruck bekämpft. Der Erfolg war allerdings nicht sehr groß. Die *„laudabiles consuetudines"*, die sich so gut wie überall herausgebildet hatten, wurden immer mehr zur Verpflichtung, und die kirchliche Gesetzgebung gab dem insofern nach, als sie es zwar für simonistisch und streng verboten erklärte, vor der Spendung Geld oder sonst etwas zu verlangen und sie davon abhängig zu machen, aber dem Priester ein Forderungsrecht auf die übliche Gabe zusprach, das er nachher, gegebenenfalls auch mit kirchlichen Strafen, geltend machen konnte[101]). Eifrige Reformer haben während des ganzen Mittelalters versucht, das abzuschaffen und nur ganz freiwillig gegebene Almosen zu dulden, aber sie haben kaum Erfolg gehabt. Die wirtschaftlichen Verhältnisse waren stärker als diese Ideale. Den Synoden und Bischöfen war diese Art, das Einkommen der Leutpriester zu erhöhen, ganz recht; nur die mißbräuch-

peccatis communicans, hoc nobis vel ministris nostris innotescere detractet; nec a quocumque poenitente aut gratiam aut favorem aut munus suscipere praesumat, ut minus digne poenitentem ad reconciliationem adducat et ei testimonium reconciliationis ferat et quocumque livore alium quemlibet dignius poenitentem a reconciliatione removeat; quia hoc simoniacum et Deo et hominibus abominabile est. Mansi XV 478; PL 125, 775. Regino I c. 215; Burchard, Decr. XIX c. 100; Ivo, Decr. II c. 67.

[93]) Capitula c. 87; PL 121, 770.

[94]) Capitula c. 18; PL 119, 712.

[95]) Vgl. P. Browe, Die Letzte Ölung in der abendländischen Kirche des M. A.: diese Zeitschrift 55 (1931) 526.

[96]) MGH Capit. II 206.

[97]) Mansi XIX 268. 504.

[98]) c. 18: *Ut poenitentes occasione avaritiae gravare aut levare nemo praesumat, sed iuxta modum culpae vel possibilitatem naturae moderetur poenitentia. Tales namque, si huius sanctionis transgressores inveniantur, gradus sui periculo subiaceant.* G. Bessin, Concilia Rotomagensis provinciae (Rotomagi 1717) I 42; Mansi XIX 753.

[99]) Mansi XIX 742; XXI 511.

[100]) Mansi XXII 221; Gregorii decretales V 3 c. 9.

[101]) Vgl. P. Browe, a. a. O. 528 und Olga Dobiache-Roidestvensky, La vie paroissiale en France au XIIIe siècle (Thèse, Paris 1911) 90.

liche Erweiterung dieser Gebühren, nicht diese selbst haben sie zu unterdrücken versucht. So kam es, daß die Leute bis über das Mittelalter hinaus bei der Beichte ebenso wie bei der Kommunion fast immer etwas zahlen mußten, was natürlich nicht dazu beitrug, den häufigen Empfang zu fördern.

Diese Einkünfte aus der Beichte standen den Pfarrern zu, da sie ja schon von früh an als *pastores* der Gemeinden den Bischof vertraten, die Buße und die Lossprechung erteilten und infolgedessen auch die Almosen erhielten, welche die Gläubigen bei dieser Gelegenheit gaben. Das war mit ein Grund, warum sie so zähe an ihrem Rechte, die Beichten und besonders die Pflichtbeichten zu hören, festhielten, und warum die Ordensleute nur allmählich und unter großen Schwierigkeiten die Erlaubnis, dies außerhalb der Osterzeit zu tun und Buße zu geben, erringen konnten. Das Recht der Pfarrer auf den Beichtpfennig ist unzählige Male von Kanonisten, Bischöfen und gelegentlich auch von Päpsten festgelegt oder bestätigt worden. So schrieb Eugen III i. J. 1146 an den Erzbischof von Bordeaux, daß die Leutpriester seiner Diözese das Recht auf die Einkünfte aus der Beichte, Hochzeitsmesse und Aussegnung hätten[102]), und Alexander III teilte dieses Beichtgeld dem Pfarrer der klösterlichen Eigenkirche Ulme allein zu[103]). Auch wenn die Päpste bei Eigenkirchen dem Patron das Recht auf manche Einkünfte zugaben, so nahmen sie doch diese Gebühren aus, weil sie, wie Paschalis II i. J. 1113 sagte, „speziell zum Anteil des Pfarrers gehören"[104]).

Ebenso zählten sie die Bischöfe darunter auf, wie das z. B. aus der Urkunde hervorgeht, in welcher der Bischof von Langres 1157 die Schloßkirche von Choiseul den Mönchen von Varennes gab und in welcher er u. a. den Beichtpfennig zum ordentlichen Pfarreinkommen rechnete[105]). Deshalb statteten sie auch neu errichtete

[102]) W. Wiederhold, Papsturkunden in Frankreich I (Nachrichten v. d. kgl. Ges. der Wiss. zu Göttingen, phil.-hist. Kl. 1906, Beiheft 1) n. 32.

[103]) PL 200, 1254; P. Jaffé, Regesta pontif. Roman. ab condita ecclesia ad a. 1198 (1885/88) n. 13496.

[104]) Der Papst teilte die Einkünfte einer Pfarrei zwischen dem Kloster St. Nikasius in Reims und dem Leutpriester und bestimmte u. a.: *Omnesque parrochianorum elemosinas parochiali presbitero concessas necnon et offerendas ad manum ipsius presbiteri sive capellani venientes dimidiant earumve dimidium sibi vendicant, preter confessiones et duos nummos nuptiarum et benedictionum et unum reconciliationis, qui specialiter ad sortem pertinent sacerdotis.* P. Varin, Archives administratives de la ville de Reims; Collection de documents inédits sur l'histoire de France I 21 (1839) I 262.

[105]) *Omnium ecclesie redituum ac decime medietatem accipiant, excepto*

Pfarrstellen damit aus und legten wohl auch die Höhe dieser Abgabe in der Stiftungsurkunde fest. 1255 unterschrieb der Bischof einen Vertrag, daß der Dekan von Saint-Germain-l'Auxerrois und der Priester der einige Zeit vorher gegründeten Pfarrei Saint-Eustache die Reichnisse, die bei der Beichte, Taufe, Segnung des Brautbettes und bei den Hochzeiten fällig waren, untereinander teilen sollten[106]). Nach der Bestimmung des Bischofs von Genf (1306) sollte der Pfarrer von Arzier (Jura) für jede Beichte 5 Denare bekommen[107]). Wie die Pfarrkonstitutionen von Becourt (bei Délémont, Diöz. Basel) bestimmten, die 1541 aufgezeichnet wurden, aber auf ältere Zeiten zurückgingen, mußten alle Gläubigen für die Osterbeichte einen Rappen und bei der Kommunion einen Denar zahlen[108]).

Dieser Grundsatz, daß die Einkünfte aus den Beichten und einigen anderen Sakramenten und Sakramentalien als ausschließliches Recht der Pfarrer gelten sollten, wurde häufig auch bei der Gründung derjenigen Pfarrkirchen befolgt, die Patronats- und Eigenkirchen waren, obwohl die Herren, gleichgültig ob Laien oder Prälaten, möglichst vielen Gewinn aus ihnen ziehen wollten und deshalb nicht nur einen großen Teil des Zehnten, sondern auch der anderen Einnahmen für sich beanspruchten. Besonders aus Frankreich sind viele Urkunden erhalten, in denen die beiderseitigen Rechte festgesetzt wurden und aus denen ebenfalls hervorgeht, wie sicher man mit diesen Stolgebühren rechnete. Als Beispiele seien zwei Vereinbarungen aus dem bei Le Mans gelegenen Benediktinerkloster Saint-Pierre de la Couture angeführt, nach denen dem Leutpriester neben anderen Stolgebühren auch die Beichtgelder ganz zukamen[109]). Daneben war allerdings auch noch ein anderer Ver-

quod presbiter cum sua parte presbiterium habeat, scilicet confessiones, nuptias, reconciliationes parientium, peras, iuditiorum benedictiones, bapisteria, albatos quos infra XL^a^ dies moriri contigerit, denarium caritatis diei dominici. Cartulaire de l'abbaye de Molesmes ..., publ. par J. Laurent (Paris 1907/11) II n. 361.

[106]) Fern. Bournon, Histoire de la ville et tout le diocèse de Paris par Lebeuf. Rectifications et additions (Paris 1890/1901) 28.

[107]) *Item debet curatus habere in omnibus confessionibus V denarios. Item curatus debet habere pro sepultura puerorum IV den. Item curatus debet habere oblationes in baptismis. Item in mulieribus iacentibus habeat curatus quicquid ei dare voluerint, vel saltem XII den.* Cartulaire de la chartreuse d'Oujon, publ. par J. J. Hisely (Mémoires et documents publ. par la Société d'histoire de la Suisse romande I 12; 1852) 179.

[108]) Archiv für schweizerische Geschichte 11 (1856) 59.

[109]) In einer Urkunde von 1151 heißt es: *Sacerdos oblationes factas in baptismate ... confessiones, obsequia, penitencias quiete possidebit;* und in einer anderen von 1152: *Quadragesime confessiones, quarum prius medietatem monachi*

tragstyp weit verbreitet, in dem der obige Grundsatz nicht voll gewahrt wurde; nach ihm wurden manche Stolgebühren geteilt, so daß z. B. das Beichtgeld, das einkam, beiden zu gleichen Teilen gegeben wurde. Diese Art wählten 1157 der Prior von Saint-Sauveur-en-Puisaye und der dortige Leutpriester von St. Johann[110]); auch der Bischof Manasses von Langres gab in der Stiftungsurkunde, in der er 1185 dem Benediktinerkloster Moutier-Sait-Jean (Côte d'Or) die Kirche von Pisy mit der Hälfte der Einkünfte schenkte, dem Leutpriester nur die Hälfte des Beichtpfennigs und einiger anderer Stolgebühren[111]).

Solche Abmachungen waren durch Gewohnheit und durch gemeines und partikulares Recht erlaubt, vorausgesetzt daß die Spendung des Sakraments nicht von der Zahlung des Beichtpfennigs abhängig gemacht und daß er erst nachher gefordert wurde. Die Gefahr lag natürlich sehr nahe, daß sich die Priester nicht daran hielten und doch, offen oder versteckt, die Absolution verkauften oder Unbemittelte, die nicht zahlen konnten, nur widerwillig hörten oder die Reichen milder behandelten. Deshalb wurden sie oft, z. B. 1227 und 1277 von den Provinzialsynoden in Trier[112]), ermahnt, die Beichten der armen Leute bereitwillig und umsonst zu hören. Aber die Klagen und Anklagen wurden immer wieder erhoben, und auch vom 12.—16. Jahrhundert mußten Synoden und Bischöfe einschreiten und darauf hinweisen, daß Beichte und Absolution von dem Beichtgeld nicht abhängig werden dürften; auch der Mißbrauch, für die nachherige Bezahlung ein Pfand oder einen Bürgen zu verlangen, wurde ihnen öfters verboten. Die Synoden von London (1237), Clermont (1268)[113]), Rodez, Cahors, Toul

habuerant, prefato sacerdoti quiete penitus concesserunt obtinendas. Madeleine Dillay, Le régime de l'église privée du XIe au XIIIe siècle dans l'Anjou, Le Maine, La Touraine: Revue historique de droit français et étranger 4e s., 4 (1925) 275.

[110]) *In confessionibus etiam quadragesimae et Adventus Domini sive extra in communionibus quoque Pasche, Pentecostes et Natalis Domini seu extra, in benedictione nuptiarum et sponsarum peregre proficiscentium ... prior medietatem habet.* Cartulaire générale de l'Yonne, publ. par M. Quantin (Auxerre 1854/60 II 79.

[111]) *Reliqua medietas sit presbyteri cum iure presbyteratus, quod tale est: Perae peregrinorum, oblationes sponsi et sponsae, reconciliationes mulierum, oblationes campionum, ita tamen quod solus sit in predictis quatuor; oblationes sequentium partientur: tricenarii, procurationis mortuorum et nuptiarum, ita tamen, quod si aliquid proximorum trium praecedentium redimatur partietur, confessiones, absolutionis baptismatum oblationes, denarius et candela caritatis decimae grossae et minutae partientur.* Ebd. 362.

[112]) Mansi XXIII 33; XXIV 200.

[113]) Mansi, XXIII 449. 1202.

(1289)[114]) und Sitten (um 1300)[115]), haben z. B. solche Dekrete erlassen. Besonders streng sind auch die General- und Provinzialkapitel der Dominikaner vorangegangen, die nicht nur untersagten etwas zu fordern, sondern auch die Pönitenten zu freiwilligen Gaben anzuregen[116]). Trotzdem ist der Beichtpfennig auch in ihren und den anderen Ordenskirchen üblich gewesen, nur daß die Laien ihn schon ohne Aufforderung von sich aus gaben, anders als in Pfarrkirchen, wo sie ihre österliche Pflichtbeichte ablegen mußten, während viele dorthin gingen, wenn sie außerdem noch das Bußsakrament freiwillig empfangen wollten.

Die Dekrete der Synoden und Bischöfe und die Vorwürfe vieler reformeifriger Schriftsteller und Prediger des Hoch- und Spätmittelalters waren nicht nur gegen den eigentlichen Verkauf der Absolution, sondern auch noch gegen manche andere Mißbräuche gerichtet. Sehr viele Priester waren nämlich mit dem offiziell geduldeten oder gebilligten Beichtgeld nicht zufrieden, sondern suchten sich auch noch auf andere Weise zu bereichern. Die Bußen, die sie auferlegten, gaben ihnen dazu Gelegenheit. Da sie noch viel mehr in ihr Belieben gestellt waren[117]) als in früherer Zeit, in

[114]) Edm. Martène, Thesaurus novus anecdotorum (Parisiis 1717) IV 682.

[115]) *Precipimus sacerdotibus sub pena 20 sol., ne pro sepulturis vel exequiis mortuorum vel pro benedictionibus nubencium vel confessionibus vel huiusmodi sacramentis obtemptu alicuius commodi dictum sacramentum aliquatenus retardent, sed postmodum cum officium debiti sacramenti perfecerint, exigant racionabiliter quod ex eis antiqua et bona consuetudine debetur.* J. Gremaud, Documents relatifs à l'histoire du Vallais III (Mémoires et documents publ. par la Société de la Suisse romande I 31; 1878) 4.

[116]) Die Generalkonstitutionen von 1260 bestimmten: *Item in penitentiis, quas imponunt, non faciant sibi aliquid dari nec fratribus nec persone nec alicui loco speciali. Et cum in testamentis interfuerint, non procurent sibi vel cognatis suis aliquid erogari. Et quicunque scienter contra fecerit, tribus diebus in pane tantum et aqua ieiunet; et ipso facto a confessionis officio sit suspensus, donec post iniunctam sibi condignam penitenciam a prelato fuerit absolutus.* Fr. Ehrle, Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des M. A. 6 (1892) 93. Das Dekret von 1261 lautete: *Caveant fratres confessores, ne in confessionibus inducant confitentes ad dandum aliquid sibi vel ordini unde possint probabiliter de cupiditate notari.* Monumenta O. Fr. Pr. historica III 109. Das Provinzialkapitel zu Rieti verordnete 1294: *Districtius inhibemus, ne confessores pecuniam recipiant in confessionibus audiendis.* Douais, Acta capitulorum provinc. O. Fr. Pr. (Toulouse 1894) 580.

[117]) Der Kardinalbischof Heinrich von Segusia (Hostiensis) sagte darüber in dem Pastoralschreiben, das er als Bischof von Sisteron (1241—1250) an seinen Klerus richtete, c. 38: *Cum autem poenitentiae arbitrariae sint, quanta singulis peccatis supradictis poena debeat iniungi, discretioni providi confessoris relinquimus.* Edm. Martène, Thesaurus novus anecdotorum (Parisiis 1717) IV 1086.

welcher die kanonischen oder schriftlich festgelegten Strafen in Geltung waren, konnten sie, je nachdem sie den Beichtenden gesinnt waren, milder oder strenger urteilen. Sie drohten die vollen kanonischen oder sonstige schwere Bußen an und wandelten sie ihnen dann, wenn sie Geld dafür erhielten, in leichtere um, als sie das sonst getan haben würden. Gegen diesen Unfug erließen nicht wenige Synoden Verordnungen und drohten strenge Strafen an, so um 1236 in Lincoln[118]), 1268 in London[119]), 1297 in Pavia[120]), 1320 in Krakau[121]) und 1377 in Prag[122]).

Diese Geldalmosen, welche statt der kanonischen Buße und später auch ohne Beziehung auf sie als selbständige Buße vorgeschrieben wurden, gaben auch sonst noch Gelegenheit zu Mißbräuchen. An und für sich mußten sie, wie das englische Reformkonzil von Aenham i. J. 1009 sagte[123]), für die Armen oder andere fromme Zwecke verwendet werden. Viele Pönitenten, welche die Verteilung nicht selbst vornehmen konnten oder wollten, überließen das ihrem Beichtvater oder gaben ihm das Geld für seine eigenen Bedürfnisse und frommen Zwecke. Da war es natürlich für ihn eine große Versuchung, diese Bußen häufiger oder strenger aufzuerlegen, als er es sonst getan haben würde oder den Pönitenten zu beinflussen, daß er ihm das Geld in die Hand gab. Deshalb haben einige Synoden, wie z. B. c. 1274 das Provinzialkonzil von

[118]) *Audivimus ..., quod quidam sacerdotes extorquent pecuniam a laicis pro poenitentia seu aliis sacramentis ministrandis et quod quidam turpis lucri plenas iniungunt poenitentias; quales sunt quod mulier cognita a viro suo post partum ante suam purificationem deportet deinceps oblationem ad altare cum qualibet muliere purificanda in eadem parochia, et quod homicida vel qui alterius mortem procuravit, offerat pro quolibet mortuo in eadem porochia.* Rerum Brittanicarum medii aevi scriptores 25 (1861) 160.

[119]) Mansi XXIII 1235.

[120]) J. Bosisius, Concilia Papiensia (1852) 162.

[121]) *Sed nec tacite nec expresse sacerdos aliquid exigat pro penitencia quam iniungit aut pro confessionibus audiendis, si tamen confitentes proprio motu sacerdoti aliquid offerre voluerint, eis recipere minime prohibemus* J. Fijalek, Najstarsze statuty synodalne krakowskie biskupa Nankera (Krakau 1915) 10.

[122]) c. 4: *Item mandatur omnibus confessionem audientibus sint petitores vel alii, quod non paciscantur de penitencia eis danda per confitentes, ut facere consueverunt in exposcendo pecuniam, habito respectu ad laborem itineris et expensarum usque Pragam. Quicumque secus fecerit, statim se mox auctoritate absolvendi sibi concessa noverit esse in toto privatum, quocumque modo paciscatur Item mandatur, ut nullus, ut fieri consuevit, diebus parasceves in confessione mandet oblaciones fieri ad crucifixum.* Const. Höfler, Concilia Pragensia (Abhandl. der kgl. böhm. Gesellschaft der Wiss., 5. Folge 12; 1862) 20.

[123]) Mansi XIX 303.

Salzburg[124]), solche Geldstrafen überhaupt verboten und nur Almosen an bedürftige Dritte gestattet.

Weil diese Art, in der Beichte Geld für sich und ihre kirchlichen Bedürfnisse zu bekommen, doch sehr gehässig war, kamen viele Geistliche auf eine andere Praxis, die denselben Zweck verfolgte, aber den Eindruck der Frömmigkeit und des Seeleneifers machte. Schon früh ließen die Gläubigen Votivmessen zur Erlangung der Bußgesinnung und zur Ablegung eines guten Bekenntnisses lesen; Alkwin z. B. hatte in seinen Liber sacramentorum aus früheren Vorlagen Messen *pro peccatis*, *pro petitione lacrymarum* und *pro confitente peccata sua* aufgenommen[125]). Besonders wenn die Beichtenden aus irgendeinem Grunde nicht absolviert werden konnten oder eine strenge, langandauernde Buße erhalten hatten, riet ihnen der Priester an, Gott durch das Opfer um Hilfe und Gnade anzuflehen. Mit der Zeit wurde dieser Rat immer häufiger gegeben, bis er schließlich eine eigentliche Buße wurde, welche die Beichtväter nicht nur anrieten, sondern auch vorschrieben. Das war an und für sich noch erträglich; aber als sie anfingen, diese Messen selbst zu lesen und dafür ein Stipendium für sich zu verlangen, wurde die Beichte wieder mehr belastet und das unparteiische Urteil gefährdet und eine neue Quelle des Gelderwerbs eröffnet. Dieser Mißbrauch war sehr häufig und weithin verbreitet; zahlreiche Synoden haben gegen ihn angekämpft. Alle haben den Beichtvätern verboten, solche Messen — Handmessen oder gestiftete Messen — zur Pflicht zu machen und selbst zu lesen, während einige diese Buße gestatteten, wenn die Pönitenten das Stipendium anderen Priestern gaben. Solche Dekrete erließen u. a. die Synoden von York (1195), London (1200), Paris (1196—1208), Salisbury (1207), Trier (1227 und 1277)[126]), Mainz (1233)[127]), Canterbury (1236), Rouen (1235—1245), Worcester (1240), Fritzlar (1246)[128]), Sisteron (1241—1250)[129]), Durham (1255), Mainz (1262), Clermont (1268),

[124]) *Item praecipimus, ut archipresbyteri, plebani et vicarii pro peccatis poenam aliquam pecuniariam non infligant, sed poenitentiam salutarem ieiuniorum, orationum seu eleemosynarum, non quae sua sunt, sed quae sunt Iesu Christi.* Mansi XXIV 146.

[125]) PL 101, 448. 460.

[126]) Mansi XXII 653. 715. 679. 1115; XXIII 29; XXIX 195.

[127]) c. 14: *Nullus etiam sacerdos missas, quas poenitentibus pro peccatis suis iniunxerit procurandas, ipse celebret; pro vivis etiam nullum fiat trecenarium vel anuale.* Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins 3 (1852) 137.

[128]) Mansi XXIII 419. 387. 531. 726.

[129]) c. 24: *Caveant sacerdotes, ne aliquid exigant pro confessionibus iudicandis nec missas celebrandas poenitentibus iniungant, ut spiritus avaritiae in hac parte prorsus evitetur.* Edm. Martène, a. a. O. (A. 117) IV 1084.

Rodez, Cahors, Toul (1289)[130]), Würzburg (1298)[131]), Bayeux (1300)[132]), Basel (um 1413)[133]), Würzburg (1446)[134]). Um diesen Verboten zu entgehen, machten an einigen Orten die Beichtväter aus, sich gegenseitig die Pönitenten zuzuschicken und so doch die Stipendien zu bekommen. Das untersagten z. B. die Synoden von Köln (um 1280)[135]) und Lüttich (1288)[136]).

All diese Mahnungen und Verordnungen sind nicht ohne Erfolg geblieben, aber trotzdem sind die Mißbräuche nie ganz unterdrückt worden. Besonders im Spätmittelalter traten sie wieder sehr hervor und trugen ihr Teil dazu bei, daß die Laien die Beichte als gehässig empfanden und sich ihr entfremdeten. Auch die rechtmäßige Gewohnheit, nach der sie jedesmal, wenn sie ihre Sünden bekannten, den Beichtpfennig zahlen mußten, hielt manche davon ab, dies öfters zu tun. Aber dennoch darf man diesen Grund für die Seltenheit des Sakramentenempfangs nicht übertreiben. Sie waren es ja von jeher gewöhnt, bei fast allen kirchlichen Funktionen — Taufe, Beichte, Kommunion, Hochzeitssegen, Messe, Aussegnung, Begräbnis usw. — dem Priester etwas geben zu müssen, sodaß sie schließlich nichts Unrechtes und Ungeziemendes mehr darin sahen, und auch sonst stifteten sie, ohne jeden Zwang, gerne und viel für kirchliche Zwecke. Ausschlaggebend für die Seltenheit des Sündenbekenntnisses sind andere Gründe gewesen.

b) Seelsorgliche und dogmatische Gründe

Im großen und ganzen lag die Seelsorge, wie wir sie heute verstehen, im Mittelalter sehr im argen. Besonders in der früheren Zeit waren die Pfarreien viel zu groß, als daß sie hätten gut besorgt und die Beichten fleißig gehört werden können. Köln z. B.

[130]) Mansi XXII 900. 1198. 1262; XXIV 995.

[131]) Fr. X. Himmelstein, Synodicon Herbipolense (1855) 152.

[132]) c. 83; Mansi XXV, 75.

[133]) *Item misse celebrande non sunt confitentibus nisi presbiteris iniungendae, ut in hac parte omnis species avaricie devitetur, sed alio modo iniungendae sunt elemosine faciende.* St. Al. Würdtwein, Subsidia diplomatica ad selecta iuris eccles. German. et historiae capita elucidanda (Heidelb. et Francof. 1772/80) VI. 97.

[134]) Fr. X. Himmelstein, a. a. O. 260.

[135]) c. 8: *Sub poena ... prohibemus sacerdotibus, ne missas quas poenitentibus sacerdotibus, ut celebrari faciant, iniunxerint, aliquatenus celebrent, sed ad nos mittant. Neque sacerdotes inter se faciant conventionem de missis celebrandis, ut sic mutuo sibi parochianos pro celebrandis missis transmittant.* Mansi XXIV 355.

[136]) Ebd. 893.

bildete mit seinem umliegenden Gebiet bis ins 11. Jahrhundert hinein einen einzigen Seelsorgebezirk; 1172 nennt eine Urkunde zwar 13 Pfarreien[137]), die aber sehr groß waren; auf einer Synode, die der Kardinalbischof Konrad von Urach († 1227) leitete, gab ein Leutpriester die Anzahl seiner Pfarrangehörigen auf 9000 an[138]); erst im Anfang des 14. Jahrhunderts hatte sich die Anzahl der Pfarreien auf 18 erhöht[139]).

Die Stadt Soest wurde erst von dem Erzbischof Philipp von Köln (1167—1191) in sechs Pfarreien geteilt[140]). Als der hl. Norbert i. J. 1124 nach Antwerpen kam, „war in der großen und volkreichen Stadt nur ein Leutpriester, der die ganze Seelsorge hatte" und der im Konkubinat lebte; so ist es begreiflich, daß viele der Irrlehre Tanchelms folgten und die Eucharistie nicht mehr empfingen oder mit nach Hause nahmen und Jahre lang in Kisten und Kästen liegen ließen[141]). Auch die Stadt Bremen bildete nur eine Pfarrei; 1237 baten die Einwohner Gregor IX, sie in drei zu teilen; „denn viele sterben ohne Beichte und Viatikum, weil bloß ein Pfarrer und zwei Hilfsgeistliche da sind, wo doch zehn nicht ausreichen würden"[142]). Die Einwohner von Montpellier wandten sich 1213 ebenfalls nach Rom; da eine Pfarrkirche für die 12.000 Seelen nicht genüge, möge der Papst wenigstens erlauben, daß die Sakramente noch in vier anderen Kirchen gespendet werden dürften. Er gewährte zwar diese Bitte, aber während des ganzen Mittelalters blieb nur die eine Pfarrkirche[143]). Ypern, das nach einem Briefe Innozenz IV an den Bischof von Therouane (1247) 200.000 Einwohner zählte[144]), hatte bloß vier Pfarreien[145]). Derselbe Papst beauftragte 1247 auf Bitten der Stadt Freiburg, wo auf 40.000 Einwohner nur eine Pfarrkirche kam, den

[137]) J. Dorn, Der Ursprung der Kölner Pfarreien: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonist. Abt. 5 (1915) 114, 116. Über die Ausdehnung und Anzahl der deutschen Pfarreien vgl. Alb. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands (1920) II 741; IV 26.

[138]) Thomas Cantipratensis, Bonum universale de apibus (Duaci 1627).

[139]) Diese Zahl wird in einem Briefe des Papstes Johann XXII (1323) an den Erzbischof genannt. Vatikanische Akten z. deutschen Geschichte in der Zeit Kaiser Ludwigs des Bayern (Innsbruck 1891) n. 323.

[140]) U. B. zur Landes- und Rechtsgeschichte des Herzogtums Westfalen von J. S. Seibertz 1 (1839) n. 97.

[141]) ASS Jun. I. 844; PL 170, 1311. In „Sigeberti chronica, continuatio Praemonstrat." heißt es: *Si quidem ipso (Norberto) praedicante compuncti viri et mulieres corpus dominicum, quod in cistis et foraminibus per 10 annos et amplius reposuerant, attulerunt et per eius doctrinam paulatim ad sanam fidem resipuerunt.* MGH Script. VI 449; PL 160, 367.

[142]) Bremisches U. B. 1 (1873) n. 144; Aug. Potthast, Regesta pontificum Romanorum inde ab 1198 ad a. 1304 (1874/75) n. 7983.

[143]) Publications de la Société archéol. de Montpellier 5 (1869) 14, 41.

[144]) Natürlich ist diese und die folgende Zahl stark übertrieben.

[145]) L. Aug. Warnkönig, Flandrische Staats- u. Rechtsgeschichte bis z. J. 1305 (1835/42) II, 1 U. B. 168; Aug. Potthast, a. a. O. 12527; 12119.

Bischof von Konstanz, dort bei eintretender Vakanz einen Geistlichen mit Residenzpflicht einzusetzen[146]).

Diese Beispiele ließen sich leicht vermehren. Städte in mehrere Pfarreien aufzuteilen, überhaupt die Gründung neuer Pfarreien bot fast immer große Schwierigkeiten. Wegen des Herkommens und vor allem wegen der finanziellen Folgen leisteten Laien, Bischöfe und Pfarrer oft lange Widerstand, und nicht selten haben sich die Einwohner nach Rom gewandt, um endlich Abhilfe zu erreichen. Deshalb finden wir bis übers Mittelalter hinaus größere Städte, die nur eine Pfarrei bildeten. Noch um die Mitte des 15. Jahrhunderts hatte in Frankfurt a. M. bei 12.000 Kommunikanten das Bartholomäusstift allein die Seelsorge, obwohl Sachsenhausen und die Neustadt durch den Main bzw. durch einen breiten Graben von ihm getrennt waren und deshalb die Sakramente nach der Abendzeit nur sehr schwer gespendet und viele Sterbende nicht versehen werden konnten[147]). Die zwei Pfarreien in Danzig wurden erst 1456 in sechs

[146]) Les Registres d'Innocent. V par Élie Berger (Paris 1884 f.) I n. 2845. — Vgl. A. Schulte, Zeitschr. f. d. Gesch. des Oberrheins N. F. 1 (1886) 115.

[147]) Nur die Instruktion des Papstes für den Kardinallegaten ist erhalten, welche die Bittschrift wiederholt. *Peticio continebat prefatum opidum multa populositate refertum unicam dumtaxat parochialem videlicet s. Bartholomei que etiam collegiata est, habet ecclesiam et illius sub qua ultra duodecim communicancium millia degunt parochianorum, animarum curam per aliquem quem dilecti filii capitulum dicte ecclesie ad hoc pro tempore deputandum duxerint regi et gubernari consuevit, sintque infra limites parochie eiusdem ecclesie unum Sassenhusen et aliud novum opidum nuncupata magna et popolosa suburbia dicto opido contigua que ambo videlicet murorum ambitu, municione turrium et portarum clausuris, Sassenhusen vero per decursum fluminis Mogani et novum opidum nuncupata suburbia per quoddam magnum fossatum ab ipso opido sunt divisa et quia nocturno tempore ut plurimum a dicto opido ad dicta suburbia et e converso propter seras et clausuras intermedias nulli transitus patent, non deest occasio, quin multe negligencie ministrandorum sacramentorum et alia pericula animarum evenire possent, tanta insuper est parochianorum ipsorum multitudo, quod omnes qui in festivitatibus sollempnibus ecclesiam merito ipsam visitare curant ut tenentur, sub ipsius ambitu sive a loco non absque pressure incommodo et devotionis impedimento recipi neque epidemie temporibus quibus eciam est formidolose periculo tantam hominum multitudinem unicam dumtaxat non nimis spaciosam capacitatis ecclesiam frequentare, decedencium corpora sub eiusdem ecclesie et illius cimiterii ambitu nisi difficulter et minus decenter sepelire et humari queant, preterea quamvis ipsorum parochianorum exposcat devocio, ut ipsi in pascate resurrectionis Dominice sicut alii Christifideles illarum parcium communiter facere solent, divinissimum eukaristie sacramentum participant, propter multitudinem tamen communicandorum quam plures communionem suam post huiusmodi resurrecionis diem differri et aliquocies ad plures dies antequam quadragesimale ieunium expleverint prevenire adiguntur non sine magno incom-*

geteilt, und der Bischof fügte als Begründung bei, „weil wir vernommen haben, daß ein großer Teil der Gläubigen, der Kinder, der Erwachsenen und der alten Leute ohne den Empfang der kirchlichen Sakramente gestorben ist“[148]).

Auch auf dem Lande war die Seelsorge vielfach ungenügend geordnet; die Pfarreien waren viel zu ausgedehnt, als daß die Gläubigen hätten oft in die Kirche kommen und die Sakramente empfangen können. Ebenso wie in den Städten war es auch hier oft nicht leicht, Abhilfe zu schaffen und neue Pfarrkirchen oder wenigstens Kapellen mit dem Recht der Sakramentenspendung zu errichten. Zahlreiche Eingaben der Landbewohner an die Bischöfe und Päpste zeigen diesen Mangel und die Schwierigkeiten der Neuordnung.

Kapläne, die dem Pfarrer in der Seelsorge beistanden, gab es zunächst nicht überall; selbst in manchen stark bevölkerten oder ausgedehnten Pfarreien fehlten sie bis ins Nachmittelalter hinein. Noch 1172 mußte die normannische Synode von Avranches bestimmen, daß wenigstens die Pfarrer der größeren Kirchen eine Hilfskraft haben müßten[149]). Später wird das wohl so ziemlich in allen großen Gemeinden der Fall gewesen sein.

In allen Städten gab es wohl auch Vikare und andere Pfründeninhaber, die als Lehrer wirkten oder sonst ein Amt bekleideten; aber ihre Existenz hing von einer Stiftung ab, die ihre Pflichten genau umgrenzte und sie in der eigentlichen Seelsorge und besonders im Beichtstuhl oft wenig beschäftigte. Nicht selten wurden sie, um sie ganz für ihre Tätigkeit freizumachen, ausdrücklich davon befreit oder sie wurden absichtlich ausgeschlossen, weil die Pfarrer vielfach die Verminderung des Einkommens und Einflusses fürchteten und ihre Hilfe nicht wollten[150]). Aus anderen Städten dagegen

modo parochianorum eorundem. St. Al. Würdtwein, Dioecesis Mogunt. in archidiaconatus distincta (Mannhemii 1769/90) II 508. Die Einwohnerzahl wäre, nach dieser Kommunikantenzahl berechnet, für jene Zeit sehr hoch. Allerdings wird für Brünn die Anzahl der Kommunizierenden i. J. 1466 auf c. 12.000 angegeben. Vgl. Barth. Bretholz, Zeitschrift für Social- u. Wirtschaftsgeschichte. 5 (1897) 175. 412

[148]) Paul Simson, Geschichte der Stadt Danzig 4 (1918) n. 140.

[149]) Mansi XXII 139.

[150]) In einer Stiftung für die Lampertikirche in Worms wurde 1306 bestimmt: *Debet eciam sacerdos, qui pro tempore fuerit et predictam cappellam officiaverit, ab omni cura et onere parrochie s. Lamperti ibidem totaliter esse exemptus, videlicet confessiones audiendo nec infirmis corpus Christi porrigendo nec alia ecclesiastica sacramenta exercendo.* Urkundenbuch der Stadt Worms 2 (1890) n. 34. — Daß besonders in späterer Zeit auch seelsorgliche Hilfe *(„bichte zu horen, dauffen, berichten und zu oleyen“)* festgelegt wurde, zeigt eine Frühmeßstiftung im Bergkloster derselben Stadt (1392). Ebd. n. 966.

wissen wir, daß sie verpflichtet waren, vor zwei oder drei Festtagen beim Beichthören auszuhelfen. Nach Zürcher Urkunden der Wasserkirche und des Großmünsters z. B. mußten sie das an Weihnachten, Ostern und Pfingsten tun[151]); in Bautzen (Diöz. Meißen) waren sie nach einer Urkunde von 1293 nur im Advent und in der Fastenzeit dazu verpflichtet[152]). In einer Kaplaneistiftung für Rosendorf (Diöz. Bamberg) heißt es 1379: „*Ez sol auch der selb capellan dem pfarrer ze zenn All Jar drey oder vier tag in der vasten peyht helfen horen, ob sein der pfarrer wegert, und waz dem selben capellan ze peyhtgelte geben wirt, daz sol er dem pfarrer halbs raichen*“[153]). Man erwartete also nur an diesen wenigen Tagen eine größere Anzahl Beichtender.

Gar nicht kamen für die Seelsorge und das Beichthören die vielen Meßpriester in Betracht, die in den Städten als „Altaristen“ und „Kommendisten“ lebten, und die mancherorts ein klerikales Proletariat bildeten, das durch seinen Lebenswandel mehr schadete als nützte; für die Aushilfe im Beichtstuhl wären die meisten auch zu ungebildet gewesen.

Eine nicht geringe Belastung der Beichte, die manche abschreckte, bildeten auch die *casus reservati*, deren Lossprechung im Mittelalter viel umständlicher war als heute. Zunächst waren sie ungleich zahlreicher; überall waren fast alle besonders schweren Todsünden, durchschnittlich 20—40, dem Bischof vorbehalten, der seine Absolutionsgewalt nur einigen wenigen höheren Geistlichen, aber nie den Leutpriestern und gewöhnlichen Beichtvätern mitteilte. Die Laien, die eine solche Sünde begangen hatten, mußten also zum Pönitentiar in die Bischofsstadt oder einem der andern bevollmächtigten Priester gehen und sie ihm noch einmal bekennen. Natürlich trug diese Schwierigkeit nicht dazu bei, sie zur Beichte zu ermuntern. Deshalb erbaten sich mächtige und reiche Personen vom Papste sog. Beichtbriefe, in denen ein Priester ihrer Wahl die Vollmacht bekam, sie von allen ihren Sünden lossprechen zu können. Aber dieses Privileg war schon der Sporteln wegen Unbemittelten nicht zugänglich; sie konnten höchstens zu den päpstli-

[151]) In der Urkunde für die Kaplaneipfründe im Großmünster bestimmte der Probst i. J. 1311: *Hoc etiam onus prebendario imponimus, ut ante festum nativitatis domini 2 septimanis, ante festum pascae 3 septimanis et ante festum pentecostes 2 septimanis confessiones audire debeat nostre ecclesie subditorum, si ad hoc vocatus fuit a plebano.* Urkundenbuch der Stadt u. Landschaft Zürich, 8 (1911) n. 3136. Zwei andere Urkunden aus den Jahren 1284 und 1294 enthielten ähnliche Verpflichtungen. Ebd. 5 (1900/01) n. 1896 und 6 (1905) n. 2293.

[152]) Codex diplomaticus Lusatiae superioris 1 (1851) 320.

[153]) Monumenta Zollerana, Urkundenbuch z. Gesch. des Hauses Hohenzollern 5 (1859) 13.

chen Ablaßpredigern, die es ebenfalls hatten, gehen; doch war das, wenigstens im Spätmittelalter, durch die Gebühren erschwert, die auch bei dieser Gelegenheit beinahe immer erhoben wurden.

Außer dieser Erschwerung machte auch noch die mittelalterliche Anschauung, daß nur in der Pfarrkirche die Beichten der Laien gehört und die Sakramente gespendet werden sollten und daß das in den anderen Kirchen und Kapellen nicht erlaubt wäre, einen häufigen Empfang des Bußsakramentes sehr schwer und mancherorts beinahe unmöglich. Besonders bis zur Zeit der Bettelorden war dieses Monopol fast unbestritten, und die Prediger- und Minderbrüder und die anderen apostolischen Orden konnten sich nur unter vielen und heftigen Kämpfen das Recht erringen, in Abhängigkeit von den Bischöfen und Pfarrern Beichte hören und außerhalb der Osterzeit die Kommunion austeilen zu dürfen[154]).

An Pfarrpriestern, die sich um das Volk mühten, war nur zu oft großerMangel, besonders schlecht dotierte Pfarreien waren oft längere Zeit hindurch ohne Gottesdienst und Seelsorge; aber selbst wenn alle Stellen besetzt und wenn alle Weltpriester und Augustinerchorherren, die viele Pfarreien innehatten, eifrig gewesen wären und ihre Pflicht voll getan hätten, so hätten sie doch das Volk nicht ermuntern können, oft zu beichten und zu kommunizieren; sie wären der Arbeit ja gar nicht gewachsen gewesen, besonders da damals die Beichten viel längere Zeit in Anspruch nahmen als heute. Dazu kam, daß sehr viele Pfarrgeistlichen ihre Amtspflichten grob vernachlässigten und gar nicht daran dachten, den Sakramentenempfang zu fördern, sondern ihn im Gegenteil durch ihre Habgier noch belasteten und hinderten. Schon daß nicht wenige, geheim oder öffentlich, mit Frauen zusammenlebten, hemmte ihre Wirksamkeit im Beichtstuhl und am Altar.

All diese Gründe wirkten zusammen, daß die Pfarrer im Mittelalter das Volk zum häufigen Empfang der Sakramente nicht ermunterten und daß sie außerhalb der Fastenzeit nur vor einigen wenigen Hochfesten Beichte hörten; es wird kaum je vorgekommen sein, daß dies einer, wie es heute Sitte ist, jeden Samstag oder auch nur monatlich einmal tat oder daß er an den gewöhnlichen Sonntagen oder gar an Wochentagen Kommunion austeilte.

So erklärt es sich, daß das vom Frühmittelalter übernommene Gesetz des dreimaligen Sakramentenempfangs im Jahre nicht durchgeführt werden konnte, und daß höchstens die frommen Laien, besonders die Mitglieder der 3. Orden, so oft beichteten und kommu-

[154]) Vgl. Peter Browe, Die Kommunion in der Pfarrkirche: diese Zeitschrift 53 (1929) 477.

nizierten. Es wäre dem Mittelalter als etwas Unerhörtes und Unpassendes erschienen, wenn sie öfters danach verlangt hätten. Wie zu allen Zeiten hatten natürlich viele auch gar nicht die Neigung dazu; ohne tieferes Erfassen des Christentums lebten sie lau oder sittenlos dahin; man mußte zufrieden sein, wenn man sie dazu brachte, reuig ihre Osterpflicht zu erfüllen. Es hätte einer strengen Reform des Klerus und einer ungeheuren seelsorgerischen Arbeit bedurft, um hier durchgreifende Erfolge zu erzielen, um die Gleichgültigen zur zweimaligen und die Guten zur öfteren Beichte und Kommunion zu bewegen. Wenn man sieht, wie schwer es heute hält, wieviel Belehrung und Ermahnung im Beichtstuhl, in der Katechese und Predigt nötig ist, um die Gläubigen, besonders die Männer zum öfteren Empfang zu bewegen, so begreift man leicht, daß dieser Erfolg bei der damaligen Art der Pastoration unmöglich zu erreichen gewesen wäre. Denn die Frage des häufigen Empfangs des Buß- und Altarssakraments der Laien ist hauptsächlich eine Frage der zielbewußten und unermüdlichen Seelsorgearbeit; erst hätte hierin eine gründliche Änderung eintreten müssen, ehe man einen aussichtsreichen Kampf hätte aufnehmen können. Daß es heute um den Sakramentenempfang unvergleichlich besser bestellt ist, ist nicht zuletzt der gründlicheren und intensiveren Pastoration zu verdanken, die auch im allgemeinen einen viel gründlicheren Unterricht vermittelt, als das früher der Fall war.

Allerdings spielte auch noch eine ganz andere Auffassung, die man über die öftere Kommunion hatte, ein sehr große Rolle. Weil die beiden Sakramente, wie das ja heutzutage auch der Fall ist, so miteinander verknüpft waren, daß man beichtete, weil und wann man kommunizierte, so hing natürlich die öftere Beichte ganz von dem öfteren Empfang des Altarssakramentes ab. Zwar haben Bischöfe und Synoden gelegentlich versucht, die Laien auch unabhängig von diesem letzteren zur Beichte zu bewegen, aber der Erfolg ist immer sehr gering gewesen. Wenn man also alle Gründe durchgehen wollte, welche den seltenen Empfang des Bußsakramentes veranlaßt haben, müßte man vor allem auch die Frage erörtern, warum im Mittelalter so selten kommuniziert wurde. Da würde man natürlich ebenfalls auf die obigen seelsorglichen Gründe stoßen, aber es kämen auch noch dogmatisch-aszetische Anschauungen über diesen Empfang hinzu, deren Auseinandersetzung hier zu weit führen würde. Ich habe sie an anderer Stelle erörtert[155]) und werde sie in einem später erscheinenden Werke über die Kommunion im Mittelalter ausführlich besprechen.

[155]) Stimmen der Zeit 117 (1929) 433.

3. Strafen für die Nichterfüllung der Osterpflicht

Wer sich im Altertum und Frühmittelalter der für eine schwere Sünde festgesetzten öffentlichen Buße nicht unterziehen wollte, konnte natürlich am Gottesdienste und an den Gnadenmitteln der Kirche keinen Anteil mehr haben; er galt überhaupt nicht mehr als Katholik, bis er reuig zum Bischof oder Priester gekommen war und sich zur Übernahme bereit erklärt hatte. „Wer nicht büßen will," sagte die Mainzer Synode von 813, „soll aus der Kirche ausgewiesen werden, bis er zur Buße bereit ist"[156]). Als allmählich auch die Beichte und Buße der anderen schweren Sünden, die nicht die Aufnahme in den Büßerstand verlangten, in den Vordergrund trat, dauerte es noch lange, bis sie für verpflichtend erklärt wurde und noch länger, bis für ihre Vernachlässigung Strafen auferlegt wurden. Aus dem Frühmittelalter ist von einer solchen Strafgesetzgebung nichts bekannt und auch über die Praxis der folgenden Jahrhunderte sind wir schlecht unterrichtet. Nur wissen wir aus einzelnen Ländern, daß der schuldhafte Nichtempfang durch Schwerkranke mit Entziehung des kirchlichen Gebets und Begräbnisses geahndet wurde. Eine solche Bestimmung erließen z. B. 1016 der König Stephan von Ungarn[157]) und 1114 die Nationalsynode von Gran[158]), die auch noch Bußen für die schuldigen Verwandten und Dorfältesten hinzufügten. Auch die große Synode von Cashel (1172), die bemüht war, den irischen Ritus dem englischen anzugleichen, stellte als Vorbedingung der kirchlichen Beerdigung und Gebetshilfe „eine gute Beichte" auf[159]). Anderswo wird man ebenso vorgegangen sein, aber genauere Nachrichten sind bis zum 13. Jahrhundert kaum erhalten. Die Kanonessammlungen Gratians und seiner Vorgänger enthielten darüber nichts, und auch die Glossatoren äußerten sich darüber nicht; nur über die Verweigerung der Kommunion haben sie einige frühmittelalterliche Strafbestimmungen angeführt und besprochen[160]).

In den von der Ketzerei heimgesuchten Gegenden Frankreichs gehörte die freiwillige Vernachlässigung des Pflichtempfangs, weil man darin eine Verleugnung des Glaubens sah, vor das Forum des bischöflichen oder päpstlichen Inquisitionsgerichtes. In einem Brief an den Erzbischof von Sens redete Innozenz III i. J. 1213 von einer Frau, die an Ostern nur deshalb kommunizierte, weil sie die Strafe fürchtete, „wenn sie den Glauben an Christus öffentlich verleug-

[156]) MGH Conzil. II 272.
[157]) Mansi XIX 371; PL 151, 1247.
[158]) c. 10; Mansi XXI 101.
[159]) c. 7; Mansi XX 134.
[160]) Oben S. 342.

nete“[161]). Die Synoden von Toulouse (1229)[162]), Pont-Audemer (1279)[163]) und Auch (unter Erzbischof Philipp de Lewis, 1425—1454)[164]) stellten fest, daß derjenige, der sich dem pflichtmäßigen Empfang entzog, als *suspectus de haeresi* anzusehen sei.

Vor der Inquisition in Grenoble war i. J. 1376 eine Frau u. a. angeklagt, nie oder bloß sehr selten zur Kommunion gegangen zu sein. Sie wurde verurteilt, an Weihnachten, Pfingsten, Mariä Himmelfahrt und Allerheiligen *sine camisia et calceamentis*, mit einer Kerze in der Hand zum Tische des Herrn hinzuzutreten und dabei laut zu erklären, daß sie diese Strafe auf sich nehmen müsse, weil sie so selten ihre Osterpflicht erfüllt habe[165]).

Auch einige wenige Kanonisten beurteilten diese Unterlassung als Ketzerei und wiesen ihre Ahndung der Inquisition zu. Aber diese Auffassung drang nicht durch; nur in einigen Gegenden, in denen viele Ketzer oder Hexen waren, beherrschte sie die Praxis. Dagegen hat das Laterankonzil von 1215 in dem Kanon *Omnis utriusque sexus* ein allgemeines Strafgesetz erlassen, das in der Folgezeit maßgebend war. Danach soll die Nichterfüllung der Osterpflicht in doppelter Weise geahndet werden; den Lebenden soll der Eintritt in die Kirche und den Toten das kirchliche Begräbnis verweigert werden[166]).

Trotzdem diese Bestimmung klar zu sein schien, so war doch ihre Auslegung und vor allem ihre Ausführung nicht einheitlich. Daß der erste Teil irgend eine Ausschließung enthielt, war natürlich klar. Aber welche? „Es steht fest,“ sagte der hl. Bonaventura, „daß das die Strafe der Exkommunizierten ist *(constat autem, quod haec est poena excommunicatorum)*“[167]); auch Albert d. Gr. hat sie

---

[161]) PL 216, 885; Aug. Potthast, a. a. O. (Anm. 142) n. 4749.

[162]) c. 13: *Omnes autem utriusque sexus, postquam ad annos discretionis advenerint..., ter in anno, in Natali Domini, Pascha et Pentecoste sacramentum eucharistiae cum omni reverentia suscepturi, ita quod confessio communionem praecedat, nisi forte ob aliquam causam rationabilem ad tempus ab eius participatione abstinuerint, de consilio proprii sacerdotis. Soliciti sint itaque presbyteri circa ista, ut ex nominum inspectione cognoscant, sicut superius est expressum, utrum sint aliqui qui communicare subterfugiant. Nam si quis a communione, nisi de consilio proprii sacerdotis, abstinuerit, suspectus de haeresi habeatur.* Mansi XXIII 197.

[163]) Guil. Bessin, Concilia Rotomagensis provinciae (Rotomagi 1717) I 150; Mansi XXIV 222.

[164]) J. Duffour, Livre rouge du chapitre métropolitain de Sainte-Marie d'Auch II (Archives historiques de la Gascogne 18; 1908) 315.

[165]) J. M. Vidal, Bullaire de l'inquisition française au XIVe siècle et jusqu'à la fin du Grand-Schisme (Paris 1913) 516.

[166]) Denzinger n. 437.

[167]) IV d. 12, II a. 2. q. 1.

so verstanden[168]). Die meisten legten sie aber als persönliches Interdikt aus, durch das der Eintritt in die Kirche verboten war. Aber sollte diese Strafe ohne weiteres oder erst nach gehöriger Ermahnung verhängt werden?, m. a. W. handelte es sich um eine *censura latae* oder *ferendae sententiae?* Meistens nahm man sie in dem letzterem Sinne[169]), legte ihr aber nicht die große Bedeutung bei wie der Begräbnisverweigerung; einzelne Synoden, wie in Sitten (um 1219)[170]) und Gerona (1257)[171]), ließen sie bei der Bekanntmachung des Laterandekrets sogar ganz weg oder ersetzten sie durch andere Strafen.

Wie führte man die Bestimmung des Konzils aus?; wie ging man gegen diejenigen voran, die ihrer Beicht- und Kommunionpflicht nicht genügten?

Zunächst suchte man natürlich das Dekret dem Volke bekanntzugeben und einzuschärfen, wie es das Laterankonzil verlangt hatte. Deshalb forderten sehr viele Synoden, wie 1286 in Bourges und 1311 in Ravenna[172]), die Priester auf, sich den Text auch in ihrer Muttersprache zu verschaffen und auf der Kanzel zu verlesen. Nach den Synoden von Lerida (1225)[173]) und Valladolid (1288 u. 1322)[174]) mußte es an allen Sonntagen der Fastenzeit verkündigt werden. Die Synode von Tarragona (1389) verlangte dies an Weihnachten, Neujahr, Epiphanie, an den Sonntagen der Fastenzeit, am Gründonnerstag und Ostern und beklagte, daß viele Leutpriester dies unterließen und daraus großer Schaden für die Seelen entstünde[175]).

---

[168]) *Ad aliud quod ulterius quaeritur: Quae sit poena non communicantis? Dicendum videtur, quod absque dubio talis excommunicandus est post sufficientem admonitionem. Ego autem reputo signum alterius duorum peccatorum, scilicet quia aut obstinatae malitiae, quoniam nullo modo vult recedere a peccatis, aut haeresis. Unde multum etiam meo iudicio delinquunt Praelati tales favendo, cum illos praecipue excommunicare deberent, et hoc videtur velle Fabianus papa cum dicit, quod omnes tribus his temporibus communicent, si noluerint ecclesiasticis carere liminibus.* IV. d. 13 a. 28.

[169]) Vgl. M. Leitner, Archiv für kathol. Kirchenrecht 78 (1898) 179.

[170]) *Quicumque saltem in quadragesima poenitentiam non acceperit, corpus Domini non detur ei in Pascha nec ecclesiastica sepultura in morte.* J. Gremaud, Documents relatifs à l'histoire du Vallais I (Mémoires et documents publ. par la Société de la Suisse romande I 29; 1875) 218.

[171]) Mansi XXIII 929.

[172]) Mansi XXIV 632; XXV 458.

[173]) J. L. Villanueva, Viage literario a las iglesias de España (1803/52) XXVII 244.

[174]) Juan Tejada y Ramiro, Colección de canones y de todos los concilios de la iglesia Española (Madrid 1849/55) III 326, 504.

[175]) J. L. Villanueva, a. a. O. XX 195.

Natürlich suchte man dann auch zu kontrollieren, ob die Gläubigen ihrer Verpflichtung nachgekommen waren oder nicht. Denn es kam nicht selten vor, daß sie ohne Beichte zum Abendmahl gingen, teils weil sie nicht gut unterrichtet oder leichtsinnig waren, teils weil sie sich scheuten, bei ihrem Pfarrer, der sie persönlich kannte, zu beichten, oder weil sie zu den heimlichen Sektierern gehörten, die in manchen Gegenden sehr zahlreich waren und die sich nicht durch öffentliches Fernbleiben verraten wollten. Deshalb wurden die Seelsorgsgeistlichen von den Synoden so oft ermahnt, keinen zum Tische des Herrn zuzulassen, der nicht gebeichtet hatte, und deshalb drängte man so sehr darauf, daß die Leute bei ihrem eigenen Pfarrer beichten sollten.

Außer gegen diesen Mißbrauch waren die Kontrollmaßregeln hauptsächlich gegen diejenigen gerichtet, die an Ostern beide Sakramente nicht empfingen, und etwa seit dem Ende des 12. Jahrhunderts haben zahlreiche Synoden dagegen Bestimmungen erlassen. Bischof Wilhelm von Paris befahl um 1209 den Beichtvätern, „die Namen der Beichtenden aufzuschreiben und dem Bischof auf der Synode mitzuteilen," damit, wie die Provinzialsynoden von Narbonne (1227), Béziers (1246)[176]) und Cahors (1289)[177]) sagten, „die Erfüllung der Beichtpflicht lobend bezeugt werden könnte." Nach dem Provinzialkonzil von Arles (1275) mußten die Pfarrer ein Buch anlegen und jedes Jahr in der Fastenzeit die Namen der Beichtenden eintragen; außerdem mußten sie diejenigen, die nicht gebeichtet hatten, aufschreiben und auf der Ostersynode zur Anzeige bringen[178]). Diese letztere Art erreichte natürlich den beabsichtigten Zweck besser und wurde deshalb von den meisten Synoden, wie um 1300—1310 in Cambrai[179]) vorgeschrieben. Sie setzte voraus, daß die Pönitenten

[176]) Mansi XXII 767; XXIII 23. 704.

[177]) Edm. Martène, a. a. O. (Anm. 114) IV 704.

[178]) c. 19: *Item statuimus, quod omnes sacerdotes curam aninarum habentes de bonis ipsarum ecclesiarum emant chartularia, in quibus quolibet anno, saltem in Quadragesima, conscribant nomina parochianorum, qui ad poenitentiam venerunt et dicta chartularia teneant et custodiant diligenter, ipsa, quando ab ecclesia recesserint, penes ecclesiam dimittentes. Nomina autem illorum, qui in Quadragesima non fuerint ad confessionem faciendam proprio sacerdoti vel alii de licentia ipsius, in synodo post Pascha per proprios sacerdotes in scriptis ad dioecesanum episcopum deferantur. Et si contigerit, quod religiosi aut alii confessiones audiant, praesertim in Quadragesima, de parochia alicuius, nomina sibi confitentium infra octavam Paschae in scriptis tradant proprio sacerdoti, ut sic parochialis sacerdos certitudinem habeat de confessionibus subditorum ad fraudulentas quorumdam parochianorum versutias evitandas et animarum pericula evitanda.* Mansi XXIV 152.

[179]) *Item praecipimus omnibus presbyteris parochialibus civitatis et dioe-*

nach ihrem Namen gefragt wurden, da ja die Geistlichen unmöglich alle persönlich kennen konnten. In den meisten Diözesen wurden dann diejenigen, die nicht zur Beichte gekommen waren, gleich das erste Mal angezeigt, in einigen wenigen anderen, wie 1310 in Trier[180]), nur, wenn sie sich hartnäckig dem Empfang widersetzten.

Von dem Ende des 12. Jahrhunderts an haben in Frankreich sehr viele Synoden solche Dekrete erlassen, so z. B. 1229 in Toulouse[181]), 1230 in Albi[182]) 1237—1244 in Rouen[183]), 1279 in Pont-Audemer[184]), 1341 in Avignon[185]) und 1365 in Apt[186]). In den meisten anderen Ländern sind sie, wie es scheint, erst von der Wende des 13./14. Jahrhunderts an gegeben worden, so 1288 in Lüttich[187]), 1310 in Utrecht[188]), 1378 in Benevent[189]) 1444 in Ermland[190]) und 1481 in Tournai[191]). Wie sich von selbst versteht, mußten nicht nur die Pfarrer, sondern auch, wie z. B. auf dem Provinzialkonzil von Béziers (1351) bestimmt wurde[192]), die Hilfsgeistlichen die Na-

---

cesis Cameracensis, ut nomen parochianorum, qui eis non confitentur sua peccata nec eucharistiam recipiunt, saltem semel in anno, nisi id de consilio proprii sacerdotis omittant, infra mensem postquam ad eorum notitiam pervenerint, nobis referant aut rescribant. Hartzheim, Concilia Germaniae IV 70.

[180]) Mansi XXV 271.

[181]) Oben S. 370, A. 162.

[182]) *Precipimus quod sacerdotes scribant nomina illorum qui penitentias ab ipsis acceperint et communicaverint et eorum qui non fecerint et excommunicentur.* A. de Lagger, Statuts synodaux inédits du diocèse d'Albi au XIIIe siècle: Revue historique de droit français et étranger 6 (1927) 438.

[183]) Mansi XXIII 403.

[184]) A. a. O. (Anm. 163).

[185]) E. Martène, Thesaurus novus anecdotorum (Parisiis 1717) IV 566.

[186]) c. 15; Mansi XXVI 451.

[187]) Ebd. XXIV 893.

[188]) Hartzheim, Concilia Germaniae IV 169.

[189]) Mansi XXVI 653.

[190]) Alb. Mich. Königer, Die Sendgerichte in Deutschland I (Veröffentlichungen aus dem kirchenhistor. Seminar in München III 2; 1907) 14.

[191]) Hartzheim, a. a. O. V 528. — Viele andere Beispiele, besonders aus späterer Zeit, in Analecta iuris pontificii 4 (1860) 2269.

[192]) *Item statuit praesens synodus, quod nomina illorum omnium, qui peccata sua confessi fuerint, scribantur vel scribi faciant a cappelanis, qui confessiones audiverint eorumdem, ut laudabile testimonium de confessionibus eorum valeant perhibere. Quod si alicui habenti potestatem audiendi confessiones et absolvendi eosdem confessi fuerint, iidem confitentes faciant fidem semel in anno proprio sacerdoti, quod confessi fuerint. Illis vero qui proprio sacerdoti confiteri contemserint saltem semel in anno a 14. anno supra vel fidem facere, ut praefertur, vivis introitus ecclesiae usque ad satisfactionem condignam, mortuis vero interdicitur ecclesiastica sepultura.* Mansi, XXVI 250.

men ihrer Beichtkinder aufschreiben und dem Pfarrer mitteilen. Dieselbe Verpflichtung hatten nach dem Provinzialkonzil von Arles (1275) auch die Ordensleute, die in der Fastenzeit Beichte hörten; die Gläubigen, die nicht gebeichtet, mußten dann dem Bischof angezeigt werden[193]). Auch die Statuten von Nîmes (1284)[194]) und Orleans (Wende 13./14. Jahrh.)[195]) enthielten ähnliche Bestimmungen.

In Spanien bestand diese Beaufsichtigung des österlichen Sakramentenempfangs ebenfalls und veranlaßte die Aufstellung einer Art Pfarrkarthotek. Die Leutpriester mußten, wie die Synoden von Salamanka (1335)[196]) und Toledo (1339)[197]) vorschrieben, die Namen aller Gemeindemitglieder vom 14. Jahre an in ein Pfarrbuch eintragen und dann diejenigen, welche die Sakramente nicht empfingen, anmerken und dem Bischof bei der Visitation anzeigen. Selbst das Beichtgeheimnis mußte mancherorts hinter dieser Anzeigepflicht zurücktreten[198]).

Die Ausführung dieser Dekrete stieß nicht selten auf Schwierigkeiten und Widerstände. Vielerorts waren die Pfarrer zu bequem, diese Listen, die besonders in großen Pfarreien ziemlich viel Arbeit verursachten, genau anzulegen; anderswo scheuten sie davor zurück, ihre Pfarrkinder, mit denen sie zusammenlebten und auf deren Wohlwollen sie vielfach angewiesen waren, anzuzeigen und zur Strafe zu bringen; nicht wenige ließen sich auch ihr Schweigen

---

[193]) Oben Anm. 178.

[194]) Mansi XXIV 532.

[195]) *Ubi autem sunt plures sacerdotes, quilibet eorum habeat in scriptis nomina quos recipit ad confessionem, ut sic inter se conferentes videant qui confessi fuerint et qui non confessi fuerint, ut non confessi dictam poenam non valeant evitare.* Edm. Martène, Veterum scriptorum ... ampliss. collectio (Paris 1729/33) VII 1278.

[196]) c. 6: *Sane parochialibus, qui de plebis cura tenentur episcopis rationem reddere, inhibemus ... sub excommunicationis poena, ut omnium parochianorum suorum nomina in uno libro scribere teneantur, ut saltem visitationis tempore possint suo episcopo intimare illos, qui sacramenta recipere noluerint, ut per ipsum episcopum arctius puniantur.* Juan Tejada y Ramiro, Colección de canones ... de la iglesia Española (Madrid 1849/55) III 577.

[197]) c. 5: *Quilibet eorum* (der Pfarrgeistlichen) *in sua parochia nomina suorum parochianorum, qui ad annos discretionis pervenerint, annuatim in scriptis rediganf.* Ebd. 582.

[198]) Nach dem vom Bischof Lopez Peter von Luna (1314—1345) abgehaltenen Provinzialkonzil von Saragossa mußten die Pfarrer am Anfang dieses Buches folgende Eintragung machen: *Anno et die tali, ego talis rector vel vicarius talis ecclesiae scribo nomina parochianorum, virorum videlicet et mulierum a 14 annis ultra qui sunt in parochia mea. G. R. tali loco confessus est mihi et absolutus, vel non est absolutus, sed consilium ei dedi.* J. L. Villanueva, a. a. O. (Anm. 173) III 119.

mit Geld oder sonstigen Gaben abkaufen; nicht selten kam es auch vor, daß sie nur die armen Leute in den Katalog eintrugen, die Reichen und Mächtigen aber wegließen. Daher finden wir nicht wenige Dekrete von Bischöfen und Synoden, die ihnen einschärften, unparteiisch voranzugehen oder die ihnen, wie 1378 die Provinzialsynode von Benevent[199]), die Führung der Listen unter einer Geldstrafe anbefahlen. Das tat auch 1414 der Bischof von Grenoble, als er bei der Visitation seiner Diözese fand, daß in einer Pfarrei nur wenige Gläubige ihrer Osterpflicht genügt hatten; er befahl dem Pfarrer unter einer strengen Geldstrafe, ihre Namen der bischöflichen Kanzlei mitzuteilen[200]).

Natürlich bestand diese Kontrolle auch noch in späterer Zeit; nach dem Provinzialkonzil von Sevilla (1512) z. B. mußte ein Katalog derjenigen Gläubigen, die an Ostern ihre Beichtpflicht vernachlässigt hatten, dem Bischof eingesandt werden[201]). Wie sorgfältig man diese Überwachung mancherorts durchführte, zeigen die Visitationsberichte aus dem Bistum Troyes von 1454, 1466 und 1515, in denen bei jeder Pfarrei angegeben wurde, wie viele und welche Einwohner ihrer Osterpflicht nicht genügt hatten[202]). Daraus geht hervor, daß das dort nur bei sehr wenigen der Fall war, und daß der sittliche und religiöse Zustand nicht gerade gut, aber auch nicht sehr schlecht war.

Selbstverständlich mußten die Pfarrer auch diejenigen Pfarrkinder kontrollieren, die auswärts kommuniziert hatten. Das geschah durch das strenge Gebot, die Osterkommunion, von seltenen Ausnahmen abgesehen, in der Pfarrkirche zu empfangen[203]). Schwieriger lag der Fall, wenn die Pfarrangehörigen auswärts oder wenigstens nicht bei ihrem Pfarrer gebeichtet hatten, aber doch von ihm die Kommunion verlangten. Wie konnte er wissen, ob sie tatsächlich gültig gebeichtet hatten? Mancherorts wurden sie verpflichtet, ihre Beichte bei ihm zu wiederholen, damit er über Würdigkeit oder Unwürdigkeit entscheiden könnte[204]). Aber durch die Dekrete

[199]) Mansi XXVI 653.

[200]) Ul. Chevalier, Visites pastorales et ordinations des évêques de Grenoble de la maison de Chissé (Documents historiques inédits sur le Dauphiné 4; 1874) 130.

[201]) Mansi XXXII 588.

[202]) Arthur Prevost, Mémoires de la société académique d'agriculture, des sciences, arts et belles-lettres du département de l'Aube 82 (1918) 108.

[203]) Vgl. P. Browe, Die Kommunion in der Pfarrkirche: diese Zeitschrift 53 (1929) 503.

[204]) Die Diözesansynode von Sitten bestimmte um 1219: *Peregrini vero et transeuntes recipiantur ad confessionem et absolvantur, sub tali conditione quod totam confessionem suam reiterabunt proprio sacerdoti.* J. Gremaud, a. a. O. (A. 170) 212.

der Päpste, welche die Beichte bei irgendeinem approbierten Priester für ausreichend erklärten, wurde diese Art der Kontrolle unmöglich gemacht und kam nur noch als Mißbrauch und als Kampfmittel gegen die Ordensleute vor.

Andere Pfarrer ließen solche Pönitenten kommen und erforschten ihren Gewissenszustand, ohne sie eigentlich Beichte zu hören. Da aber auch diese Praxis umständlich und peinlich war, griffen die meisten zu anderen Mitteln. Zunächst lag es nahe, den Kommunizierenden einfach zu fragen, ob er seiner Beichtpflicht genügt und ob er die Lossprechung erhalten habe. Aus einer altenglischen Homilie des 12. Jahrhunderts sehen wir, daß sich der Leutpriester, bevor er ihm die Osterkommunion reichte, erkundigte, wer ihn absolviert habe[205]). Schon der hl. Thomas hat in seinem Sentenzenkommentar[206]) und später in einem eigenen Artikel untersucht, „ob der Pfarrer seinem Pfarrkind, das behauptet, anderswo gebeichtet zu haben, glauben müsse *(„utrum sacerdos parochialis teneatur credere suo subdito dicenti se alteri esse confessum")* und bejahend geantwortet[207]). Aber die Erfahrung lehrte doch, daß er oft angelogen wurde, und daß viele ohne Beichte oder Lossprechung die Kommunion empfingen. Die Leutpriester fingen deshalb an ein Zeugnis zu verlangen, und manche Synoden erließen darüber Dekrete. So verbot ihnen 1281 die Synode von Lambeth, jemand die Kommunion zu reichen, von dem sie nicht durch eine vertrauenswürdige Bezeugung *(testimonio vel iudicio fide digno)* wüßten, daß er gebeichtet hätte[208]). In Weiterführung der früheren Sitte, die Buße schriftlich aufzuzeichnen[209]) oder den Vollzug einer öffentlichen Buße, z. B. einer Wallfahrt, schriftlich zu bestätigen, gab man auch Billette, in denen die Beichte und Lossprechung vom Beichtvater schriftlich bezeugt war. Etwa seit dem 2. Drittel des 13. Jahrhunderts lassen sich dafür Beispiele aufzeigen. Der berühmte Kanonist Heinrich von Segusia (Hostiensis) hat als Bischof von Sisteron (1241—1250) Synodalstatuten erlassen, in denen er verlangte, daß derjenige, der nicht bei seinem Pfarrer beichten wolle, dazu schriftliche Erlaubnis haben und daß sein Beichtpriester die Ablegung der Beichte schriftlich bestätigen müsse[210]). Ebenso ver-

[205]) Rich. Morris, Old English Homilies I (Early English Text Society 1868) 25.

[206]) *In foro confessionis creditur homini et pro se et contra se, non autem in foro exterioris iudicii. Et ideo ad hanc cognitionem sufficit quod credat subdito dicenti se alteri absolvere valenti fuisse confessum.* Summa, Suppl. q. 8 a 5.

[207]) Quaestiones de quolibet 1 q. 6 a. 12.

[208]) Mansi XXIV 406.

[209]) Vgl. J. A. Jungmann, Die latein. Bußriten in ihrer geschichtl. Entwicklung (Innsbruck 1932) 174.

[210]) Edm. Martène, a. a. O. (A. 185) IV 1090.

pflichtete 1308 eine Synode von Lucca die Pfarrangehörigen, auf diese oder eine andere Art und Weise dem Pfarrer ihre Osterbeichte nachzuweisen[211]). In einer Wiener Brief- und Formelsammlung aus der 2. Hälfte des 13. Jahrhunderts steht ein solches Zertifikat, das der Minoritenguardian von Wiener-Neustadt an den Abt von Heiligenkreuz geschrieben hat: „Ich bescheinige hiemit, daß der Überbringer dieses Schreibens, Herr H. genannt Hund *(dominus H. dictus Canis)*, bei mir gut gebeichtet hat *(mihi pure confessus est)*; ich habe ihm auch die Erlaubnis für die Kommunion gegeben und bitte Ew. Paternität, ihn nach seinem Wunsche kommunizieren zu lassen"[212]). Daß diese Sitte mindestens seit dem Anfang des 14. Jahrh.s auch im Trierischen bestand, beweisen die Beichtvollmachten, die der Erzbischof 1332 den Prediger- und Minderbrüdern gab und in denen er untersagte, ihren Pönitenten solche Absolutionsbriefe auszustellen *(ita tamen quod ipsi nullas dent confitentibus super eorum absolucione litteras)*[213]). Die Synode von Augsburg gab 1452 die Verordnung heraus: „Wenn jemand bei einem Priester die Beichte abgelegt und eine Buße bekommen hat, soll er das seinem Pfarrer oder Prälaten durch eine vertrauenswürdige Person oder durch ein Schreiben seines Beichtvaters bezeugen"[214]).

In französischen Ansprachen des Spätmittelalters, die den Pfarrern von den Synoden als Musterbeispiele vorgelegt wurden und von ihnen vor der Austeilung der Osterkommunion gehalten werden sollten, stand auch der Satz: „Ich verbiete jedermann, hier in dieser Kirche den Leib unseres Herrn zu empfangen, der nicht mir oder meinem Gehilfen oder einem anderen dazu bevollmächtigten Priester gebeichtet hat, worüber er sich mir durch einen Brief oder sonstwie ausweisen muß"[215]).

Auch in nachmittelalterlicher Zeit bestanden diese Verfügungen weiter. Wie das Provinzialkonzil von Sevilla (1512) erweist, mußten diejenigen, die behaupteten, außerhalb der Pfarrkirche ihrer Pflicht genügt zu haben, dem Pfarrer nicht nur eine Bezeugung beibringen, daß sie tatsächlich gebeichtet hatten, sondern auch daß sie absolviert worden waren, sonst galten sie als *„non confessi"*[216]).

---

[211]) Mansi XXV 189.

[212]) Mitteilungen aus den vatikanischen Archiven II; Eine Wiener Briefsammlung zur Gesch. des deutschen Reiches und der österreich. Länder in der zweiten Hälfte des 13. Jahrh., hrsg. von Osw. Redlich (Wien 1894) n. 255.

[213]) Edm. E. Stengel, Nova Alamanniae. Urkunden, Briefe und andere Quellen bes. zur deutschen Geschichte des 14. Jahrh. 1 (1921) 147.

[214]) Monumenta boica 16 (1795) 624.

[215]) Edm. Martène, De antiquis ecclesiae ritibus (Bassani 1788) IV c. 25 n. 29.

[216]) Mansi XXXII 589.

Dieselbe Bestimmung erließ 1549 auch die Provinzialsynode von Köln[217]).

Die Sitte, jedem Beichtenden eine Bescheinigung zu geben, die er an der Kommunionbank abgeben mußte, stammt erst aus nachmittelalterlicher Zeit. Ebenso hat man erst im 16. Jahrhundert, wahrscheinlich in Rom oder Mailand, angefangen, Kommunionzettel oder Kommunionbilder zu geben[218]); ihre Austeilung ordneten u. a. die Provinzialsynoden von Neapel (1576)[219]) und Salerno 1596)[220]) an. Dem Mittelalter waren sie unbekannt, höchstens gab man sie denjenigen, die an Ostern außerhalb ihrer Pfarrei kommunizieren mußten, als Bescheinigung für ihren Leutpriester mit; das schrieben nach dem Konzil von Trient auch Synoden, z. B. 1567 in Siponto[221]), vor.

In manchen Ländern, in denen eine enge Verbindung von Kirche und Staat war oder ein bureaukratisches Staatskirchentum regierte, mußten sie ebenso wie die Beichtzettel auch der weltlichen Obrigkeit vorgezeigt werden. Solche Verordnungen waren z. B. in den österreichischen Gemeinderechten des 17. und 18. Jahrhunderts nicht selten. So heißt es 1608 in der Instruktion für die Bürger von Gmünd (Kärnten): „*Demnach auch zu aines jeden seeligkeit hochnottwendig und der christcatholischen kirchen gehorsamb erfordert das ein jeder wenigist ainmal im jahr zur österlichen zeit seine begangne sinten und missethaten einen approbierten catholischen priester beichten und folgents das hl. sacrament der communion empfachen solte, ist unser ernstlicher befelch das N. burgermaister, richter und rath ... alle burger und inwohner sambt weib, kindern und hauhsgsint, niemant auhsgenomben, zu verrichtung diser schuldigkeit in der osterlichen von der geistlichen obrigkeit prefigierten zeit ermahnen und wirklich antreiben, von jedem hauhshalter und hauhsvater sein und aller der seinigen beicht- und communionzettlen abfordern und dieselbe lengist acht tag nach verflüssung der österlichen zeit zu unsers des pflegers hanten in die canzlei liffern*“[222]).

Mit all diesen Kontrollmaßregeln wollten die Pfarrer mancherorts auch prüfen, ob ihre Parochianen ihnen selbst gebeichtet hätten; vielfach gaben sie dann denen, die ihre Osterbeichte anderswo abgelegt, die Kommunion nicht. Diese Listenführung diente ihnen also auch gegen die Ordensleute, bei denen das Volk gerne beichtete.

---

[217]) Ebd. 1397.

[218]) Vgl. Analecta iuris Pontificii 4 (1860) 2271; J. Corblet, Histoire dogmatique, liturgique et archéol. du Sacrement de l'Eucharistie (Paris 1885/86) I 360.

[219]) *Distribuatur communicantibus ubicumque tunc* (in der österlichen Zeit) *communicent, aliquod impressum symbolum seu tessera, qua communicantes a caeteris internosci queant faciantque parocho fidem.* Mansi XXXV 819.

[220]) Ebd. 990.

[221]) Ebd. 876.

[222]) Österr. Weistümer (Wien 1870/1913) VI 454. — Ähnlich in der Ordnung für das kärntische Millstatt (Ende 16. Jahrh.); ebd. 488.

Doch das war nur ein Nebenzweck; hauptsächlich suchte man durch die Überwachung die vielen Übertretungen des Ostergebotes, über die in allen Ländern geklagt wurde, zu verhindern oder zu erschweren. „Da viele hartnäckig die Schlüsselgewalt der Kirche verachten," sagte i. J. 1291 die Synode von Angers, „lange in der Exkommunikation bleiben und den Leib Christi während zwei oder drei Jahren nicht empfangen und auch nicht beichten, so befehlen wir allen Pfarrern und Kaplänen, daß sie solchen Pfarrangehörigen sorgsam nachgehen und uns ihre Namen schriftlich mitteilen und seit wie langer Zeit sie ihre Pflicht nicht erfüllt haben, damit wir einen heilsamen Entschluß fassen können"[223]).

Schon wenn die Gläubigen wußten, daß ihr Nichterscheinen im Beichtstuhl oder an den Kommunionschranken aufgezeichnet und dem Bischof gemeldet wurde, mochte das den einen oder andern zur Pflichterfüllung antreiben. Besonders aber hatte diese Meldung den Zweck der Ermahnung und der Bestrafung. „Damit die Säumigen gestraft werden," geben die Synoden als Grund der Kontrolle an[224]).

Welcher Art waren diese Strafen?

Zunächst wurden natürlich diese Pflichtvergessenen privatim und von der Kanzel herab ermahnt, ihre Pflicht zu erfüllen. Nur wer sie hartnäckig verweigerte *(si contumax aliquis fuerit inventus)*, sagten 1289 die Statuten von Rodez, Cahors und Toul, sollten die im Laterankonzil festgesetzten Strafen ausgeführt werden[225]). „Es entstanden Zweifel," sagte 1470 eine Passauer Synode, „wie mit denen zu verfahren ist, die an Ostern nicht beichten und kommunizieren, ob man sie öffentlich aufrufen soll und wie sie zu strafen sind." Diejenigen, deren Versäumnis geheim ist, lautete der Entscheid, sind im geheimen zu vermahnen; die andern sollen auf der Kanzel zuerst im allgemeinen, dann mit Namennennung aufgefordert werden, ihrer Verpflichtung nachzukommen. Wenn sie hartnäckig bleiben, sind ihnen der Eintritt in die Kirche und das kirchliche Begräbnis zu verweigen; auf jeden Fall müssen ihre Namen dem Ordinarius mitgeteilt werden[226]). So ging man überall voran; erst nach der Ermahnung sollte mit diesen strengen Strafen eingeschritten werden.

---

[223]) L. d'Achery, Spicilegium seu Collectio vet. aliquot scriptorum (Parisiis 1723) I 733.

[224]) So sagte die Diözesansynode von Münster 1279: *Item sacerdotes diligenter attendant, qui ad parochiam eorum in anno saltem semel ad communionem non veniant, nisi iusta de causa abstineant, et nomina illorum ad nos vel officialem nostrum referant, ut debite puniantur, ne ab ipsis notam negligentiae requiramus.* Mansi XXIV 355.

[225]) Edm. Martène, Thesaurus novus anecdotorum (Parisiis 1717) IV 704.

[226]) Hartzheim, Concilia Germaniae V 489.

Mancherorts versuchte man die Beobachtung des Gebotes durch Geldstrafen zu erzwingen. Die Synode von Ferrara setzte 1332 eine Sühne von 40 Solidi für jede Übertretung fest[227]), und der Bischof von Samland erließ 1471 die Verordnung: „*Menschen beyder geschlechte sullen zweyr czu dem wyngesten in den vasten beichten und uff dy ostern den hilgen lichnam entpfangen by X marc gewönlicher muntczen*“[228]). Die Konzilskongregation hat noch am 28. Juni 1587 auf die Frage, ob der Bischof denen, die die im Kanon *Omnis utriusque sexus* festgesetzten Zensuren verachteten, Geldstrafen auferlegen dürfe, die Abverlangung solcher „Almosen“ gestattet[229]).

In nachmittelalterlicher Zeit versagte man auch an einigen Orten den von der Kirche unterstützten Armen die Almosen, wenn sie ihre Osterpflicht nicht erfüllten; ein solches Dekret erließen z. B. 1631 die Bistumsstatuten von Cambrai[230]).

Auch viele weltliche Gemeinderechte des Spät- und Nachmittelalters halfen der Beobachtung des Kanons durch Ermahnungen und Verordnungen nach. Wie die Wiener Bettlerordnung von 1443 vorschrieb, durften nur diejenigen von dem „*Sterzermaister*“ das Bettlerabzeichen erhalten und Almosen erbitten, die „*das kristenlich gebete als pater noster, ave Maria, und den heiligen glauben ordenlich beten künne*“ und die einmal im Jahre zu den Sakramenten gehen und darüber ein Zeugnis haben[231]). In einem Ratsdekret von Überlingen (Diöz. Konstanz) heißt es 1553: „*Zum dritten, so lassen ain ersamer rath uhs christenlichem und vätterlichem eifer jedermeniglichen ermanen, daz man sich uf vorsteend hailig vasten und österliche zeit zu rew, laid und warer gerechter erkanntnuss und beicht seiner begangnen sünd, auch volgends zu empfahung dehs hochwürdigen sacraments berait machen und schicken und dasselbig nach allen eern empfahen wölle*“[232]).

Auch Geld- und Leibstrafen wurden den Übertretern von der weltlichen Obrigkeit angedroht.

Das Banntaiding des bei Wiener-Neustadt gelegenen Fleckens Solenau gab 1412 eine Buße, die voraussetzte, daß der Schuldige für exkommuniziert galt. „*Welicher christenmensch zu der österlichen zeit nicht gepeicht und das hochwirdig sacrament nicht empfangn het, wer denselben behaust oder beherwergt,*

[227]) Mansi XXV 904.

[228]) H. Fr. Jakobson, Geschichte der Quellen des Kirchenrechts des preußischen Staates (1837/44) I 1, Anhang 137.

[229]) *Resp. posse iniungi eleemosynas alicui pio loco applicandas pro huiusmodi excommunicatorum emendatione.* Zitiert von Ferd. Probst, Die Verwaltung der Eucharistie als Sakrament (²1857) 96.

[230]) *Praeceptis ecclesiae de annua confessione et communione Paschali non satisfacientes eleemosynis mensae pauperum gaudere non merentur.* Hartzheim, Concilia Germaniae IX 552.

[231]) Geschichtsquellen der Stadt Wien Abt. 1; J. A. Tomaschek, Die Rechte und Freiheiten der Stadt Wien (1877/79) II 48.

[232]) Oberrheinische Stadtrechte II. Schwäbische Rechte 2 (1908) 422.

der ist der herschaft verfallen 5 tal. ℔ und dem richter 72 ℔"[233]). Nach dem Sendgericht des Elbgaus (Diöz. Basel) von 1560 mußten diejenigen, welche ihre Ostern nicht gemacht oder aus eigener Schuld an drei aufeinander folgenden Sonntagen die Messe nicht besucht hatten, 60 Schillinge zahlen[234]). Besonders das österreichische Staatskirchentum des 16. und 17. Jahrhunderts hat solche Verordnungen hervorgebracht. „*Welcher untersahs,*" heißt es im Banntaiding des steiermärkischen Stiftes Reun (17. Jahrh.), „*auf das wenigiste ainmall im jahr, dahs ist in der fasten, nicht beicht und sich mit dem wierdigen sacrament von ainem catollischen briester versechen lässt, der soll andern zum abscheuch als ein böser, verruechter mensch, welcher der christlichen gemainschaft nicht wierdig, an leib und guet gestraft werden*"[235]).

Auch in Spanien wurde diese Hilfe der Staatsgewalt angerufen und gewährt. Die Provinzialsynode von Sevilla (1512) bestimmte, daß über alle diejenigen, die ihre Osterbeicht nicht abgelegt, Strafe verhängt werden müßte; brächte sie das nicht zur Einsicht, sollte die Hilfe des weltlichen Armes angerufen werden[236]).

Außer solchen Mitteln haben die geistlichen Behörden auch andere Maßregeln versucht, von denen man glaubte, daß sie auf die Leute Eindruck machen würden. So wurde 1505 auf der Synode von Ösel die Sünde derjenigen, „die einige Jahre ohne Beichte und Kommunion blieben", dem Bischof vorbehalten[237]). Doch diese Bestrafung war eine große Ausnahme; dagegen war, wenigstens in nachmittelalterlicher Zeit, der Ausschluß von den Ehrenämtern oder den Heilsgütern der Kirche häufiger. Nach der Augsburger Synode von 1567 durften sie nicht Taufpaten sein[238]), und die Statuten von Mecheln (1570) enthielten folgende Bestimmung: „Alle Pfarrer müssen ein Verzeichnis aller derjenigen haben, die in der Fastenzeit gebeichtet haben; darin müssen auch die anderen Beichtväter einschließlich der Ordensleute die Namen derjenigen aufzeichnen lassen, deren Beichten sie gehört haben. Nur die so Eingetragenen dürfen sie zu den Sakramenten, zur Ehe und zum Begräbnis zulassen"[239]).

---

[233]) Österreichische Weistümer VII 384.

[234]) F. Chèvre, Histoire de St. Ursanne (Porrentruy 1887) 359.

[235]) Österreichische Weistümer VI 370. Ähnlich in dem Taiding von Kufstein; ebd. II 43.

[236]) Mansi XXXII 588.

[237]) Liv.-, Est.- und Kurländisches U. B. II 2 (1905) 604.

[238]) Hartzheim, Concilia Germaniae VII 167.

[239]) *Synodus pastoribus omnibus mandat, ut registrum conficiant omnium, quorum tempore quadragesimae confessiones recipiunt atque ut in illud omnes alii etiam religiosi ad confessiones audiendas admissi eos describi curent, quorum confessiones susceperunt et a pastoribus auditi non sunt nec alios quam sic descriptos ad sacramenta, etiam matrimonium aut sepulturam admittant et proinde etiam omnibus subditis mandat, ut in hoc registro tempore opportuno se inscribi faciant.* Petr. F. X. de Ram, Synodicon Belgicum (Mechlin. 1828/39) I 95.

Falls solche Drohungen und Strafen keinen Eindruck machten, verhängte der Bischof die Zensuren des Kanons *Omnis utriusque sexus* und vor allem die Versagung des kirchlichen Begräbnisses, die auf die Menschen jener Zeit einen tiefen Eindruck machte. In ungeweihter Erde, ohne Mitwirkung des Priesters verscharrt zu werden, war das Furchbarste, das man ihnen androhen konnte.

Die Praxis dieser Verweigerung war eine doppelte. Einige Synoden, wie 1292 das Mainzer Provinzialkonzil in Aschaffenburg[340]) und im Anschluß daran 1310 die Diözesansynode von Straßburg[341]) bestimmten, daß diejenigen, die in der Fastenzeit nicht gebeichtet, nicht kirchlich beerdigt werden durften, auch wenn sie in der Todesstunde eine Beichte abgelegt hatten. Dasselbe meinten wohl 1275 auch das Provinzialkonzil von Arles[342]) und 1331 und die Synodalstatuten von Krakau[343]). In anderen Bistümern war man nicht so streng und gab denjenigen ein kirchliches Begräbnis, die wenigstens noch beim Sterben bereut und gebeichtet hatten. Die plötzlich vom Tode überrascht ohne Vorbereitung starben, sollten nach dem Provinzialkonzil von Bourges 1286 beerdigt werden, „wenn sie deutliche Zeichen der Reue gegeben hätten“[344]). So werden es auch die Synoden von Passau (1435, 1437[345]), 1470)[346]) und von Reims (1583)[347]) gemeint haben, die verboten, solche Leute kirchlich zu beerdigen, wenn sie nicht in der österlichen Zeit des betreffenden Jahres gebeichtet und kommuniziert hatten. Das Konzil von Salzburg bestimmte 1537, „daß diejenigen, die in der österlichen Zeit ohne hinreichenden Grund, der genügend feststehen muß, nicht kommuniziert und auch in der Todesstunde nicht bereut oder hinreichende Zeichen der Reue gegeben haben, zum kirchlichen Begräbnis nicht zugelassen werden dürfen“[348]).

---

[340]) c. 12: Wer in der Fastenzeit nicht gebeichtet hat, *„huic si illo anno decesserit, quamvis confessionem faciat in extremis, nihilominus auctoritate huius concilii ecclesiastica denegabitur sepultura, nisi forte aliqua legitima causa suadente locorum Archidiaconi aut officiales Dioecesanorum sepulturam huiusmodi duxerint indulgendam.“* Mansi XXIV 1087.

[341]) M. Sdralek, Die Straßburger Diözesansynoden (Straßburger theolog. Studien II 1; 1894) 96.

[342]) c. 20; Mansi XXIV 153.

[343]) Ud. Heyzmann, Statuta synod. episcoporum Cracoviens. 14. et 15. saec. (Cracoviae 1875) 41.

[344]) Mansi XXIV 631. [345]) Diese Zeitschrift 14 (1890) 152. 550.

[346]) Hartzheim, a. a. O. V. 486.

[347]) Nic. Coletus, S. concilia ad regiam edit. exacta (Venetiis 1728/34) XXI 698.

[348]) Fr. Dalham, Concilia Salisburgensia, provincialia et dioeces. (Augustae apud Vindelicos 1788) 308.

In anderen Bistümern, wie z. B. 1500 in Cambrai[249]), schwächte man diese Bestimmung dahin ab, daß diese Strafe nur diejenigen treffen sollte, „denen vorher der Eintritt in die Kirche verboten worden war und die ein Jahr lang ohne Besserung in diesem Interdikt verharrt hatten".

Wie man sieht, wichen die Dekrete der Bischöfe und Synoden ziemlich weit voneinander ab, weshalb auch die Praxis nicht einheitlich war. Dazu kam dann selbstverständlich noch, daß die Pfarrer sie verschieden streng auslegten und anwandten, je nachdem sie darüber dachten oder nach dem Druck, unter dem sie standen. So wurde z. B. 1441 im Bistum Konstanz ein Laie auf offenem Felde ohne kirchliche Zeremonien begraben, obwohl er den Willen gehabt hatte, die Sakramente zu empfangen, aber durch die Nachlässigkeit seiner Verwandten nicht dazu gekommen war. Der Generalvikar befahl dem Pfarrer, den Leichnam ausgraben zu lassen und kirchlich zu beerdigen[250]). Solche Fälle werden auch anderswo vorgekommen sein, aber viel häufiger wird in der Folgezeit die gegenteilige Praxis gewesen sein. Im Maße, wie die Vernachlässigung der Osterpflicht zunahm und der Glaube des Volkes und der Einfluß der Kirche abnahm, war man genötigt, die Dekrete milder auszulegen und schließlich hat man das persönliche Indertikt überhaupt nicht mehr verhängt und nur noch denjenigen das kirchliche Begräbnis versagt, die öffentlich die Sakramente zurückgewiesen hatten oder die bekannte unbußfertige Sünder waren, deren Beerdigung dem Volke Ärgernis gegeben hatte. Im neuen Recht ist der schuldhafte Nichtempfang der Sakramente als Grund für die Verweigerung des kirchlichen Begräbnisses nicht mehr genannt.

[249]) c. 29: *Si qui reperti fuerint in vestris parrochiis, qui confessionem non fecerint in dicto festo, nisi hoc fieret de vestro consensu et licentia speciali: quod si notorium fuerit, privatim et in genere nominatim, postea in specie ipsis ingressum ecclesiae interdicatis, et si in dicto interdicto ultra annum perseveraverit, decedens ab hac vita, inter christianos non erit sepeliendus.* Ch. Schöttgen et G. Chr. Kreysig, Diplomataria et scriptores historiae German. medii aevi (Altenburgi 1753/60) III 222.

[250]) Regesta episcoporum Constantiensium 4 (1931) n. 10394.

Deutsche Jesuiten-Philosophen des 18. Jahrhunderts in ihrer Stellung zur neuzeitlichen Naturauffassung

Von **Bernhard Jansen** S. J. — Pullach bei München

Daß verschiedene Naturforscher aus der Gesellschaft Jesu einen hervorragenden Anteil an dem Ausbau des modernen Weltbildes haben, ist allbekannt und steht in den verschiedenen Fachwerken, die die Geschichte der Mechanik, der Lichtlehre, der Astronomie und anderer positiver Wissenschaften behandeln, zu lesen[1]).

Dagegen ist nicht nur in weiteren Kreisen der Gebildeten, sondern auch in engeren Fachkreisen fast völlig unbekannt, welche Stellung die zünftigen Philosophen des Ordens zu den neueren Theorien genommen haben[2]). Diese Unkenntnis ist nicht nur zu entschuldigen, sondern klingt wie selbstverständlich, wenn man erwägt, daß die Scholastiker des 17. und 18. Jahrhunderts eine *terra incognita* sind. Sieht man von gewissen spärlichen Angaben, meistenteils nach zweiten Quellen, ab, so findet sich über die Scholastik jener Zeit überhaupt kaum etwas.

Vorarbeiten zu einer Geschichte der Neueren Philosophie für die Sammlung „Philosophische Bibliothek" (herausgegeben bei Kösel,

[1]) Vgl. außer Bernhard Duhr, Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge, und den Parallelwerken, die die Geschichte der Jesuiten anderer Länder behandeln: Ferdinand Rosenberger, Die Geschichte der Physik, 2 Bde (1882 ff.); E. Gerland, Geschichte der Physik (1913); Jos. Schaff, Geschichte der Physik an der Universität Ingolstadt (1912).

[2]) Einzelne Angaben machen Fr. Klimke, im 1. Band seiner Institutiones Historiae philosophiae, 2 Bde (1923), H. Hurter im vierten und fünften Band seines Nomenclator Literarius, M. Grabmann in seinem Suarez-Artikel in den „Innsbrucker Gedenkblättern" zu dessen 300jährigem Todestag (Innsbruck 1917) S. 29—73, abgedruckt in „Mittelalterliches Geistesleben" (1926), B. Duhr in seiner „Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge", besonders im 2. Teil des 4. Bandes, erstes Kapitel.

Kempten-München) führten mich zu einer quellenmäßigen Beschäftigung mit den christlichen Philosophen jener Zeit.

Aus diesen Materialien möchte ich an dieser Stelle mitteilen, was das Verhalten der Philosophen aus der Gesellschaft Jesu, soweit sie dem süddeutsch-österreichischen Gebiet angehören, zu der neuzeitlichen Naturauffassung kennzeichnet. Sämtliche Denker gehören dem 18. Jahrhundert und meist, wie gesagt, dem süddeutsch-österreichischen Gebiet an. Nur der Italiener Kardinal Ptolemaeus, der in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts am Collegium Romanum lehrte und damals seine Philosophie veröffentlichte, soll wegen seiner Bedeutung noch einbezogen werden; er schwebte den deutschen Jesuiten des 18. Jahrhunderts vielfach als Vorbild vor, auf das sie sich oft beriefen.

Ich führe die einzelnen Philosophen mit ihren eigenen Worten an oder charakterisiere kurz ihren Standpunkt. Zum Schluß vergleiche ich ihre Haltung mit der anderer scholastischer und nichtscholastischer Denker und suche die Frage zu beantworten: wie stellte sich die Ordensleitung, die verschiedenen Generalkongregationen und die Oberen, zu der neuen Bewegung?

I. Kardinal Ptolemaeus

Joh. B. Ptolemaeus[3]) ist unter allen scholastischen Denkern der verschiedenen Schulen derjenige Kopf, der am gründlichsten Spekulation und Empirie zu verbinden wußte. Bekanntlich schätzte auch Leibniz Ptolemaeus hoch[4]).

Diese überlegene Haltung verrät sich bereits in der Vorrede. Seine Philosophie, aus der Lehrtätigkeit herausgewachsen, will die Schüler *aequabili via, minime impedita et plane philosophica* schrittweise *usque ad rerum summarum cognitionem* führen.

In hunc finem methodum geometricam sapientissimorum virorum sententia et exercitatione in reliquis quoque disciplinis opportunissimam habitam imitari visum est, sobrie tamen et dumtaxat ex parte. Hoc quidem ad cavendum positum e regione periculum, si geometrice omnino philosophica pertractentur, quod usu ipso et aliorum conatu compertum est nec in omni passim proposito ad philosophandum argumento praestari posse nisi tantum in speciem, efficta videlicet, non inventa serie, et propagine propositionum male invicem aptarum et cohaerentium, simplicitate ipsa sua implexam reddi non sine taedio legentium.

[3]) Philosophia mentis et sensuum. Secundum utramque Aristotelis methodum pertractata metaphysice et empirice a Joh. B. Ptolemaeo S. J. in Collegio Romano. Editio post Romanam prima in Germania, multo auctior et emendatior. Augustae Vindelicorum (Augsburg) 1698.

[4]) Vgl. auch das Urteil M. Grabmanns im genannten Suarez-Artikel S. 68 ff.

Zum volleren Verständnis dieser programmatischen Sätze bedenke man, daß Tolemei schrieb, als Descartes und Spinoza *more geometrico* ihre Philosophie aufgebaut hatten, daß jene Zeit im Bann der glänzenden Erfolge der Mechanik und Astronomie eines Kepler, Galilei, Newton stand.

Bekannt ist die Schärfe des Kampfes zwischen den Aristotelikern bzw. den Verteidigern der überkommenen Philosophie und den Anwälten der neuen Weltweisheit, wie sie in den Humanisten, Bacon v. Verulam, Telesio, Cardano, Patrizzi, Ludovicus Vives, Paracelsus, Gassendi, Pierre Ramée, den zahlreichen Cartesianern verkörpert waren.

Tolemei stellt sich über die streitenden Parteien: „Leistet positive Arbeit," ruft er ihnen zu. Wenn die Peripatetiker verlangen: *ut sartam et tectam more maiorum Aristotelis philosophiam quisque tueatur,* dann sollen sie den ganzen Aristoteles nehmen, nicht bloß die metaphysische, sondern auch die empirische Seite:

Quod ubi praestetur, quidquid eruditum et verum consequentium philosophorum aut subtilitas aut felicitas providit, quidquid ex arcanis naturae vel industria vel eventus retexit: opera non difficili corrivari eodem posse et in unum colligi, ut inde absolutissima existat, quantum in hac rerum caligine licet, universae philosophiae tractatio.

Den Neueren, den *„mathematici"*, gibt er zu bedenken, ob sie das Recht hätten, weiterhin den Scharfsinn der bisherigen Metaphysik zu benörgeln und ihre Leistungen derart zu überschätzen, daß die Mathematik die Norm für alle Wissenschaften abgeben solle.

Den weitaus umfassendsten Teil (S. 238—656) des Folianten nimmt die *Scientia rerum naturalium* ein. Bezüglich des peripatetischen Systems führt der Philosoph aus: Die *materia prima* ist *pura potentialitas sine omni actu.* Anderseits: *in viventibus, praesertim in homine, dantur formae substantiales partiales, quae constituunt materiam secundam, non datur vero ulterior distincta ab illis formis corporeitatis* (S. 342).

Bezeichnend für die starke Betonung der Erfahrung in der Spekulation ist die Begründung der Mehrheit der Formen. *Si non dantur formae partiales, ratio duplex esse potest: quia repugnat otiositas et quia non fieret unum per se ex materia secunda et ex anima.* Antwort: *Non multiplicatur otiose. Primo quoad experientiam: quia contra sensum, si non admittantur formae partiales, admittenda esset forma cadaverica.* Das wird weiter ausgeführt. — Noch wichtiger ist die Auseinandersetzung mit dem zweiten Einwand, der aus dem Begriff der Einheit genommen ist!

Obicies: est contra conceptum formae substantialis ista forma [subordinata]. Respondeo: nego esse contra verum conceptum desumptum ex vera inductione physica. Conceptus seu essentiae a nostris praeiudiciis et anticipatis imaginatio-

nibus desumendi non sunt, sed venandi per veram inductionem physicam. Itaque si plures formae substantiales dantur in natura, de quibus rationabiliter et experimentaliter constat, quod alias habeant sibi subordinatas in eodem toto, cur ego obfirmem esse de essentia formae substantialis, ut sit unica in uno corpore? (S. 343).

Nach der Erklärung des peripatetischen Systems legt Tolemei die Grundsätze des Atomismus des Epikur und Gassendi dar, die Wirbel- bzw. Korpuskulartheorie des Descartes, die Elementensysteme des Anaxagoras, des P. Nicolaus Cabeus, das System des P. Honoré Fabri. Nun faßt er zusammen. *Conclusio secunda: Systema peripateticum praeferendum est ceteris. Conclusio tertia: Quidquid in systematibus reliquis scitu dignum et eruditum est, corrivari potest et debet in systema Peripateticum.* Das wird im einzelnen mit Bezug auf den Atomismus, die Elemente usw. ausgeführt.

In der Bewegungslehre hält unser Philosoph zwar noch an den Positionen des Aristoteles fest, die von den Naturforschern jener Zeit bereits aufgegeben waren, so an der Unterscheidung von *motus naturalis* und *violentus, locus proprius* und der dadurch bedingten Schwere. Anderseits geht er auf die Experimente des Galilei und Robert Boyle, auf die Elastizität und die beschleunigte Bewegung ein (S. 427 ff.).

Maßvoll sind die Ausführungen über die Qualitäten in einer Zeit, wo Philosophen wie Descartes und viele Naturforscher alle Kräfte verwerfen und eine einseitig mechanische Erklärung gaben, anderseits viele Scholastiker sich vorschnell auf *qualitates occultae* beriefen.

Qualitates actuosae et energicae meri modi non sunt, sed entis ens et accidens important subiectis. Non negaverim tamen accidentia huiusmodi petere tamquam dispositiones certas affectiones, ut vocant, mechanicas in corpore ac potissimum motum localem (S. 466).

Die vielberufenen *qualitates occultae* werden abgelehnt bzw. neuzeitlich erklärt.

Harum qualitatum primordia repetenda sunt iisdem ex fontibus, ex quibus elementares qualitates profluunt, nimirum dispositiones ad illas recte censentur esse tum configuratio tum motus aut quies, praeterea idoneum temperamentum acidi et alkali rei cuiusque (S. 470).

An dem Sechstagewerk wird festgehalten. Eine Schöpfung aus Nichts erstrecke sich indes wahrscheinlich bloß auf das *primum momentum, quo angeli, empyreum et chaos informe* ins Dasein traten und auf den sechsten Tag, an dem der Mensch geschaffen wurde (S. 478).

In der Beschreibung des Aufbaues des Weltalls wahrt Tolemei großenteils die alte Auffassung, weicht indes auch zu Gunsten der

neuen von ihr ab. Nichtaristotelisch und nichtscholastisch ist der Satz: *Globi coelestes sunt corruptibiles, hoc est alterabiles,* was aus den Sonnenflecken bewiesen wird (S. 512). Kritisch heißt es bezüglich der Weltsysteme des Platon, Aristoteles, Eudoxos, Ptolemaeus, Philolaus, Tycho de Brahe, Ricciolio, sie seien falsch: einstweilen könne man nichts Sicheres behaupten, bloß daß die Erde im Mittelpunkt des Ganzen ruhe. Ebenso vorsichtig ist der Satz:

Causa motrix coelestium globorum est impetus, quod certe evidentissimum est. Quantum vero ad causam effectricem huius impetus statuo nihil, vel sit immediate et unice Deus vel adscita causa instrumentalis. Hoc nequit cognosci (S. 512).

Die damals noch unter den Scholastikern herrschende Ansicht von den Sphärengeistern wird bezweifelt. Mit Berufung auf Galilei und Scheiner werden die Sonnen- und Mondflecken bejaht.

Ausführlich werden bei der Diskussion über die Möglichkeit des leeren Raumes, die verneint wird, und über den Luftdruck, die Experimente von Torricelli, Huyghens, Mariotte, Rohault, Boyle und andern Forschern behandelt (S. 532—538). Den Spekulationen über das vegetative und sensitive Leben wird ein umfassendes Beobachtungsmaterial zu Grunde gelegt.

Wie scharfsinnig und gründlich sich mit dem Zug für Beobachtung und Mathematik die spekulative Verarbeitung verbindet, das zu beleuchten geht über den Rahmen dieser Arbeit hinaus.

II. Süddeutsche und österreichische Jesuiten

Berthold Hauser[5]). — Lehrreich ist die *Praefatio.* Sie betont, welch schweren Stand in dem Zeitalter der Aufklärung die Philosophie habe, den Schwierigkeiten dürfe man indes nicht nachgeben. *Delicatus et varius saeculi nostri genius nova, mira, amoena aestimat, dum curiositatem fovent, horret dogmata, quorum profunditas abstrusum quidquam prae se fert aut subtilitas arduum.* Trotz des Widerwillens der Zeit gegen Syllogistik sei er Aristoteles gefolgt. Wenn indes die Anhänger der alten Richtung *multa antiquata dogmata, neglectas subtilitates adeo famosas* vermißten, *disputandi materiam exercitationi ereptam* beklagten, könnten sie sich für diesen Ausfall durch Behandlung anderer Fragen *dignitate et soliditate praestantiores* trösten, die obendrein für das Leben nützlich seien.

[5]) Philosophia rationalis et experimentalis cum figuris in sex tomos divisa. Format in 12°. Mit dem andren Titel: Elementa philosophiae ad rationis et experientiae ductum conscripta atque usibus scholasticis accomodata a P. B. Hauser S. J. in episcopali universitate Dilingiana mathematum professore. Augustae Vindelicorum (Augsburg) 1755 ff.

Die Logik, die im vierten Teil *De methodo* handelt, zeigt manches Neuzeitliche. Sie behandelt die sinnfällige Erfahrung, das Zeugnis der Autorität, die naturwissenschaftliche Hypothese. Bedeutsam ist, was über letztere ausgeführt wird:

Est coniectura, quam pro vera assumis, quia res inde commode explicantur. Quantumcunque sua verisimilitudine demulcet, opinionum et probabilitatis classem haud egreditur, donec ratione convincente sensu aut observatione constat in rerum natura existere, quae in hypothesi absolute possibili sumuntur, aut ipsam hypothesim recta ratiocinandi forma inferri posse ex phaenomenis. Tale quid si eviceris, hypothesis evadet certa (S. 492 f.).

Ebenso vortrefflich ist der Rat, Beobachtung und Spekulation zu einem *„connubium"* zu verbinden (S. 494).

Bei aller Schätzung der Erfahrung tritt Hauser in der Praefatio entschieden für eine gründliche Metaphysik ein, wodurch er sich vorteilhaft von manchen Scholastikern jener Zeit, Jesuiten nicht ausgenommen, unterscheidet. Freilich fehlt auch ihm eine gründliche Kenntnis der großen Vorzeit, des Mittelalters, seinen eigenen Darlegungen mangelt bei aller schulmäßigen Klarheit teilweise die Tiefe.

Das Beste in der Gesamtphilosophie Hausers ist seine Naturlehre. Sie umfaßt die Naturphilosophie und die positiven Wissenschaften bzw. die Mathematik. Der Philosoph zeigt sich völlig vertraut mit den Ergebnissen der damaligen Forschung und nimmt mit sicherem, reifem Urteil kritisch Stellung zu den neuen Theorien.

Er bekennt sich zum *systema Peripateticum mitigatum.* Die Darlegung des strengen, ursprünglichen Systems schließt er mit den vernünftigen Worten ab: *Haec prolixius disputata non displicebunt Peripato faventibus, adversantibus haud nocebit intellexisse capita controversiae per tot saecula agitatae* (IV S. 86—95). Dann werden die Hauptinhalte des gemäßigten peripatetischen Systems dargelegt, in das Motive anderer Systeme, eines Gassendi, Anaxagoras, Descartes, Leibniz, Wolff, Empedokles, Newton eingebaut werden[6]). *Systema hoc assumit materiam primam et formam substantialem distinctam, utramque sensu Aristotelico incompletam, iungit accidentia absoluta, agnoscit virtutem activam creatam. Atqui,* heißt es scharfsinnig und bestimmt, *haec cum rigidiore Peripato communia et velut characteristica Aristotelicorum censentur. Rigorem mitigat parcitas sobria formarum tum substantialium tum accidentalium,* hält Hauser sodann gewissen Verstiegenheiten mancher Scholastiker entgegen. *Pacifice fruantur sua forma absoluta bestiae, plantae, elementa peripatetica* — die bekannten vier Elemente. *Corporibus reliquis sufficiat relativa [forma],* lautet das Zugeständnis an den Atomismus.

[6]) Seite 33—100 sind letztere historisch behandelt worden.

Materiae secundae loco habet elementa peripatetica pura. Has ceu particulas primigenias mixtorum omnium considerat, determinata ab Auctore Deo magnitudine ac figura instructas, naturaliter infectibiles. Ex plurium particularum associatione prodit molecula insensibilis pro varia combinatione formarum essentialem et difficulter mutabilem associationem, prout ex moleculis auri, salium vitri patet, sub mundi exordium nacta. Molecularum insensibilium coniunctio sive modificatio corpus sensibile, specificum, inanimatum et mixtum exhibet. Unde in resolutione corpus abit in molecula, tum in minima elementaria, tandem in principia ultima.

Also die heute allgemein angenommene Atomtheorie, beschränkt jedoch durch das peripatetische Grundprinzip, daß die letzten atomistischen Bestandteile ineinander übergehen können und philosophisch noch nicht die letzten konstituierenden Prinzipien ausmachen.

Überdies verwirft Hauser den aristotelisch-scholastischen *horror vacui* und bekennt sich zur Porentheorie:

Iam completum istud ex particulis primigeniis et moleculis exurgens liceat compendii gratia dicere materiam physicam aut sensibilem et cohaerentem corporum. Haec variis cavitatibus, interstitiolis sive poris intercipitur suffragante experientia. Proinde materia physica constat particulis partim continuis partim contiguis (S. 110 f.)

Hauser, der Professor der Mathematik an der Hochschule in Dillingen war, sagt abschließend: *in systemate sic mitigato potest in Peripatum derivari, quidquid fere in systematibus reliquis scitu dignum et eruditum est, experientiae conforme et usui utile* (S. 112). Ähnlich hatte sich Tolemei geäußert. Entsprechend dem Fortschreiten der Zeit geht er aber über diesen hinaus.

Völlig aufgeschlossen ist Hauser für die Bewegungslehre der klassischen Mechanik im Sinne Galileis, die veraltete, anthropomorphistische des Aristoteles und des Mittelalters vom *appetitus innatus in locum proprium*, vom Unterschied des *motus naturalis et violentus* ist völlig verlassen. Er bleibt aber nicht bei dem Allgemeinen des neuen Bewegungsbegriffes stehen, sondern erklärt und beweist, mit Anwendung der Mathematik, die einzelnen Bewegungsgesetze. Dabei beruft er sich ständig auf die Ergebnisse des damaligen methodischen Experimentes, die er kritisch prüfend nur teilweise anerkennt. Im einzelnen werden die beschleunigte, die einfache und zusammengesetzte, die horizontale und vertikale, die Zentripetal- und Zentrifugalbewegung behandelt. So heißt es S. 317: *Gravitas non est virtus nativa corporis aut materiae sensu Atomistarum et Peripateticorum. Corpori prorsus gratis assignatur determinata exigentia huius loci prae alio.* Scharfsinnig ist die kritische Auseinandersetzung mit Newton und andern Modernen über die Natur und die Gesetze der Gravitation. Eine große Anzahl von Maschinen und andern Instrumenten sowie ihre Arbeitsweise wird beschrieben.

Freilich ist die Wärme noch ein feiner Stoff, die kinetische Wärmetheorie und das mechanische Wärmeaequavilent wurden erst im 19. Jahrhundert entdeckt.

Was Hauser im Titel seines Werkes ankündigt *„Elementa philosophiae ad rationis et experientiae ductum conscripta atque usibus scholasticae accomodata"*, hat er in der Naturerklärung treu gehalten. Es ist ein gesunder Eklektizismus, gepaart mit philosophisch-naturwissenschaftlicher Erudition, mit Anerkennung der Vorzüge der ererbten Scholastik und restloser Aufgeschlossenheit für die Ergebnisse der neueren Naturbetrachtung.

Um dieselbe Zeit, um die Mitte des 18. Jahrhunderts, lehrte und schrieb Josef Mangold. Prinzipiell sucht auch er Spekulation und Erfahrung zu verbinden. Glücklich kämpft er zwar des öfteren gegen die Irrtümer der damaligen neueren Philosophien, z. B. des Descartes, Malebranche, Leibniz an. Anderseits fehlt aber seiner Spekulation die Kenntnis der Scholastik, weit mehr als bei Hauser, woraus sich verschiedene fundamentale Irrtümer, z. B. sein Nominalismus, die Verwerfung der *distinctio virtualis* bzw. *metaphysica* erklären. Im Gegensatz zu dem Eklektizismus des Ptolemaeus, den Grabmann im genannten Suarez-Artikel mit Recht einen gesunden nennt, ist sein Eklektizismus vielfach eine nichtlogische Juxtaposition unverträglicher Denkelemente.

Hier soll uns bloß seine Stellung zur Naturlehre beschäftigen. Schon die Tatsache, daß in der „Philosophia rationalis et experimentalis hodiernis studentium studiis accomodata", die in Ingolstadt bzw. München 1755 erschien, von den drei Bänden in 8°-Format nur einer der Logik und Metaphysik, worunter die allgemeine Ontologie, die Psychologie der Geistwesen und die Theodizee gemäß der Einteilung Wolffs fallen, zwei starke Bände dagegen der Naturbetrachtung zugewiesen sind, beweist, welche Bedeutung Mangold im Sinne der damaligen Aufklärungsphilosophie der Erforschung des Kosmos beilegt.

In der *Praefatio* wird, entsprechend dem Titel des Gesamtwertes, auf die Notwendigkeit hingewiesen, die spekulative und die experimentelle Methode miteinander zu verbinden. Wie andere Jesuiten beruft sich dafür Mangold, der Professor an der Universität Ingolstadt war, auf Tolemei. Auch er betont, wie Hauser, Storchenau, Stattler, mit der Zeit gehen zu wollen, für die aktuellen wissenschaftlichen Bedürfnisse der Studenten schreiben zu wollen. Dieses praktische Verständnis ist charakteristisch für die damaligen deutschen Philosophen des Jesuitenordens, womit freilich auch Gefahren für die Schätzung der reinen Spekulation verbunden sind. Gefahren, denen sie teilweise unterlegen sind, wie vor allem aus

einem Vergleich mit der metaphysisch tieferen Art der strengen Thomisten jener Zeit, der Dominikaner, Benediktiner, Karmeliter deutlich erhellt. Umgekehrt haben die Thomisten ihren strengen, geschlossenen Konservativismus durch Starrheit und Abgeschlossenheit gegen den gesunden Fortschritt der Naturforschung erkauft.

Gehen wir sofort zum zweiten Band über, der „Physica generalis". Sie erinnert insofern an die acht Bücher des Aristoteles *De physico auditu*, als auch sie vorwiegend allgemeine Fragen untersucht, während sich der dritte Band „Physica particularis" mit Einzelfragen der Naturlehre beschäftigt: *De regno animalium, De regno vegetabilium, De elementis, De meteoris, De mundo et coelo*, ein Gegenstück zu den übrigen naturwissenschaftlichen Schriften des Stagiriten.

Historisch wertvoll ist, was Mangold über die Stellungnahme der *„recentiores Peripatetici"* zum System berichtet. Ein Bericht, dessen Wahrheit durch die Quellenanalyse anderer zeitgenössischer Philosophen bestätigt wird. *In eo sunt, ut suo cum systemate mechanicam philosophandi methodum amico foedere valeant conciliare* (S. 32). Er selbst bekennt sich zu diesem Ausgleich:

Et sane cum hoc systemate omnino stare videtur Recentiorum opinio de moleculis heterogeneis indissolubilibus et primigeneis, quas in philosophia passim admitti oportere totius physicae decursus, praesertim de rarefactione, elasticitate et soliditate, non obscure docebit, quin tamen propterea elementa nullo penitus modo generari posse asseratur.

Ähnlich haben wir Hauser und Tolemei sich äußern hören.

Das kopernikanische Weltsystem, das erst 1757 bzw. 1822 von dem kirchlichen Verbot (1616) freigegeben wurde, lehnt unser Philosoph wie die meisten katholischen Gelehrten jener Zeit, mit Berufung auf die Heilige Schrift ab.

Die dynamische Erklärung des Continuum, die seit Leibniz-Wolff die vorherrschende war und die unter dem Einfluß des bedeutenden Astronomen und Mathematikers Boscovich S. J. auch in scholastische Kreise eingedrungen war, wird diskutiert und abgelehnt (S. 55 ff.). In bezug auf Vacuum, Porosität (S. 70 ff.), Elastizität (S. 101 ff.) wird die neuzeitliche Auffassung gehalten. Im Gegensatz zu Galilei und seinen Schülern wird die aristotelisch-scholastische Erklärung der *gravitas* und *levitas* durch ein *principium intrinsecum* verteidigt (S. 129 ff.). Modern ist dagegen die Erklärung der Bewegung durch den *impetus mobili impressus* (S. 146 ff.), desgleichen die Annahme der gleichmäßig beschleunigten Bewegung (S. 170 ff.), der Parabel- und Pendelbewegung (S. 208 ff). Die Experimente über Luftdruck, spezifisches Gewicht der Körper, Barometer, Pumpe werden ausführlich besprochen und anerkannt (S. 289 ff.).

Lux probabilius non distinguitur a motu concitato et celerrimo partium minimarum corporis lucidi (S. 445). Es folgt die neuzeitliche Erklärung der Reflexion und Fraktion des Lichtes (S. 454 ff.).

So ist die ganze Stellungnahme Mangolds durch ein selbständiges Ringen zwischen Altem und Neuem gekennzeichnet, er gehört einer Übergangszeit an.

Was ich bis jetzt bei keinem Scholastiker gefunden habe und was ein starkes Abrücken von Aristoteles und den Scholastikern bedeutet: *C o l o r e s non distinguuntur a lumine modificato. Ita fere omnes contra antiquiores Peripateticos, quorum aliqui omnium colorum, alii vero saltem permanentium, naturam explicabant per qualitatem specialem* (S. 475). Auf den Einwand, daß der natürliche, vorwissenschaftliche Mensch glaubt, die Farbe sei *formaliter a parte rei*, erwidert Mangold mit feinem erkenntniskritischem Verständnis, daß nicht der Sinn, sondern der wissenschaftliche Verstand über die Natur der Farben zu entscheiden habe. Dann fährt er fort: *Quod color obiectivus in genere consistat in certa partium textura, situ et figura particularum, videtur satis certum* (S. 478). Folgerichtig dazu wird bei der Fragestellung, *an omnes radii ex corpore lucido egredientes sint homogenei*, die Verschiedenheit der Farben erklärt: *ex quibus iam manifeste sequitur in ipso lumine dari diversam radiorum refragibilitatem et cum diversitate colorum quoque discrepantiam coniunctam esse* (S. 495).

Ebenso überlegen zeigte sich Mangold in der entschiedenen Ablehnung der Emissionstheorie Newtons und der Annahme der Undulationstheorie Eulers (S. 499 f.):

In hoc systemate sicut sonorum, ita etiam colorum diversitas dependet a numero vibrationum, quae dato tempore absolvuntur et oculum afficiunt. Homogenei sunt radii, quorum vibrationes sunt isochronae seu quae aequalibus temporis intervallis se excipiunt, heterogenei vero sunt, si vibrationes non aequalibus temporibus absolvuntur (S. 500).

Ergänzt werden diese auf der Höhe der Forschung stehenden Lichttheorien durch die Ausführungen des dritten Bandes (S. 106 bis 147): *De visione directa et principiis opticae, De visione reflexa et principiis catoptricae, De visione refracta et principiis dioptricae.* Der dritte Band „Physica particularis" verarbeitet verständnisvoll ein reiches verschiedenen Wissenschaften angehörendes empirisches Material.

Ausführlich wird im Anschluß an die Entdeckung Harveys (1628) der Kreislauf des Blutes, der Aufbau des Körpers beschrieben. In der Auffassung der *spiritus animales* wird der Standpunkt der damaligen Zeit, wie ihn u. a. Descartes vertrat, festgehalten (S. 40 f.).

Mit scharfer Logik und feiner Ironie wird die damals noch viel verteidigte *generatio aequivoca* abgelehnt (S. 55).

Die Erklärung des Instinktes der Tiere scheint fast die heutigen Theorien, etwa die von Erich Wasmann, vorweggenommen zu haben.

Aliqui instinctum naturalem volunt explicare per species, ut vocant, congenitas utilitatem aut vim nocivam certorum obiectorum repraesentantes, quae ab obiectis externis in sensus incurrentibus excitatae brutum determinant ad appetendum vel fugiendum obiectum. Verum redit quaestio, quaenam sit earum natura. Complures peripatetici censent has species esse accidentia absoluta. Longe probabilius videtur eas nihil aliud esse quam certam dispositionem, flexibilitatem et mobilitatem organi sensui interno et phantasiae destinati, quod a certis impressionibus per sensus externos communicatis varia ratione afficitur, et prout vel blanda vel molesta est impressio, anima ad appetendum vel fugiendum obiectum excitatur (S. 74 f.).

Aus den verschiedenen interessanten Bemerkungen über Psychologie sei nur die Erklärung des Gedächtnisses hervorgehoben. Sie erinnert an die bahnbrechenden Untersuchungen des Elias Müller[7]):

Memoria, quatenus est in organo corporeo, nil aliud est quam vestigia quaedam a motibus spirituum animalium relicta. Si enim in haec vestigia iterum spiritus incurrerint, easdem determinationes efficient, quae fierent ab obiectis praesentibus et in sensus incurrentibus (S. 161).

Bemerkenswert ist in der Pflanzenphysiologie die Verwertung der Ergebnisse der ersten Forscher jener Zeit Malpighi, Leuwenhook, Woodward (S. 172 ff.).

Die Ausführungen über die Elektrizität verraten die Anfänge und das Ringen der damaligen Zeit.

Von der Vielseitigkeit der naturwissenschaftlichen Kenntnisse Mangolds und der Gründlichkeit seiner Studien zeugen die Stellen, in denen er von der Gestalt der Erde spricht. Vorsichtig werden die Hypothesen eines Cassinus, Maraldus, Maryanus, Huyghens, Newton, Galli, Bouguer, Condamine, Maupertius, Clairaut geprüft. Mit feinem Verständnis erfolgt die Stellungnahme: *Quare recentiorum, qui tellurem ad polos complanatam et sub aequore protuberantem esse contendunt, longe praehabenda est opinioni Cassini aliorumque, qui sphaeroidem oblongatam statuebant* (S. 397 ff.). Es folgen weitere Kapitel über Fixsterne, neuentdeckte Sterne, Kometen, Sonnenflecken, Sonnen- und Mondesfinsternisse, Gravitation, die mit mancherlei Vorbehalten angenommen wird, über den Julianischen und Gregorianischen Kalender.

So ist Mangold mit seiner Vielseitigkeit und Reichhaltigkeit des empirischen Wissens, mit seiner Aufgeschlossenheit für die mo-

[7]) Vgl. Josef Fröbes, Lehrbuch der experimentellen Psychologie I, 2. Aufl. (1922), 131 ff.

dernen Forschungsergebnisse und seinem selbständigen Nachprüfen derselben vorbildlich. Erinnert er hierin an den genialen Empiriker Aristoteles, so bleibt er, entsprechend dem Niedergang der Spekulation in jener Verfallszeit der Scholastik, in der begrifflichen, philosophischen Aufarbeitung dieser positiven Tatsachen weit, sehr weit hinter andern kenntnisreichen Aristotelikern der Scholastik zurück.

Unmittelbar vor der Aufhebung der Gesellschaft Jesu veröffentlichten Lehrbücher Sigismund Storchenau, Professor in Wien, und der bekannte, vielseitige, eigenartige Benedikt Stattler, nacheinander Professor in Solothurn, Innsbruck, Ingolstadt.

Hier beschäftigen uns nicht Stattlers philosophische Theorien, sein Verhältnis zu den neueren Philosophen, Leibniz, Wolff, Kant, auch nicht seine geschichtlichen bzw. philosophischen Kenntnisse.

Was Reichtum und Vielseitigkeit des naturwissenschaftlichen Wissens betrifft, reicht er in keiner Weise an Hauser, Mangold und den noch zu besprechenden Jacob Zallinger heran. Die Zersetzung und Vergessenheit der Scholastik ist aber schon so weit vorangeschritten, daß er seine naturphilosophischen Ansichten einseitig im Anschluß an die neuen Naturforscher herausarbeitet. Er legte sie nieder in seiner „Philosophia methodo scientiis propria explanata". Ganz im Anschluß an die Wolffsche Einteilung behandelt er in fünf Bänden in Duodezformat das Ganze der theoretischen Philosophie (Augsburg 1769—1771). Uns beschäftigt vor allem der dritte Band „Cosmologia".

In der *Praefatio* des ersten Bandes charakterisiert Stattler seine Art zu philosophieren. Mit der gesamten Philosophie der Aufklärung des 18. Jahrhunderts stellt er die Theorie in den Dienst der Praxis. Für ihn nimmt diese Lebensgestaltung die Form des Religiösen, genauer der Apologetik des christlich-katholischen Gedankens an. Weiterhin teilt er mit jener Zeit den weitgehenden Eklektizismus, auf keine Autorität will er sich festlegen. Kräftig wird sodann die Bedeutung des Erfahrungselementes hervorgehoben:

Cognitio historica — gleich *experimentalis* — *philosophicae cognitioni obtinendae et stabiliendae maximopere deservit. Quae enim experientia existere actu in rebus docet, saepissime talia sunt, in quibus ratio proxima aliorum cognosci ac reddi potest. Ingens ergo experimentorum studium simulque cautela philosopho necessaria est, ut quam certissimam eorum accuratissimamque notitiam acquirat.*

Ebenso nachdrücklich wird die Bedeutung der Mathematik hervorgehoben: *Cognitio mathematica in philosophia summe necessaria est.* Das Beispiel aber, das als Beleg angeführt wird, zeigt deutlich, daß er mit der neueren Mechanik, Mathematik und Astronomie geht:

Eandem esse corporum terrestrium et caelestium gravitatis naturam ac legem perspicax suspicatus est Neutonus. Et vero postquam calculo astronomico et geometrico lunae gravitatem terram versus subduxit, in eadem distantia lapidis cuiusque gravitati aequalem esse invenit. Et quis est, qui de gravitatis utriusque homogenea indole iam dubitet?

Je weniger in dem folgenden geschichtlichen Überblick die christlichen Denker geschätzt werden — von der Scholastik des Mittelalters und der beginnenden Neuzeit erfährt man überhaupt nichts — um so höher werden die Naturphilosophen der Neuzeit, die *praestantissimi viri saeculi decimi septimi* gewertet: Gassendi, Descartes, Bacon, Boyle, Galilei. Von Newton heißt es kritisch: *leges naturae verius quam ceteri observasse, at non item felicius explicasse.* Geistreich ist die Würdigung des Leibniz und Wolff: *hodiedum florent ob multa praeclare scripta atque vapulant ob errores multos, utrumque ex merito.*

In dem zweiten Band „Ontologia" verrät die schulmäßige Knappheit, Bestimmtheit, Übersichtlichkeit, mit der die grundlegenden Begriffe, wie *possibilitas, attributa, identitas, perfectio, necessitas, contingentia, finitudo, infinitudo,* dargelegt werden, den allesbeherrschenden Einfluß der mathematischen Methode, wie wir sie seit Descartes bei Spinoza, Leibniz, Wolff finden.

Die Kosmologie wird definiert: *est scientia mundi aspectabilis huius universe seu collectim sumpti* (S. 1). In Auseinandersetzung mit Wolffs Begriffsbestimmung wird diese Definition begründet. Wolff gibt in seiner 1731 erschienenen „Cosmologia generalis" die Definition: *Cosmologia generalis est scientia mundi seu universi in genere, quatenus scilicet ens idque compositum atque modificabile est* (S. 1). Dagegen meint Stattler, man dürfe nicht von einem *mundus in genere* oder *possibilis* ausgehen, denn man müsse stets vom Bekannteren zum weniger Bekannten fortschreiten. Statt der synthetischen Methode, die Wolff anwende, müsse man die analytische handhaben. Dann heißt es:

Mihi quidem propositum est ope sensuum primo explorare, quae sint mundi huius sensibilis phaenomena maxime generalia atque inde secundum notionum ontologicarum directionem statuere, quid de eorum rationibus sufficientibus tum existentiae tum possibilitatis in corporibus atqui hoc ipso etiam de primis principiis tum materialibus tum efficientibus tenendum est.

Stattler beginnt seine naturphilosophischen Untersuchungen mit dem Kapitel: *De modo unice possibili perveniendi ad distinctam notitiam primorum mundi elementorum.* Es ist überall von der Erfahrung auszugehen. Nun lassen sich bei allen Körpern folgende sichere Erscheinungen beobachten: *extensio localis, divisibilitas, impenetrabilitas, capacitas ad motum, inertia, gravitas, cohaesio quoad particulas minimas.* Vermittelst dieser Erscheinungen ist das Wesen

der letzten Elemente zu bestimmen. So sei der „berühmte" Newton vorangegangen. Nach eingehender Erörterung dieser Erscheinungen, wobei die Gesetze der Trägheit, der Gleichheit von *actio* und *reactio*, der Schwer- und Anziehungskraft, der Kohäsion behandelt, kritisch gewisse Ansichten von Descartes, Leibniz, Wolff abgelehnt werden, erfolgt die Erklärung der letzten Elemente. Sie ist eine dynamisch-atomistische im Sinn der damaligen Naturforscher und verschiedener Philosophen wie der herrschenden Leibniz-Wolffianier. Die letzten Bestandteile sind einfach, unausgedehnt; dank ihrer Anziehungs- und Abstoßkräfte entstehen die ersten ausgedehnten Elemente, die Molekeln. Diese Molekeln oder *materiae primigeniae*, zu denen außer den vier alten Elementen auch die Salze zählen, lassen sich durch keine Naturkräfte auflösen. Aus der Verbindung der Molekeln entsteht die *materia mixta*, worunter alle sinnlich wahrnehmbaren Naturkörper fallen (S. 22—180):

Materiam voco omne extensum locale ex elementis vi repulsiva et attractiva generali et speciali praeditis constans. Quodsi minimum sit extensum nec nisi elementis inextensis tanquam partibus constans, moleculam materiae primigeniam appello. Materiae primigeniae sensibiles dicuntur, quae, quoad sensu percipi in eis partes aliquae possunt ac naturali virtute illae in has dividi, semper homogeneae sunt nec unquam in partes heterogeneas vi naturali resolvuntur (S. 167).

Nicht nur inhaltlich, sondern auch methodisch geht hier Stattler mit der neueren Naturwissenschaft. Die aristotelisch-scholastische Erklärung ist dem damaligen Zeitbewußtsein längst abhanden gekommen.

Die weit kürzere zweite Sektion der Cosmologia (S. 181—259) sucht die bislang gefundenen Ergebnisse der Analyse in der Synthese zu einen. Historisch ist hier die Ausführung der beiden ersten Teile bedeutsam. Auf die ausschließlich physikalisch-mechanistische Erklärung folgt die philosophische: die Zufälligkeit in der Existenz der Naturkörper, ihre Struktur bzw. die Einordnung in ein sinnvolles, zweckmäßiges Ganzes weist auf Geist, Freiheit, auf ein außerweltliches, unendliches Wesen mit Notwendigkeit hin. In derselben Weise hatte Leibniz, als er die Unzulänglichkeit der vor ihm allgemein angenommenen mechanistischen Erklärung durchschaut hatte, durch Zurückgreifen auf die teleologisch-formalen Ursachen des Aristoteles und der Scholastik die mechanistische Erklärung durch die teleologisch-formale zu ergänzen unternommen. Ähnlich hatte 1755 Kant in seiner „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels" auf die streng physikalisch-astronomische Erklärung der Entstehung des geformten Kosmos den Beweis für die Existenz Gottes als des intelligenten Urhebers des Einklanges und Gefüges des Ganzen folgen lassen.

Sigismund Storchenau[8]). — Wie gering Storchenau von der Scholastik, wie hoch er dagegen von den Neuerern denkt und daß er mithin in der an der mathematischen Methode und der modernen Naturauffassung inspirierten Philosophie sein Ideal erblickt, verrät bereits der damals übliche geschichtliche Überblick zu Beginn des Werkes. Auf einen verhältnismäßig längeren Bericht über die Griechen wird die ältere und jüngere Scholastik auffallend kurz erledigt, Bonaventura, Albert d. Gr., Thomas werden überhaupt nicht genannt. Die Scholastik war *admodum contentiosa* — ähnlich spricht der bekannte Duhamel in seiner „Philosophica Burgundica" — *dialecticas subtilitates ultra modum promovebat. Parum abfuit, quin omnis paene philosophia in interitum rueret, relicta solum egregie de rebus abstractissimis disputandi arte.* Durch die Bemühungen der neueren Philosophen dagegen *accedente summorum Principum cura* — bezeichnend! — *effectum est, ut illa ad eum splendoris gradum, quem hodie feliciter tenet, pervenerit.* Nun werden die Führer dieser Bewegung aufgezählt und gewürdigt: Telesius, Bacon von Verulam, Pascal, Galilei, Boyle, Descartes, Newton und seine Anhänger, Leibniz, Boscovich, Wolff *„omnium antesignanus"*, Bernoulli, Euler, die Jesuiten Clavius, Scheiner, Kircher, Grimaldi, Tournemine, Regnault. Storchenau erinnert an dem ihm geistesverwandten Benediktiner Ulrich Weiß.

Dementsprechend eklektisch und oberflächlich ist die inhaltliche Ausführung. Selbst an naturwissenschaftlicher Erudition steht Storchenau weit hinter den hier behandelten Ordensgenossen zurück. Zu seiner Ehre sei bemerkt, daß er die Spekulation der modernen Philosophen wiederholt von seinem katholischen Standpunkt aus bekämpft. Storchenau ist ein Schulbeispiel für den Verfall der Scholastik in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts.

In diesem Zusammenhang muß der große Mathematiker und Astronom Roger Joseph Boscovich (1711—1787) genannt werden. Nicht deshalb, weil er Professor am Collegium Romanum war, wo er bei seinen Mitprofessoren aus der Gesellschaft auf mannigfachen Widerstand stieß, sondern weil er in seiner berühmten „Theoria philosophiae naturalis redacta ad unicam legem virium in natura existentium" (Venetiis 1763) seine streng mathematisch-dynamischen Theorien weltanschaulich zu einer Naturphilosophie verdichtete. Boscovich vereint manche Seiten des Weltbildes von Leibniz und Newton. Es ist die Übersetzung der Methode und Inhalte

[8]) Sigismund Storchenau S. J., In Academia Vindobonensi Logicae et Metaphysicae professoris publici ordinarii Institutiones Logicae. Editio altera 1770. — Institutiones Metaphysicae. Editio altera Viudobonae 1772. Letztere umfassen nach Wolffschem Schnitt Ontologia, Cosmologia, Psychologia, Theologia naturalis.

der neuen Naturbetrachtung, wie sie in Newton ihren Triumph feierte, in die Philosophie selbst mit all ihren Vorzügen und Schwächen, ihrem methodischen Reichtum und ihrer metaphysischen Armut.

Während der Wirren der Aufhebung des Ordens und unmittelbar nachher veröffentlichte Jacob Zallinger, der als berühmter Kanonist weit bedeutender denn als Philosoph ist, seine „Interpretatio naturae“[9]).

Über Geist und Inhalt seiner Philosophie, über sein Verhältnis zur Scholastik und den neueren antischolastischen Philosophen werde ich bei einer anderen Gelegenheit berichten.

Zallinger gibt im Grund wenig auf die rein spekulativen Systeme. Nach den Einzelheiten der Kritik, die er an ihnen übt, zu schließen, hat er da die neueren, teilweise sehr aprioristischen Konstruktionen und die rethorisierende Logik der Übergangszeit im Auge. Sein Wirklichkeitssinn, seine Vorliebe für die Zergliederung führt ihn vor allem zur Naturbetrachtung und da wiederum zu der nüchternen, analytischen, hypothesenfreien Art Newtons.

In der *Praefatio* zum Ganzen äußert er sich dahin: dem *simplex ordo naturae* ist zu folgen, die analytische Art hat die verwickelten Vorgänge zu zerlegen, wie es seit Galilei die bahnbrechenden Forscher taten. Nur insoweit ist die Synthese zulässig, als die Analyse es gestattet. Das ist der Sinn des berühmten Satzes Newtons:

Hypotheses non fingo. Quam ob rem reiectis hypothesibus et arbitrariis notionibus anxiaque illa systematum fabricandorum, quae ad universam rerum naturam pertinerent, cura praetermissa[10]) *id egere viri praeclari, ut opera naturae contemplantes eiusque veluti vocem audientes eandem sibi interpretandam sumerent. Atque haec est ipsa methodus, quam a Newtono incomparabili viro et immortalis memoriae Newtonianam vocant.*

Daher bereits im Titel die Ankündigung seiner Philosophie als *Interpretatio naturae seu philosophia Newtoniana methodo exposita et academicis usibus accomodata.* Der letzte Teil zeigt, daß diese Art zu philosophieren damals weit verbreitet und zugkräftig war.

Zu Beginn des zweiten Bandes bekennt sich Zallinger zu den vier berühmten Regeln der Newtonschen Forschungsmethode.

[9]) Interpretatio naturae seu philosophia Newtoniana methodo exposita et academicis usibus accomodata. Tomus I complectens logicam, philosophiam primam, psychologiam, theologiam naturalem. Permissu Superiorum. Augsburg 1773. Tomus II complectens principia mechanicae terrestris et caelestis 1774. Tomus III complectens physicam specialem 1775, in 12°-Format.

[10]) Hier dürften besonders die von den Newtonianern bekämpften Cartesianer gemeint sein.

Causae rerum naturalium non plures admitti debent quam quae verae sunt et earum phaenomenis explicandis sufficiunt. Effectuum naturalium eiusdem generis eaedem assignandae sunt causae, quatenus fieri potest. Qualitates corporum, quae intendi ac remitti nequeunt, quaeque corporibus omnibus competunt, in quibus experimenta instituere licet, pro qualitatibus corporum universorum habendae sunt. In Philosophia experimentali propositiones ex phaenomenis per inductionem collectae, non obstantibus contrariis hypothesibus, pro veris aut accurate aut quam proximae haberi debent, donec alia occurrerint phaenomena, per quae aut accuratiores reddantur aut exceptionibus obnoxiae.

Man sieht, Zallinger steht im Bann Newtons, dessen Weltbild und Methode im 18. Jahrhundert zum allgemeinen Sieg über die verschiedenen Gegner durchgedrungen war.

Auf den Einwand, den er sich macht, höchst wahrscheinlich auf mancherlei mißliche Erfahrungen gestützt, daß bei seiner Methode die Philosophie in Mathematik aufgelöst werde, antwortet er schneidig:

Si quid igitur de mechanica terrestri, quae leges motuum in terrestribus corporibus et generatim examinat, si quid de mechanica caelesti, quae easdem in caelestibus corporibus investigat, paulo accuratius disserendum est, si theoria gravitatis universalis, verbo, si physica Newtoniana explicanda est, elementorum algebrae et geometriae usus eripi nobis haud potest nec sane debet. Quae est enim in eis rebus perdiscendis tanta difficultas, ut ab adolescentibus, qui ingenium et industriam, ut par est, ad philosophiam afferunt, superari haud possit. Ignavia autem nonnullorum aut hebetudo mentis progressibus aliorum, quos natura ac solertia scientiis tractandis addixit, fraudi esse haud debet. Nulla est paulo longior aut difficilior demonstratio in tota scriptione hac, quae non pluribus locis et temporibus a me proposita et accurate percepta fuit ab iis, qui praelectionibus meis audiendis operam, quam oportebat, navarunt. Et vero, si rationem ac viam, quam in deducendis principiis utriusque mechanicae tenui, relegam animo, vereor sane, ne in usu elementorum matheseos aliis modum excessisse, aliis ne attigisse quidem videar eodemque tempore et de intemperantia quadam mathematica et de nimia parcitate accuser.

Diese temperamentvolle Auslassung wirft mannigfaches Licht auf das Ringen der neuen Art mit Widerständen und Gegnern und auf den damaligen Lehrbetrieb an den Hochschulen der Jesuiten.

Die Ausführung des zweiten und dritten Bandes ist sehr reich. Die gesamte klassische Mechanik wird bis ins einzelne behandelt: einfache, zusammengesetzte, beschleunigte Bewegung, Elastizität, Reflexion, Bedingungen des Gleichgewichts, Pendel- und Wurfbewegung, Ellipse, Gesetze der Schwere, der allgemeinen Anziehung. Im dritten Band „Physica specialis" folgen Abhandlungen über Kohäsion, Adhäsion, Repulsivkraft, Wärmephysik, Lichtphysik, Luftdruck an der Hand vielfacher Experimente.

Wohl das Bedeutsamste in der Naturlehre Zallingers ist die

Bestimmtheit, mit der er sich für das heliozentrische System einsetzt. Soviel ich gesehen habe, ist er nach dem Jesuiten Grammatici und dem Benediktiner Ulrich Weiß der erste Scholastiker, der sich mit solcher Freiheit von der bisherigen Ptolemäischen Ansicht abwendet.

Dabei ist wohl zu beachten, daß 1757 die Kopernikanische Lehre von Rom innerhalb bestimmter Grenzen freigegeben war. Band II, S. 429—449 werden folgende Sätze aufgestellt: *Prop. I. Systema terrae motae pro vero ac genuino systemate, quod reipsa obtinet in natura, tenendum est.* In der Ausführung dieser These ist ein umfassendes Beobachtungsmaterial methodisch verarbeitet. — *Prop. II. Neque ex fine S. Scripturae neque ex verbis eiusdem in se spectatis vel prout iacent neque ex ullis adiunctis vel circumstantiis quidquam legitime concludi posse pro motu solis et quiete terrae videtur.* In dem Nachweis dieser Behauptung zeigt sich Zallinger ebenso frei und unbefangen wie gründlich und besonnen. Köstlich wird u. a. bemerkt: *Si Josue astronomus, si copernicanus, si newtonianus exstitisset, profecto haud aliter fuerat locuturus quam reipsa locutus est.* Zur Verurteilung Galileis bemerkt er:

Prohibita ea fuit illo tempore, quo homines ob libidinem novandi etiam res fidei Sacris Scripturis turpissime abusi sunt. Hinc cum systema Copernicanum haud satis congruere cum iisdem videretur, id satis erat, ut quorundam ardor contra eius defensores excandesceret, quia Copernicani eius aetatis nondum in promptu haberent rationes tam validas et convincentes, quas Newtoniani ex analogia, legibus et phaenonenis naturae hodie afferunt.

Die bisherigen Darlegungen stützen sich auf die gedruckten Werke. Nur hie und da fallen Streiflichter bzw. Schlaglichter auf den damals lebendig pulsierenden Unterrichtsbetrieb an den Hochschulen der Jesuiten. Darum mögen nunmehr einige Angaben aus Bernhard Duhr, „Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge" folgen, die mitten in das wissenschaftliche Leben mit seinen Spannungen hineinversetzen.

Im zweiten Teil des vierten Bandes werden im Kapitel „Schulen und Studien" manche wertvolle Ergänzungen geboten, die zeigen, wie sich die genannten Philosophen in den philosophisch-naturwissenschaftlichen Gesamtbetrieb einfügten.

P. Philipp Friedrich, Professor in Mainz, veröffentlichte 1745 bei Einführung des philosophischen Bienniums eine Abhandlung über die Frage: Was ist von der neueren Methode und Freiheit in der Philosophie zu halten? In der Antwort werden die naturwissenschaftlichen Fortschritte, „die unserer Zeit zum besonderen Ruhm gereichen", restlos anerkannt, aber ebenso nachdrücklich werden die großen Irrtümer der neueren Philosophen, besonders der Naturphilosophen, abgelehnt und die Scholastik, die es nicht auf Neuheit, sondern auf Wahrheit absehe, empfohlen, wobei auch auf die Irrtümer der Alten hingewiesen wird (S. 44 f.).

In Ingolstadt stießen die physikalischen Anschauungen des Anton Kleinbrodt auf Widerstand, dem er bald weichen mußte. Ebenso die Neuerungen seines Schülers Franz Rafler mit seinem Ausgleich zwischen den alten und neuen naturphilosophischen bzw. physikalischen Ansichten (S. 45). P. Georg Hermann war alles Neuere verdächtig, in seiner späteren Stellung als Provinzial trat er in seiner Studienverordnung v. J. 1755 scharf gegen die Atomisten auf (S. 46).

„Inzwischen betonten die Professoren der Physik und Mathematik in Ingolstadt immer nachdrücklicher die Notwendigkeit der Experimente, so P. Jos. Falck und seine Schüler Hiß und Grammatici" (S. 46). Durch Verfügung der bayerischen Regierung wurde in Ingolstadt 1748 der philosophische Kursus auf zwei Jahre herabgesetzt und intensivere Pflege der *philosophia experimentalis* eingeführt, für die sich außer den nichtjesuitischen Professoren der andern Fakultäten auch ein Jesuit ausgesprochen hatte (S. 46). In eben diesem Jahre traten in den Lehrkörper als Vertreter der Philosophie die oben genannten Hauser und Mangold ein. Diese Umstände werfen Licht auf die Entstehungsgeschichte ihrer philosophischen Lehrbücher.

„Einen wesentlichen Einfluß auf die Bemühungen der Philosophen, das gute Alte der Scholastik mit den neueren Resultaten zu vereinigen, hatten die Ingolstädter Professoren der Mathematik, P. Jos. Falck, P. Nicasius Grammatici, P. Georg Kraz." Ersterer hatte schon vorher (1713) eine Schrift über Schwere und Gleichgewicht bei den Flüssigkeiten herausgegeben und ließ dieser später ein größeres Werk über die Philosophie der Welt folgen (1737). Grammatici war ein hervorragender Physiker von Ruf. 1726 vertrat er in einer Veröffentlichung das heliozentrische System. Der gelehrte, berühmte Eusebius Amort widmete ihm einen höchst ehrenvollen Nachruf. Den P. Georg Kraz rühmte Jos. Schaff in seiner „Geschichte der Physik an der Universität Ingolstadt" als einen hervorragenden Beobachter und Experimentator.

Naturgemäß konnte diese Richtung nicht ohne Einfluß auf die Kollegen, die Vertreter der Philosophie, bleiben.

III. Zusammenfassende Würdigung

Von den etwa 110—130 Scholastikern des 17. u. 18. Jahrhunderts, die ich durchgearbeitet habe, gehen nur wenige Denker in ähnlich fortschrittlicher Aufgebrochenheit mit der Methode und den Ergebnissen der neuzeitlichen Naturwissenschaft und Mathematik[11]). Die strengen Thomisten, die vor allem den Orden der Dominikaner, Benediktiner und unbeschuhten Karmeliter angehören, sowie die Skotisten und Bonaventuristen, zeigen ihre Stärke in dem treuen Festhalten und dem kräftigen Weiterführen der großen Traditionen der überkommenen Dialektik und Metaphysik. Wenngleich man über einzelne Thesen und gewisse Grundhaltungen als Systematiker anders denken mag, so muß man als Historiker diese philosophische Haltung, inmitten der immer weiter fortschreitenden Zer-

[11]) Ich werde in Bälde die Ergebnisse meiner Untersuchungen veröffentlichen.

setzung der Scholastik, hoch einschätzen. Ihre Schwäche ist das vollständige Sichverschließen für die Forderungen, wie sie durch den glänzenden, bahnbrechenden Fortschritt der Naturwissenschaften gestellt waren. Der Dominikaner Salvatore Roselli hält noch in seiner im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts erschienenen „Summa philosophiae ad mentem S. Thomae" an all den überholten Ansichten des griechisch-mittelalterlichen Weltbildes fest. Die Orden der Augustiner, Beschuhten Karmeliter, Serviten besannen sich in der Neuzeit auf ihre Traditionen, schrieben in diesem Sinn philosophische Lehrbücher und schlossen sich ihren Führern, Augustinus, Aegidius von Rom, Bacanthorp, Heinrich von Gent an, deren Lehren sie auch an verschiedenen Schulen vortrugen. Psychologisch leicht verständlich, blieben sie, fast mönchisch abgeschlossen, von den Bewegungen der modernen Naturauffassung unberührt und hielten um so ehrfürchtiger an dem alten Weltbild fest. Auch die Observanten und Konventualen, also die Franziskaner, deren Skotismus im 17. Jahrhundert einen gewaltigen Aufschwung erlebte, hielten am alten Weltbild fest. Erst um die Mitte des 18. Jahrhunderts begegnen wir in Fortunatus von Brescia und anderen Franziskanern Vertretern der neuen Richtung.

Von den katholischen Denkern, die mit der Neuzeit gingen, kommt hier der Franziskaner Antoine Le Grand nicht in Betracht. Er legt sich derart auf Descartes fest, daß seine „Institutio philosophiae" (Nürnberg 1679) den Anfänger fast leichter und schneller in das Ganze und Einzelne des Descarteschen Systems einführt als die Originalwerke des Philosophen. Dagegen ist der berühmte französische Weltpriester Duhamel in seiner einflußreichen „Philosophia vetus et nova" (1681), die vielfach als Philosophia Burgundica zitiert wird, vorbildlich durch seine vielseitige Kenntnis und weitgespannte philosophische Aufarbeitung der Ergebnisse der damaligen Naturwissenschaften. Weniger glücklich in der Synthese scholastischer und mannigfacher neuzeitlicher erfahrungsmäßiger Motive ist der Franzose Emmanuel Maignan aus dem Orden der Minimi in seinem 1673 veröffentlichten „Cursus philosophicus". Glücklicher sind andere Mitglieder dieses neueren, vom heiligen Franz von Paula gegründeten Ordens, sie gingen vielfach im Geiste ihres P. Mersenne, des Freundes des Descartes, verständnisvoll mit der neuen Naturauffassung. Sehr frei kritisiert Ulrich Weiß, der schwäbischen Benediktinerabtei Urspring angehörig, in seinem „Liber de emendatione intellectus" (1747) Geist und Inhalt der Scholastik zu Gunsten der neueren Philosophie und Naturwissenschaft, mit deren Methode er sich vertraut zeigt. Daß der Geist der neueren scholastikfreien Philosophie auch in anderen Benediktinerklöstern Süddeutschlands bzw. Österreichs die damaligen großen thomisti-

schen Traditionen teilweise verdrängt hat, zeigt J. A. Endres in seiner Studie „Frobenius Forster, Fürstabt von St. Emmeram in Regensburg" (Freiburg Br. 1900). Der gelehrte, angesehene Gallus Carties aus Ettenheim-Münster im Breisgau vertritt in seiner „Philosophia eclectica" (1756) entschieden die neuzeitliche Naturlehre. Daß selbst in Salzburg, der ehemaligen Hochburg des des strengen Thomismus, der Geist der Neuzeit völlig die scholastische Naturbetrachtung verdrängt hatte, zeigen zwei feierliche Disputationen 1780 und 1781 unter dem Vorsitz von P. Marianus Kamerhofer, die ich in Stams (Tirol) aufgefunden habe, darüber berichtet ausführlich M. Sattler in seinem „Collectaneen-Blätter zur Geschichte der ehemaligen Benediktiner-Universität Salzburg" (1889). Die Kapuziner, namentlich die an den Schweizer Schulen, gingen um die Mitte des 18. Jahrhunderts entschlossen mit der neuen Zeit. Modern sind die Piaristen, wohl wegen ihrer Lehrtätigkeit in Italien, Österreich und Deutschland. Der berühmte Eusebius Amort, Augustinerchorherr in Polling-Oberbayern, den kein Geringerer als Scheeben den vielseitigsten Theologen seiner Zeit nennt, arbeitet in seiner Philosophia Polingiana ad normam Burgundicae (1753) — schon die im Titel ausgesprochene Anlehnung an Duhamel verrät, welches seine Richtung ist — ein weitschichtiges Erfahrungsmaterial in seine scholastischen Grundsätze ein. Seine Stellungnahme zur alten und neuen Naturlehre ist ebenso eklektisch wie seine philosophische Spekulation.

Dieses Hineinbeziehen und Vergleichen mit andern Scholastikern bezweckt, den Nachweis zu führen, wie äußerst schwer es sowohl sachlich-inhaltlich wie persönlich-psychologisch war, einen Ausgleich zwischen beiden Aufgaben zu finden, wie es vielen fast unmöglich schien und tatsächlich nur ganz wenigen gelungen ist, eine wahrheitsgemäße, tiefbohrende Metaphysik und eine an der neuzeitlichen Wissenschaft orientierte Naturauffassung miteinander zu verbinden.

Die Philosophen der Gesellschaft Jesu auf süddeutsch-österreichischem Boden, sahen wir, gehen teilweise mit dem gesunden Fortschritt der neuen Naturforscher. Diese Haltung entspricht insofern dem Geiste des Ordens, als er in seiner vom heiligen Stifter Ignatius gegebenen Verfassung mit dem ausgesprochen konservativen Moment eine große Beweglichkeit und Anpassungsfähigkeit an die neuen Aufgaben und den intellektuellen Fortschritt der jeweiligen Zeitumstände verbindet. Mitten in der Übergangszeit mit ihrer vom Mittelalter grundverschiedenen Kulturauffassung entstanden, war er durch Geschichte und Tradition weniger gebunden als die alten Orden. Bereits Suarez, der größte Denker der Gesellschaft, der tiefgehend die philosophisch-theologische Richtung der späteren

Gelehrten bestimmte, wahrte bei aller Pietät und Gefolgschaft dem heiligen Thomas gegenüber seine Eigenart.

Ausschlaggebend indes für die im bejahenden Sinn erfolgende Auseinandersetzung mit der neuen Naturwissenschaft dürfte die umfassende, tiefgehende akademische Lehrtätigkeit des Ordens gewesen sein. Abgesehen von den Verordnungen der Regierungen, der Herrscher, denen die Hochschulen unterstanden und verpflichtet waren, hätten sie sich den Einfluß auf die Jugend verschlossen, die für die neuen Aufgaben zu schulen war in einer Zeit, wo die glänzend und gründlich sich entwickelnde Naturwissenschaft alle in ihrem Bann hielt, wenn sie nicht das Wahre und Große dieser Errungenschaften in ihren Lehrplan aufgenommen hätten[12]).

Im bisherigen haben wir bloß einige wenige Philosophen des Ordens behandelt[13]). Daß an den gleichen Hochschulen, an denen sie lehrten, auch andere echt aristotelisch-scholastischen Richtungen unter den süddeutschen und österreichischen Jesuiten vertreten waren, sieht man an der „Philosophia Peripatetica" (1739) des Anton Mayr, dessen Ämtern sogar der Titel des *Praefectus studiorum in Universitate Ingolstadiensi* beigedruckt ist. Daß die Spekulation der spanischen Jesuiten kraft ihrer nationalen Eigenart, der Verbundenheit mit der großen scholastischen Vergangenheit im 16. und teilweise im 17. Jahrhundert und wegen einer gewissen Zurückhaltung gegenüber der neuzeitlichen Kulturbewegung durch die modernen Forschungsergebnisse nicht allzusehr beeinflußt ist, sieht man an Ludwig Lossada, Professor in Salamanca. In seinem mehrbändigen (Duodezformat), in drei Teilen gegliederten, 1747—51 veröffentlichten echt scholastischen „Cursus philosophicus"

[12]) Wieviel Rücksicht die Jesuiten in ihren Schulen auf die Bedürfnisse der Zeit und die Forderungen der Schüler und ihrer Eltern zu nehmen hatten, spiegelt sich deutlich in den Klagen und Postulaten wieder, die auf den Generalkongregationen vorgebracht werden, wie die im letzten Teil dieser Arbeit angeführten Belege zeigen. — Welch strenge Forderungen die Regierungen und die in ihrem Dienst arbeitenden Revisoren stellten und wie sie dadurch die Ordensmitglieder förmlich zwangen, das Maß der scholastischen Philosophie zu Gunsten der positiven Wissenschaften zu beschneiden, dafür bringt B. Duhr ein genügendes Aktenmaterial. Vgl. u. a. 4. Bd., 2. Teil: „Reform in Österreich" (S. 30 ff.). Vermutlich stehen die ziemlich scholastikfreien Institutiones Logicae und Metaphysicae des damals in Wien lehrenden Storchenau unter dem Druck dieser Verordnungen.

[13]) Für eine erschöpfende Kenntnis müßte man nicht bloß die gedruckten Werke, sondern auch den handschriftlichen Nachlaß der einzelnen Ordensgelehrten und Studienzentren berücksichtigen. So führt beispielsweise die Staatsbibliothek in München mit ihren reichen Schätzen ein Inhaltsverzeichnis der verschiedenen ungedruckten Codices mit Angabe der Verfasser und der Kollegien.

verspürt man, wenngleich er für einen spanischen Scholastiker Aristoteles gegenüber frei und kritisch ist, manche neuzeitliche Naturforscher anführt, ihre Theorien diskutiert, noch keinen eigentlichen Durchbruch zum neuzeitlichen physikalisch-chemisch-astronomischen Weltbild. Die Franzosen zeigten vielfach großes Verständnis für die neue Naturbetrachtung, großen Einfluß übte der von Leibniz hochgeschätzte Honoré Fabri aus.

Was ergibt sich, streng historisch gedacht, aus unsern bisherigen positiven Tatsachen für die Haltung des Ordens bzw. der Ordensleitung? Etwa, daß sie die der neueren Naturauffassung freundliche Richtung positiv in tiefgehender, umfassender Weise begünstigte? Der Schluß würde, schon rechnerisch betrachtet, zu sehr verallgemeinern, dafür ist die Zahl der hier angeführten Gelehrten zu gering. Außenstehende Gelehrte, die die Straffheit und Zentralisation des Ordenssystems oft in vergrößertem Maßstab sehen, aber nicht genügend bedenken, daß Obere keine Talente und Neigungen schaffen können, die zudem wenig Einblick darin haben, daß so vieles in der Gesellschaft der Initiative der einzelnen zu verdanken ist, möchten so denken. Dann ergäbe sich mit derselben Folgerichtigkeit, daß die Ordensleitung auch für den Niedergang der Scholastik, die wir bei mehreren Vertretern der modernen Richtung feststellen mußten, verantwortlich wäre.

Somit ist historisch nur der eine Schluß zulässig: Der Orden als solcher hatte ein volles Verständnis für die theoretischen und praktischen Aufgaben der Zeit, insofern sie der Wissenschaft gestellt waren. Er ließ mit weitherzigem Entgegenkommen seine Untergebenen arbeiten. Dabei mußte er manche Schwächen und Fehler, die Kehrseite der menschlichen Vorzüge, dulden. Dieser allgemeine Schluß ist vollauf berechtigt, selbst wenn wir uns auf die Jesuiten deutscher Zunge beschränken. Bei der streng einheitlichen Verfassung und Leitung der Gesellschaft Jesu und dem geschlossenen Korpsgeist ihrer Obern und Untergebenen können unmöglich die österreichischen und deutschen Provinzen aus dem Gesamtgeist des Ordens herausfallen. Die Haltung der Ordensleitung in diesem Fall fügt sich der Grundhaltung der Gesellschaft Jesu ein, wie aus der Gesamtgeschichte des Ordens erhellt und wie am besten lange Jahre und Jahrzehnte der Gesellschaft angehörende Söhne aus vielfacher Erfahrung bestätigen können.

Machen wir zum Schluß die Probe. Vergleichen wir mit der bislang geschilderten Praxis die Theorie d. h. suchen wir nunmehr an der Hand des Institutes, konkret an der Hand der Verordnungen der General- und Provinzialkongregationen, die den gesetzgebenden Körper des Ordens darstellen, der Weisungen der Generäle und anderer Oberer, in deren Händen die Exekutivgewalt liegt, festzu-

stellen, wie sich der Orden zur neueren Naturwissenschaft und zur scholastischen Philosophie verhielt. Bei der Feststellung dieser Theorie gehen wir nur soweit, als der bezweckte Vergleich der Praxis und der Theorie es verlangt. Ein irgendwie vollständiges Bild der Stellung der Ordensleitung zu der neuen Naturauffassung verlangte eine eingehende Berücksichtigung der Verhandlungen und Bestimmungen der einzelnen General- und Provinzkongregationen, der Generäle, Provinziäle und Kollegsobern. Das geht über den Rahmen dieser Arbeit hinaus und wäre in einer selbständigen Abhandlung darzustellen.

Bernhard Duhr schreibt diesbezüglich im 4. Band seiner quellenmäßigen „Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge" (1928), der das uns hier beschäftigende 18. Jahrhundert behandelt, im ersten Kapitel „Schulen und Studien" des zweiten Teiles: „Auch für die Klagen über den Betrieb der philosophischen Studien war man nicht taub." Er beruft sich dafür auf die Akten der 15. Generalkongregation zum 28. Februar 1706.

„Im wesentlichen stimmten alle darin überein, daß die Cartesianische Philosophie, insoweit sie gegen Aristoteles gerichtet ist, aus unseren Schulen ferngehalten werden muß. Die Schwierigkeit liegt in der Auswahl der Propositionen, denn einerseits sind einige Grundsätze der Cartesianischen Philosophie nicht allein gegen die peripatetische Philosophie, sondern sie verstoßen auch gegen den katholischen Glauben, auf der andern Seite werden durch ihre Methode viele Phänomene aufgeklärt, die auch von uns besonders in der Physik behandelt werden müssen. Rein metaphysische Spekulationen halten die Studierenden von unseren Vorlesungen ab: nicht ohne Grund klagen sie, daß wir die ganze Philosophie streng auf die spekulative zuspitzen. Wie also Aristoteles, obgleich er nicht frei von Irrtümern ist, von den katholischen Schulen nicht verworfen, sondern nur verbessert worden ist, so scheint es gleichfalls geraten, dasselbe mit Cartesius und andern dergleichen Autoren zu tun, die neue Wahrheiten gefunden oder alte durch neue Gründe und Experimente heller beleuchtet haben."

P. Duhr fährt fort (S. 4): „In der Ausführung dieses Grundsatzes stieß man natürlich auf manche Schwierigkeiten. Deshalb bat die oberdeutsche Provinzial-Kongregation — die von uns angeführten Philosophen gehörten vor allem der oberdeutschen Provinz an — am 7. Juni 1717 den P. General, neue Richtlinien für die Philosophie verfertigen zu dürfen, die etwas von den bisher in der Provinz gebräuchlichen verschieden seien, um der allgemeinen Klage entgegenzutreten, als sei unsere Philosophie verkrustet und unnütz und gerate deshalb mehr und mehr in Verachtung. Die Antwort lautete, man solle neue Richtlinien verfassen und dem General einsenden"[14]).

„Wiederum beschäftigte sich", so heißt es weiter bei Duhr (S. 4), „die 16. Generalkongregation im Jahre 1730 mit der Frage der [philosophischen] Studien. Das 36. Dekret dieser Kongregation lautet: *Plurium Provinciarum postulatum fuit: ut Congregatio providere dignetur, ne ex una parte in scholas*

[14]) Acta Congr. Prov. 88 f. 56 f.

nostras irrepat nimia in rebus philosophicis opinandi libertas; ex altera vero, ne ad solas speculationes et metaphysicas subtilitates arctarentur ingenia.

Das 36. Dekret der 16. Generalkongregation verfügt nun:

Censuerunt PP. Deputati, omnibus satis consultum fore, si statuantur sequentia:

1. Non adversari, sed optime convenire Aristotelicae Philosophiae amoeniorem illam eruditionem, qua in Physica praecipue particulari, ex mathematicorum principiis et eruditorum experimentis, insigniora naturae phaenomena explicantur et illustrantur.

2. Cum Societas Philosophiam Aristotelis tamquam Theologiae magis utilem amplexa sit, illi inhaerendum omnino est, iuxta id, quod in Constitutionibus et Ordinatione pro studiis praescribitur. Neque id solum in Logica et Metaphysica, sed in naturali etiam Philosophia, ubi systema peripateticum de corporis naturalis principiis et constitutione omittendum non est. Si Provinciales aliquos compererint novitatum amatores vel aperte ab illa Philosophia declinare, vel, quaesitis subterfugiis, illius loco alia placita obtrudere, illos a docendi munere amoveant iuxta decretum 21. Congregationis V.[15]).

Also 1730 wollte die höchste gesetzgebende Körperschaft des Ordens noch das Dekret der fünften Kongregation (3. Nov. 1593 bis 18. Ian. 1594) in voller Kraft bestehen wissen, die unter Claudius Aquaviva, dem größten Organisator der Gesellschaft nach dem heiligen Stifter, tagte, die weitgehende Bestimmungen über die höheren Studien erließ und das zum nicht geringen Teil unter dem Einfluß des hl. Robert Bellarmin. In dem genannten 41. Dekret dieser 5. Generalkongregation heißt es aber:

Philosophiae Professores in rebus alicuius momenti ab Aristotele non recedant, nisi quid incidat a doctrina, quam Academiae ubique probant, alienum .... Aristotelis interpretes de christiana Religione male meritos non sine magno delectu aut legant aut in scholam proferant ... De S. Thoma nunquam non loquantur honorifice, libentibus illum animis, quoties oporteat, sequendo; aut reverenter et gravate, si quando minus placet, deserendo. Nullas novas introducant quaestiones nec opiniones, quae idonei nullius auctoris sit, iis qui praesunt inconsultis; nec aliquid contra Philosophorum axiomata communemque scholarum sensum defendant.

P. Duhr fährt fort (S. 4 f.):

„Lebhafte Erörterungen über eine Reform der Studien fanden auch auf der 17. General-Kongregation (1751) statt. Mit großem Nachdruck verlangten eine solche, wie Cordara berichtet, die Franzosen, Engländer, Belgier und einige Italiener, man solle endlich die unnützen Fragen aus der Philosophie und Theologie ausscheiden und dafür solidere und zeitgemäßere Fragen behandeln. Dagegen traten gegen Neuerungen die Spanier und Portugiesen ein: wenn man Aristoteles verlasse, sei es um das Fundament der Theologie geschehen. Die Deutschen und Polen hielten sich neutral, neigten aber mehr nach der alten Tradition. Der größte Teil der Italiener, besonders die Römer, schlugen einen Mittelweg vor:

[15]) Institutum S. J., Florenz 1893, II, S. 431 f.

man solle die Hauptprinzipien des Aristoteles, die nur wenige seien, einhalten, dann aber die jetzt an den großen Universitäten üblichen mehr dem Zeitgeist entsprechenden Thesen behandeln .... Diese Meinung drang durch und es wurde ein dementsprechendes Dekret verfaßt"[16]).

Das 13. Dekret dieser 17. Generalkongregation vom Jahre 1751 lautet:

Quoad ipsa vero studia philosophica, de quibus praesertim agebatur, speciatim responsum est: abunde provisum esse in decreto 36. Congregationis XVI. (das vorhin hier angeführt wurde) *quod confirmat praesens Congregatio, siquidem mediam et temperatam viam tenet inter utrumque extremum, nam statuit: etiam in Physica generali* (Naturphilosophie) *docendum esse et propugnandum systema Aristotelis; et huic optime convenire Physicam amoeniorem et experimentalem ... Parce, et quantum necesse est ad quaestiones vere physicas, attingantur ea, quae Mathesim directe ac proprie spectant.*[17])

Ständig blieben die Grundgedanken der offiziellen Ratio studiorum in Kraft, wenngleich manche Motive, entsprechend den veränderten Forderungen und Umständen der Zeit, modifiziert wurden. Wie sehr die Generäle für die Pflege der aristotelisch-scholastischen Philosophie eintraten, die Übergriffe der neueren Naturwissenschaften abwehrten und überhaupt vor übereilten Neuerungen warnten und wie sie energische Mittel in der Ausführung ihrer Verordnungen angewendet wissen wollten, zeigt eine „Ordinatio maioris momenti" des Generals Tamburini vom Jahre 1725.

Diese fast unbekannte und selten oder nie angeführte Ordinatio befindet sich handschriftlich in der Bayrischen Staatsbibliothek in München unter der Signatur Clm 24076. Der betreffende Band enthält: *„Ordinationes maioris momenti a Generalibus missae et visitationes Collegii ab eisdem approbatae"*. Darauf die Inhaltsangabe: *Huius libri tres sunt partes: I^a continet ordinationes maioris momenti a Generalibus missas et perpetuas. II. Responsa Generalium post Provinciales Congregationes Romae ad quaesita Provinciae Superioris Germaniae data. III. Visitationes Collegii a Generalibus approbatas.*

I^a pars (f. 126): *Anno 1725. 16. Junii. Ne quid e recepta in Societate doctrina ac ratione studiorum alienum iuris publici fiat, volo universim Provinciae commendari, ut in docendo a Novitatibus abstineat, sententiasque prohibitas omnimode caveat. Et quia compertum habeo, in eandem speciatim sententias Neotericas irrepere, quae Atomistis Aristotelicam Philosophiam plane evertentibus faveant, idcirco iubeo, ut Reverentia Vestra malo huic mature occurrat, neque conniveat Praeceptoribus, qui plausum Novitatis captantes solidiorem doctrinam negligunt. Curent igitur Praefecti studiorum, ut in Quaestiones Lectionibus pro more inserendas, studiose investigent, et perperam resolutas prohibeant, pertinacioresque Professores denuntient. Quod si tales Reverentia Vestra compererit, etiam a Cathedra removeat, sanaeque* (f. 126v) *doctrinae pro viribus consulat. Multo magis si opus foret in Theologicis id observandum. Quare mentem*

[16]) Cordara, Commentarii lib. 3 ad ann. 1751, 2, 139.
[17]) Institutum S. J. II, S. 436 f.

nostram Rectoribus, atque Praefectis Severiorum Disciplinarum communicet, ut et Professoribus constet, quid ipsis contra hanc Ordinationem quidquam ausuris immineat. Deus Opt. Max. assistrice suâ Sapientiâ cunctos ad recte sentiendum illuminet.

Romae, 16. Junii 1725.

Michael Angelus Tamburinus.

Überblicken wir zusammenfassend diese Aktenstücke, so ergibt sich klar, daß obige Schlüsse aus dem im ersten Teil erbrachten Tatsachenmaterial, die vor Lesung der Verordnungen der Generalkongregationen und Obern gezogen und niedergeschrieben wurden, im vollen Einklang mit letzterem stehen. Einerseits zeigt die Ordensleitung ein weitherziges Verständnis für die Nützlichkeit, ja die Notwendigkeit, den Aufgaben der neuen Zeit gerecht zu werden und das Wahre, Fortschrittliche und Befruchtende der Methoden und Inhalte der glänzend sich entwickelnden Naturwissenschaften anzuerkennen, zu studieren, es in die aristotelisch-scholastische Philosophie einzubauen bzw. diese dementsprechend zu verbessern und unhaltbare, veraltete, unfruchtbare Sätze derselben aufzugeben. Anderseits hält sie pietätvoll und konservativ an den spekulativen, metaphysischen Prinzipien der aristotelisch-scholastischen Naturphilosophie fest, schärft unnachsichtlich deren Pflege ein, ohne im einzelnen die Grenzlinien zwischen Wandelbarem und Unverrückbarem zu bestimmen. Ein zusammenfassender Vergleich der verschiedenen Dekrete der Ordensleitung könnte bei oberflächlicher Betrachtung zu konkordistisch erscheinen, als ob Unvereinbares vereint werden sollte. Zum vollen Verständnis derselben sind die vorausgehenden Verhandlungen, die gerade schwebenden Schwierigkeiten und Gefahren und die weiteren Umstände zu berücksichtigen. Gelegentlich wird man heute die eindeutige Klarheit mancher Bestimmungen vermissen; aus der damaligen Zeit heraus dürften sie verständlich gewesen sein, aus reifen Überlegungen heraus ist man offensichtlich auch bei der Angabe von allgemeinen Richtlinien stehen geblieben.

Kleinere Beiträge

Das Gesetz der Ursache

Zum gleichnamigen Buch von Josef Geyser[1])

Von Lorenz Fuetscher S. J. — Innsbruck

Man wird es gewiß nicht unbescheiden finden, wenn Geyser im Vorwort sagt, er dürfe es neben anderen wohl auch seinen Arbeiten zuschreiben, „daß in der Philosophie unsrer Tage, wenigstens soweit sie aristotelisch eingestellt ist, gerade dieses Problem zu den aktuellsten gehört" (8). Im vorliegenden Buche will er seine „früheren Begründungen des Kausalgesetzes klären, vertiefen und erweitern, teils aber auch sie um ganz neue Gesichtspunkte erweitern (8), für die der 23. Januar 1932 als Geburtstag angegeben ist. Gemeint sind damit offenbar die Ausführungen des 4. Abschnittes über „Die notwendige zeitliche Dauer des Nichtseins und Seins des Kontingenten als eine Begründungsbasis für das Kausalgesetz" (44—52). Wir werden daher diesen Gedanken eine besondere Aufmerksamkeit zuwenden müssen.

Die ersten beiden Abschnitte über die „Fünf Arten von Ursache" (9—13) und „Probleme der wirkenden Ursache und grundlegende Begriffe ihrer Untersuchung" (13—25) dienen der Klärung der Begriffe und der Fragestellung. Im Anschluß daran werden „Unzureichende apriorisch-rationale Begründungsversuche des allgemeinen Kausalgesetzes" (25—44) besprochen. Es handelt sich G. dabei nicht um eine Kritik konkreter Darstellungen — dieser ist der letzte Abschnitt gewidmet (126—164) —, sondern um die Prüfung einer Reihe von Möglichkeiten aprioriscber Begründungen, die ihm denkbar erscheinen. Dadurch soll besonders auch der Objektivität gedient werden. Man wird hier G. weithin zustimmen können. Einzelne Begründungen, wie die aus dem Zusammenhang von Erkenntnis- und Seinsgrund, der Erklärungsbedürftigkeit des Kontingenten scheinen mir nicht hinreichend dargelegt zu sein, und daher halte ich auch deren Ablehnung nicht für hinreichend gerechtfertigt.

Der 5. Abschnitt handelt über „Die äußere Erfahrung und das Kausalgesetz" (52—72), wozu die Berücksichtigung des modernen wissenschaftlichen

[1]) Jos. Geyser, Das Gesetz der Ursache. Untersuchungen zur Begründung des allgemeinen Kausalgesetzes. gr. 8° (164 S.) München 1933, Reinhardt. M 6.50, geb. M 8.80.

Positivismus (72—81) eine wertvolle Ergänzung darstellt. Die äußere Erfahrung bietet uns kein unmittelbares Wahrnehmen der kausalen Verknüpfung des Naturgeschehens, wohl aber die Tatsache der Regelmäßigkeit und Gesetzmäßigkeit desselben. Damit aber „im Universum echte Gesetzmäßigkeit bestehe, ist nötig, das eine Sein in bestimmten Formen an das andere Sein zu binden, und das eine Geschehen abhängig zu machen vom andern. Solche Abhängigkeit kann auch allein mit Sinn als Kausalität aufgefaßt werden" (80f.). Zu dieser gelangen wir also durch einen Schluß aus der Erfahrung der Regelmäßigkeit in der zeitlichen Folge, dem „zwar keine mathematische, wohl aber eine vernunftmäßige Gewißheit, eine sog. *certitudo physica* zuzuerkennen" ist (65); denn wir dürfen nicht behaupten, „daß die regelmäßige Folge des Geschehens in der Natur ohne die geforderte Abhängigkeit als eine innerlich und schlechthin unmögliche von uns mit Sicherheit zu erkennen wäre" (81). Diese Stellungnahme ist leicht begreiflich, da dieser Schluß bereits das Prinzip vom zureichenden Grund zur Voraussetzung hat, dessen Geltung aber erst erwiesen werden soll.

Besonderes Gewicht legt G. auch in der gegenwärtigen Abhandlung auf „Die innere Wahrnehmung der Kausalität" (81—95) und den „Rückschluß auf das allgemeine Kausalgesetz aus der Wahrnehmung der Kausalrelation" (95—107). Er benutzt hier die Gelegenheit, um auf manche gegen diese Argumentation erhobenen Bedenken zu antworten. Endlich folgt noch eine Betrachtung über „Die synthetische Natur des Kausalverhältnisses und ihr Begreifen" (107—125), das zum Ergebnis führt, daß sich die Natur nur als die Schöpfertat eines freien Geistes erklären läßt. Im letzten Abschnitt widmet G. — neben anderen Autoren, wie Straubinger, Droege, Heuser, Schneider, Nink — auch meinem Buch über „Die ersten Seins- und Denkprinzipien" (Innsbruck 1930; im folgenden zitiert Pr.) eine eingehende Besprechung. Ich benutze gerne die Gelegenheit, um einige von G. hier aufgeworfene Bedenken nach Möglichkeit zu beheben. Dazu kann auch die Besprechung der neuen Begründung G.s dienlich sein, die wir vorausschicken wollen.

I. Geysers Begründung des Kausalgesetzes mittels der zeitlichen Dauer

Bekanntlich hat bereits Franz Brentano aus der Zeitlichkeit einen Beweis für das Kausalgesetz zu erbringen versucht (vgl. Versuch über die Erkenntnis, Leipzig 1925, 106—156). G. macht davon keine Erwähnung, obwohl eine Stellungnahme zu B. recht interessant und naheliegend gewesen wäre. Wollen wir nun zu einer Entscheidung über das neue Argument G.s gelangen, so dürfen wir nicht davor zurückschrecken, uns dasselbe in schulgerechter Form vorzulegen. Die zu erweisende These besagt, „daß alles, was sei bzw. nicht sei, in diesem Zustande beharren müsse, wenn derselbe nicht durch ein Drittes geändert werde" (44). Die Begründung erfolgt daraus, daß dem Sein und Nichtsein die zeitliche Erstreckung als Wesenseigenschaft zukommt. Sie lautet hinsichtlich des Seins: Das Dasein enthält in seiner Natur die positive Beziehung bzw. einen Grund zum Beharren (49. 52). Was aber in seiner Natur eine positive Beziehung bzw. einen Grund trägt zum Beharren, kann diesen Zustand nicht ändern außer durch den Einfluß eines Dritten. Also verharrt alles, was ist, in seinem Zustand des Seins, wenn derselbe nicht durch ein Drittes geändert wird.

Dasselbe gilt dann auch für das Nichtsein und dessen positive Beziehung zum Beharren im Zustand des Nichtseins (52). Diese Übertragung auf das Nichtsein erscheint freilich noch mit eigenen Schwierigkeiten verbunden zu sein. Doch können wir von der Erörterung derselben absehen, falls sich die Argumentation für das Sein nicht als durchschlagend erweisen sollte.

Den Obersatz erhärtet G. damit, daß das Sein von etwas „nicht die Sache eines Augenblicks — diesen Begriff in seinem strengen Sinn der Negation jeglicher Zeitdauer genommen —, sondern irgendeiner Zeitstrecke" ist (44). Nichts kann in einem Zeitpunkt existieren, sondern nur in einem Zeitkontinuum. Ferner läßt sich für eine Zeitstrecke *a priori* kein Mindestmaß angeben, so daß sie nicht immer noch kürzer sein könnte. „Sie ist also in jedem Fall echtes Dauern, echtes Beharren. Daraus schließe ich, daß das Beharren zur Natur des Daseins und des Nichtseins gehöre, und folglich wesensunmöglich durch das Dasein und das Nichtsein selbst begrenzt sein kann" (52).

Zum Untersatz: Daraus nun, daß „die Dauer für das Dasein wesentlich ist und eine apriorische d. h. aus dem Wesen des Daseins und der Dauer heraus bedingte Geringstdauer des Daseins oder Mindesterfüllung der Bedingung seiner Möglichkeit sich selbst widerspricht", folgt, „daß alles, was ist oder nicht ist, wenn es sich selbst überlassen bliebe, in seinem Dasein bzw. Nichtsein immerfort beharren würde. Ein Umschlag ins Gegenteil kann deshalb nur durch den positiven oder negativen Einfluß [= ‚Entziehen oder Aufhören des positiven Einflusses' (47)] eines Dritten möglich sein. Ein solches Drittes findet aber aus Wesensgründen sich nun und niemals im sog. ‚reinen Zufall'; denn dieser ist ja ‚in Wahrheit das volle und reine Nichts'" (49).

Dieses Argument erscheint mir nicht als durchschlagend, weil der Begriff der „Dauer" bzw. des „Beharrens" — die G. gleichwertig nimmt —, im Fortgang des Beweises seine Bedeutung ändert. „Dauer" besagt zunächst „Zeitstrecke" im Gegensatz zum einfachen „Zeitpunkt" (44). In diesem Sinn ist gewiß alles echte „Dauer", was ein Zeitkontinuum ist und nicht ein Zeitpunkt, ganz gleichgültig, wie weit sich dieses Zeitkontinuum erstreckt. Es soll auch nicht bestritten werden, daß etwas nicht in einem Zeitpunkt, sondern nur in einer Zeitstrecke existieren kann, und daß eine „aus dem Wesen des Daseins und der Dauer heraus bedingte Geringstdauer des Daseins oder Mindesterfüllung der Bedingung seiner Möglichkeit sich selbst widerspricht" (49). Daraus folgt aber zunächst nur, daß auch ein ursachlos Entstehendes nicht in einem Zeitpunkt dasein kann und auch nicht in einem absoluten Mindestmaß der Zeitstrecke. Warum sollte es aber, wenn es von selbst „dasein" könnte nach „Nichtdasein", nicht auch von selbst „nicht dasein" können nach „Dasein"? Wenn man das Prinzip vom Grund nicht bereits voraussetzt, so scheint mir auch ein bestimmtes Ausmaß der zeitlichen Existenz ebenso gut grundlos sein zu können wie die zeitliche Existenz überhaupt. G. will aber bei seiner Argumentation das Prinzip vom Grund noch nicht voraussetzen und daher wird man ihm wohl die Folgerung nicht zugestehen, „daß alles, was ist oder nicht ist, wenn es sich selbst überlassen bliebe, in seinem Dasein bzw. Nichtsein immerfort

beharren würde" (49). Was heißt dieses „immerfort beharren" anderes als eine „Fortsetzung der Zeitstrecke *in indefinitum*"? Damit stehen wir aber bei einem anderen Sinn des Beharrens, der nicht mehr bloß das Zeitkontinuum beinhaltet im Gegensatz zum Zeitpunkt, sondern die Fortsetzung der Zeitstrecke, die *permanentia in esse*. Zur Natur des Daseins — wenigstens *in ordine physico* — gehört nun gewiß als „Bedingung seiner Möglichkeit" echte Dauer als Zeitstrecke im Gegensatz zum einfachen Zeitpunkt, aber deshalb noch nicht die Dauer im Sinn der Fortsetzung der Zeitstrecke *in indefinitum*, so daß es „immerfort beharren" würde, wenn nicht ein Drittes durch positiven oder negativen Einfluß diesen Zustand änderte. Daß G. vom ersten Sinn der Dauer als Zeitkontinuum im Gegensatz zum Zeitpunkt übergeht zum zweiten Sinn derselben als Forterstreckung des Zeitkontinuums *in indefinitum* und seine Folgerung gerade auf diesen letzteren stützt, erhellt auch aus dem Einwand, den er sich macht und zu lösen sucht. Wenn nämlich das Beharren zum Wesen des Daseins und Nichtseins gehörte, dann „gehörte die nie endende Dauer zum Wesen des Daseins und des Nichtseins. Dann aber würde auch keinerlei Drittes imstande sein, einem Nichtseienden irgendeinmal Dasein zu geben, oder einem Daseienden zu irgendeinem Zeitpunkt sein Dasein zu nehmen" (49).

Aus dieser Unterscheidung des doppelten Sinnes des Beharrens ergibt sich nun auch die schulgerechte Antwort auf das eingangs formulierte Argument: zum Dasein gehört als Bedingung seiner Möglichkeit die Dauer als Zeitkontinuum im Gegensatz zum Zeitpunkt, *Conc.* In der Natur des Daseins liegt ein Grund zu seinem „immerfortigen" Beharren, *Nego.* — Was in seiner Natur einen Grund hat zum Beharren im Sinn der Forterstreckung des Zeitkontinuums, kann diesen seinen Zustand nur ändern durch den Einfluß eines Dritten, *Trans.* Was nur in einer Zeitstrecke existieren kann im Gegensatz zum Zeitpunkt, kann diesen seinen Zustand nicht von selbst ändern, *Subdist.*: wenn man das Prinzip vom Grund bereits voraussetzt, *Conc.*, sonst *Nego.*

II. Zu Geysers Bedenken gegen meine Begründung des Kausalprinzips

G. hätte vielleicht manche Bedenken gegen meine Begründung des Kausalprinzips nicht erhoben, wenn ich dieselbe in kürzerer und strafferer Form vorgelegt hätte. Die Besprechung der wichtigeren Differenzpunkte kann vielleicht diesem Mangel etwas abhelfen und einige Ergänzungen hinzufügen.

1. In der Auffassung der Kontingenz liegt kaum eine sachliche Meinungsverschiedenheit vor. Ich bestreite durchaus nicht, daß es auch eine Wirkung geben muß, wenn es eine Ursache gibt, daß es nicht mehr im Belieben der Welt stehen kann, ins Dasein zu treten oder nicht, falls Gott den schöpferischen Akt setzt (vgl. Pr. 41). Das ist aber eine dem Kontingenten von außen auferlegte Notwendigkeit, die die reine Tatsächlichkeit der Synthesis von Sosein und Dasein, soweit diese beiden Elemente für sich in Frage kommen, vollkommen unberührt läßt. Das hat seinen Grund in deren adäquaten begrifflichen Verschiedenheit (Pr. 36). „Reine Tatsächlichkeit" besagt daher auch nicht den Gegensatz zum Verursachtsein, sondern zur Notwendigkeit. Ich habe diesen Gedanken deshalb so stark betont, weil ich einen

Beweis des Kausalprinzips aus einem im Kontingenten vorhandenen Moment der Notwendigkeit nicht für richtig halte. Denn die „von außen auferlegte" Notwendigkeit setzt die Ursache bereits voraus. Die Notwendigkeit dagegen, daß ein kontingent Daseiendes eben ein Daseiendes ist, ist rein formeller Art und gründet nicht in der Ursache, sondern im Wesen des Daseins und damit im Prinzip des Widerspruchs bzw. der Identität. Dieser apriorische Wesensverhalt gibt uns daher auch nicht den geringsten Aufschluß über die Frage, ob etwas existiert anstatt nicht zu existieren. Diese Tatsache, daß ein Kontingentes existiert, konstatieren wir durch die Erfassung des Daseins des Kontingenten, wir erklären sie durch die Erkenntnis seiner Ursache.

2. Wir unterscheiden ein zweifaches Sein, das *esse metaphysicum* und *physicum*, und daher auch ein zweifaches Nichts, das schlechthinnige *(nihilum metaphysicum)* und das Nichts der Wirklichkeit *(nihilum physicum)*. Dementsprechend müssen wir auch einen doppelten Gegensatz von Sein und Nichtsein auseinanderhalten. Der erstere drückt einen absoluten Wesensverhalt aus (Widerspruchsprinzip) und sieht dabei noch gänzlich davon ab, ob überhaupt etwas existiert oder nicht. Daß nun überhaupt etwas existiert, anstatt daß nichts existiert, drückt den Gegensatz zum Nichts der Wirklichkeit aus, und dieser Gegensatz ist notwendig, falls es im Wesen eines Dinges gelegen ist, zu existieren anstatt nicht zu existieren. Beim kontingent Daseienden als solchem ist dieser Gegensatz zum Nichts der Wirklichkeit rein tatsächlich, womit es aber gar wohl vereinbar ist, daß ihm eine Notwendigkeit, zu existieren anstatt nicht zu existieren, von außen auferlegt sein kann. Diese äußere Notwendigkeit wäre dann wiederum verschiedener Art, je nachdem Gott z. B. als *causa necessaria* oder *libera* die Welt schafft und im Dasein erhält. Diese beiden Arten des Gegensatzes von Sein und Nichtsein habe ich als die statische und dynamische bezeichnet, wobei es mir selbstverständlich nicht auf diese Worte, sondern auf den damit bezeichneten Sachverhalt ankommt. So hat es denn wohl auch einen guten Sinn, beim Kontingenten von einer „reinen Tatsächlichkeit des dynamischen Gegensatzes zum Nichtsein" zu sprechen. Jedes Kontingente, das existiert, statt nicht zu existieren, steht damit in Gegensatz zum Nichts der Wirklichkeit und daher im dynamischen Gegensatz zum Nichtsein, ganz abgesehen davon, ob es eine Ursache hat oder nicht. Dieser dynamische Gegensatz zum Nichtsein ist in beiden Fällen auch „rein tatsächlich", weil damit nicht der Gegensatz zum Verursachtsein, sondern nur zur Wesensnotwendigkeit der *oppositio ad nihilum physicum* ausgedrückt wird. Diese letztere gründet nur bei Gott in seiner Wesenheit, bei allem Kontingenten als solchem kann sie nur in einem anderen Seienden, der Ursache, ihren Grund haben. Darum gibt uns bei Gott seine Wesenheit Aufschluß, warum er existiert, anstatt nicht zu existieren, während uns bei allem Kontingenten als solchem ein derartiger Aufschluß nur durch die Erkenntnis seiner Ursache zuteil werden kann. Darum ist auch ursachloses kontingent Daseiendes als solches absolut unbegreifbar, wenngleich es ausreicht zur bloßen Konstatierung seines Daseins.

3. Aus dem Gesagten erhellt auch, daß das Kausalprinzip einen wesentlich anderen Verhalt zum Ausdruck bringt als das Widerspruchsprinzip und mithin eine Ableitung des ersteren aus dem letzteren ausgeschlossen ist. Die Geltung des Kausalprinzips muß selbständig aufgezeigt werden. Wird diese bereits vorausgesetzt, dann involviert ein ursachloses Entstehen auch einen Widerspruch und ist daher nicht mehr bloß ein Unbegreifbares, sondern auch ein Undenkbares. Trotzdem besagt auch hier ein ursachloses Entstehen formell nicht dasselbe wie „nicht entstehendes Entstehen", sondern wir hätten ein Entstehen, das auf Grund zweier sich gegenseitig ausschließender Annahmen zugleich sein und nicht sein müßte. Was also G. S. 154 f. glaubt korrigieren zu sollen, habe ich nicht behauptet (vgl. Pr. 138 f.).

4. G. bezweifelt meinen (Pr. 36 f.) allerdings nur nebenbei ausgesprochenen Gedanken, daß ein Kontingentes, wenn je, so immer von einem anderen im Sein abhängig sei, d. h. nicht nur hervorgebracht, sondern auch erhalten werden müsse. An und für sich könnte diese Frage nach der Erhaltung im Dasein bei der Behandlung des Kausalprinzips ausgeschaltet werden. Sie steht aber doch damit in engem Zusammenhang. Ist meine unten zu gebende Begründung des Kausalprinzips richtig, daß ein Kontingentes nur insoferne eine Ursache haben kann, als es nicht „von selbst" sein kann, dann bleibt ihm dieses „Nicht-von-selbst-sein-können" stets eigen, da die Ursache nicht diese „Bedingung der Möglichkeit des Verursachtseins" aufheben kann. Daraus scheint mir notwendig zu folgen, daß ein Kontingentes, das *ex nihilo sui et subiecti* hervorgebracht wird, nicht nur in seinem Entstehen, sondern auch in seiner Fortdauer von einem anderen abhängig bleibt. Das Anfangen und Beharren sind zeitliche Momente, die die innere kausale Abhängigkeit als solche nicht antasten. An sich ist damit aber noch nicht gesagt, daß die hervorbringende und die erhaltende Ursache dieselbe sein muß, wenngleich das im vorliegenden Falle aus anderen Gründen zutrifft. Das macht es uns verständlich, weshalb man beim Beweis der Erhaltung der Wirkungen geschöpflicher Ursachen darauf hinweist, daß der kausale Einfluß der letzteren durch die göttliche Ursache ersetzt werden müsse. Indes brauchen wir hier diesen Fragen nicht weiter nachzugehen.

5. Eine, wenn auch unwesentliche, Verschiedenheit liegt vor in der Auffassung der Begreifbarkeit. G. betont auch in diesem Buche immer wieder, begreifen heiße soviel als die Notwendigkeit von etwas einsehen. Ich halte die Hereinbeziehung des Momentes der Notwendigkeit nicht für glücklich und habe das auch stets geflissentlich vermieden. Wir haben bereits oben gesehen, wie G. bei der Ursächlichkeit auf die Notwendigkeit hinweist: „Die Welt ist keineswegs nur rein tatsächlich da, sondern sie muß da sein, weil Gott ihr Dasein will" (152). Ich leugne nun gewiß nicht, daß die Welt entstehen muß, falls Gott ihr Entstehen will; aber diese Notwendigkeit, daß einer Ursache als solcher eine Wirkung entsprechen muß, spielt m. E. bei der Erklärung des Entstehens gar keine Rolle, das ist ein *a priori* evidenter Verhalt. Das, wonach wir fragen, und was uns demnach ein Entstehen erklärt, ist nicht die Notwendigkeit seiner Folge aus einer ursächlichen Setzung, sondern ob überhaupt eine ursächliche Setzung desselben besteht, d. h. eine Ursache vorhanden ist. Darum ist ein ursachloses Ent-

stehen unbegreifbar; ein Entstehen dagegen, das auf die ursächliche Setzung hin nicht notwendig folgte, wäre undenkbar; denn eine Setzung, ohne daß etwas gesetzt wird, widerspricht sich selbst.

Ich unterscheide ausdrücklich das Konstatieren und Begreifen bzw. Erklären (vgl. Pr. 174. 186. 198). Ich kann ein Daseiendes konstatieren, wenn ich sein Dasein erfasse; ob dasselbe eine Ursache hat oder nicht, ist dabei ganz gleichgültig. Erklären bzw. Begreifen dagegen — beide Ausdrücke nehme ich in demselben Sinn — ist Erkenntnis aus dem Grund. Diese Unterscheidung durchzieht mein ganzes Buch. Ich verstehe daher nicht, wie mir G. S. 156 einen doppelten Sinn des Erkennens — das Konstatieren und Begreifen — entgegenhalten kann. Ebenso finde ich den Hinweis auf die Spontaneität des Erkennens, den G. hier macht, nicht am Platz, da ich dieselbe (vgl. Pr. 67 f.) im gleichen Sinn hervorhebe.

Trotz dieser Spontaneität ist das Erkennen doch wesensmäßig nicht ein Setzen, sondern ein Erfassen von Sein und Seinsverhalten. Nur so läßt sich die Evidenz auch bestimmen als ein Sachverhalts-Schauen, als Einsicht in einen gegenständlichen Verhalt oder — vom Objekt aus gesehen — als das Ersichtlichsein, das Offenbarsein eines gegenständlichen Verhaltes. Darum gibt auch das Begreifen, wie das Erkennen überhaupt, zum Seinsverhalt eine Beziehung zum Erkenntnissubjekt hinzu: der Seinsgrund wird als erkannt zum Erklärungsgrund; das ontisch Begründete zum Erklärten.

Unbegreifbarkeit besagt nicht, daß die Ursache noch nicht entdeckt ist; dadurch wäre ein Geschehen bloß „noch nicht" erklärt. Dazu ist vielmehr erfordert, daß die Ursache überhaupt fehlt; nur so kann es dann auch keinen Erklärungsgrund eines Entstehens geben, da ja der Seinsgrund als erkannt den Erklärungsgrund darstellt. Ist der Seinsgrund vorhanden, dann ist die Erklärung wenigstens prinzipiell möglich, da das Sein als solches dem Geist nicht unzugänglich ist. Unbegreifbarkeit beinhaltet also zunächst das Fehlen des Erklärungsgrundes und — weil der Erklärungsgrund nichts anderes ist, als der erkannte Seinsgrund — auch das Fehlen des Seinsgrundes. Ich bestimme daher den Wesenssinn der Unbegreifbarkeit durchaus nicht als Unmöglichkeit, wie es G. S. 155, Anm. als „Grundfehler" meiner Ansicht hinstellt, sondern als Grundlosigkeit und zwar im Sinn des Fehlens des Erklärungsgrundes. Daß darin auch Grundlosigkeit im Sinn des Fehlens des Seinsgrundes involviert ist, ist bereits ein *consequens* aus dem Zusammenhang von Erkennen und Sein. Faßte ich die Unmöglichkeit tatsächlich als Wesenssinn der Unbegreifbarkeit, dann brauchte ich dieselbe nicht erst als Bedingung der Unbegreifbarkeit aus dem Zusammenhang von Erkennen und Sein nachzuweisen, da sie ja ein Element der Wesensdefinition derselben bildete. Dadurch wäre freilich die ganze Kontroverse nur auf das Recht einer solchen Definition der Unbegreifbarkeit verschoben, es wäre auch keine Gemeinsamkeit mehr im „Zugeständnis" vorhanden, der Zusammenhang von Unbegreifbarkeit und Unmöglichkeit wäre nicht erst zu erweisen, sondern streng analytisch evident. Tatsächlich verhalten sich Unbegreifbarkeit und Unmöglichkeit synthetisch, wie ich bereits in dieser Zeitschrift 55 (1931) 483 gegenüber Straubinger betont

habe, und mein ganzes Bestreben geht dahin, die Notwendigkeit dieser Synthesis zu erweisen. Dann habe ich *eo ipso* gezeigt, daß ein als ursachlos unbegreifbares Entstehen und Kontingentes auch ein unmögliches ist.

6. Damit stehen wir bei der Begründung des Kausalprinzips, wie ich sie in Kap. VIII, §§ 4—5 entwickle. Dieses Argument umfaßt zwei Stufen: Man gesteht vielfach zu, daß ein ursachloses Entstehen unbegreifbar sei, stellt es aber in Frage, ob es auch unmöglich sei. Mit diesem „Zugeständnis" ist ein gemeinsamer Ausgangspunkt für die Begründung gewonnen. Daher soll nun zunächst im § 4 der Zusammenhang von Unbegreifbarkeit und Unmöglichkeit aufgezeigt und damit *ad hominem* dargetan werden, daß man mit der Unbegreifbarkeit notwendig auch die Unmöglichkeit zugestehen müsse. Aber vielleicht ist dieses Zugeständnis voreilig gemacht; dann blieben wir bei einem bloßen Beweis *ad hominem* stehen. Darum muß — und das ist die Aufgabe des § 5 — noch eigens ergänzt werden, daß das Zugeständnis der Unbegreifbarkeit mit Recht gemacht wird. In seinem logischen Aufbau lautet das Argument: Wenn ursachloses Entstehen und Kontingentes unbegreifbar ist, dann ist es auch unmöglich (§ 4); nun ist es aber unbegreifbar (§ 5); also ist es unmöglich.

Leider habe ich in den § 5 noch verschiedene ergänzende Erwägungen über den Zusammenhang von Unbegreifbarkeit und Unmöglichkeit eingeflochten, wodurch die eindeutige Stellung dieses Paragraphen im Aufbau des Argumentes verwischt wird. Er hat an sich nur die Aufgabe, zu zeigen, daß wir ein ursachloses Entstehen und Kontingentes mit Recht als unbegreifbar bezeichnen. In dieser These stimmt G. mit mir vollkommen überein und sie läßt sich, wie oben angedeutet, aus dem Begriff des Begreifens und der Kontingenz dartun. Das Argument steht und fällt mit dem Gelingen des Aufweises der notwendigen Synthesis von Unbegreifbarkeit und Unmöglichkeit, die in § 4 dargetan werden soll, und zwar ausgehend von dem oben erwähnten Zusammenhang von Erkennen und Sein, wie er sich im Wesen des Erkennens kundgibt als Erfassen von Sein und Seinsverhalten.

Wie das Erkennen überhaupt, so gibt auch das Begreifen zum Seinsverhalt eine Beziehung zum Erkenntnissubjekt hinzu, da es nichts anderes ist als das Erfassen des Entstehens bzw. des Kontingenten in seiner ontischen Abhängigkeit vom Seinsgrund. Das Entstehen bzw. das Kontingente wird so zum Erklärten, der Seinsgrund zum Erklärungsgrund. Unbegreifbarkeit besagt Grundlosigkeit und zwar *per se* das Fehlen des Erklärungsgrundes und *consequenter* auch das Fehlen des Seinsgrundes. Hier darf man aber nicht stehen bleiben. Es läßt sich tatsächlich noch mit Recht fragen, warum denn alles begreifbar sein müsse, weshalb denn ein Unbegreifbares auch ein Unmögliches sei. Eine Antwort auf diese Fragen versuche ich einerseits mittels des zugegebenen und unbestreitbaren Verhältnisses von Sein und Erkennen, andererseits durch die nähere Untersuchung der Beziehung zwischen dem Entstehen bzw. dem Kontingenten und seinem Erklärungsgrund. Dieser Beziehung muß nämlich auf Grund des Zusammenhanges von Sein und Erkennen auch eine entsprechende Relation zwischen dem Entstehen bzw. dem Kontingenten und seinem Seinsgrund zugeordnet sein. In der Behauptung nun, ein ursachloses Entstehen sei unbegreifbar, ist auch notwendig ausgesprochen, daß die Ursache die einzige Erklärungsmöglichkeit des Entstehens darstellt. Die Ursache hat also als Erklärungsgrund dem Ent-

stehen gegenüber den Charakter der *condicio sine qua non*, damit es erklärt werden kann. Daraus folgere ich auf Grund des Zusammenhanges von Sein und Erkennen, daß die Ursache entsprechend auch als Seinsgrund dem Entstehen gegenüber den Charakter der *condicio sine qua non* haben müsse, damit das Entstehen sein kann. Wegen dieser Beziehung des Entstehens zu seinem jeweiligen Grund, die hinsichtlich des Erklärungsgrundes zugestanden wird, hinsichtlich des Seinsgrundes aus dem Zusammenhang von Sein und Erkennen gefolgert wird, wird die Grundlosigkeit im Sinn des Fehlens des Erklärungsgrundes zur Unbegreifbarkeit und konsequent die Grundlosigkeit im Sinn des Fehlens des entsprechenden Seinsgrundes zur Unmöglichkeit des ursachlosen Entstehens. So spitzt sich meine ganze Argumentation auf den Aufweis der These zu, daß die Ursache nur insoferne die einzige Erklärungsmöglichkeit des Entstehens und kontingent Daseienden bilden kann, als sie die einzige Seinsmöglichkeit[3]) desselben bildet; oder anders ausgedrückt: ein Entstehen und kontingent Daseiendes kann nur insoferne einer Ursache bedürftig sein zur Erklärung, als es einer Ursache bedarf, um zu sein. Nichts anderes ist auch gemeint, wenn ich sage, die „dynamisch-ontologische Unmöglichkeit" sei die Bedingung (nicht der Wesenssinn!) der Unbegreifbarkeit. Besteht dieser Sachverhalt, den ich als zu erweisende These hinstelle, in der Tat zu Recht — und das deckt sich mit der Geltung des Kausalprinzips —, dann ist freilich ein ursachloses Entstehen nicht bloß ein unbegreifbares, sondern auch ein undenkbares, da es dann notwendig auch einen Widerspruch involviert, wie ich bereits weiter oben vermerkt habe.

Man darf auch nicht etwa einwenden, der Eigenart der Relation zwischen dem Entstehen und seinem Erklärungsgrund müsse nur ein analoger Verhalt zwischen dem begründeten Entstehen und seinem Seinsgrund entsprechen, so daß, wie es kein erklärtes Entstehen geben kann ohne Erklärungsgrund, auch kein begründetes Entstehen möglich ist ohne Seinsgrund. Nicht um diese Selbstverständlichkeit geht es, daß es kein Begründetes geben kann ohne Grund und kein Verursachtes ohne Ursache! Damit würde die Frage nach dem Sinn des Begründens bzw. des Verursachens ganz übersehen. B ist dem A gegenüber dadurch Grund bzw. Ursache, daß es ihm das Sein gibt; umgekehrt ist auch das A dem B gegenüber dadurch ein Begründetes bzw. ein Verursachtes, daß es sein Dasein vom B hat. Darum wird auch das A dadurch zum erklärten bzw. das B zum Erklärungsgrund desselben, daß wir das A erfassen, insoferne es durch das B ist. Und so ist denn auch die Beziehung des B zum A als dessen einzige Erklärungsmöglichkeit nichts anderes als die erfaßte Seinsbeziehung des B gegenüber dem A, insoferne es dessen einzige Seinsmöglichkeit ist.

Das erhellt auch aus der Verschiedenheit der Beziehung eines A zu einer bestimmten Ursache C, D, E usw. und zur Ursache als solcher.

[3]) Damit ist jene Art der Seinsmöglichkeit, die das Widerspruchsprinzip zum Ausdruck bringt, und die die Denkbarkeit fundiert, selbstverständlich nicht ausgeschlossen, sondern jene über das Widerspruchsprinzip hinausgehende Seinsmöglichkeit gemeint, für die allein die Ursache in Betracht kommt, und in der die Begreifbarkeit des Entstehens ihr Fundament hat.

Warum bildet die bestimmte Ursache C als solche nicht die einzige Erklärungsmöglichkeit des A? Weil eben das A, statt von C, ebensogut auch von D oder E stammen könnte, z. B. der Paulus, statt vom Petrus, ebensogut auch vom Andreas oder unmittelbar von Gott. Könnte daher das A, statt überhaupt eine Ursache zu haben, ebensogut auch ohne Ursache dasein, dann könnte auch die Ursache als solche ebensowenig die einzige Erklärungsmöglichkeit des A bilden wie dies für die bestimmte Ursache C als solche zutrifft. Daher kann die Ursache als solche nur insoferne die einzige Erklärungsmöglichkeit des A bilden, als die Ursache als solche — im Gegensatz zur bestimmten Ursache C als solcher — eben die einzige Seinsmöglichkeit des A bildet.

Eine bestimmt geartete Ursache M (z. B. Mensch oder Gott) kann nur die einzige Erklärungsmöglichkeit bilden für ein bestimmt geartetes A (z. B. das Dasein eines Menschen) und das wiederum nur deshalb, weil das M als solches die einzige Seinsmöglichkeit für die Eigenart des A bildet. Könnte der Mensch, statt von einem anderen Menschen oder von Gott, auch von einem Baum stammen, dann könnte das M nicht mehr die einzige Erklärungsmöglichkeit des A bilden, und dies gerade deshalb, weil der Mensch bzw. Gott nicht mehr die einzige Seinsmöglichkeit für das Dasein des Menschen A bildet. Hierin tritt uns das Gesetz der proportionierten Ursache entgegen, das im Gesetz der Ursache bzw. des Grundes sein unmittelbares Fundament hat.

Solange wir nur beim Gesetz der Ursache stehen bleiben, läßt sich auch die Frage stellen, ob die bestimmte Ursache C (oder C_1, C_2, D usw.) gerade als diese bestimmte Ursache C (oder C_1, C_2, D usw.) den Erklärungsgrund für das A bilde oder als Ursache. Das Dasein des Paulus wird uns als solches nicht gerade deshalb begreiflich, weil er vom Petrus stammt zum Unterschied vom Andreas, sondern nur insoferne Petrus die Ursache des Paulus ist. Das muß wiederum zurückgehen auf die Verschiedenheit der Relation des A zur Ursache überhaupt und zur bestimmten Ursache als solcher, die uns hier ein neues Moment sichtbar macht. Wäre die Relation des A zur Ursache überhaupt ebenso kontingent wie die Relation zu einer bestimmten Ursache als solcher, dann könnte auch die Ursache als solche ebensowenig den Erklärungsgrund des A bilden wie das für die bestimmte Ursache als solche zutrifft. Mithin ergibt sich aus dieser Reflexion als neues Moment, daß die Ursache als solche überhaupt erst dann fähig ist, ein Entstehen bzw. ein kontingent Daseiendes zu erklären, wenn sie die einzige Seinsmöglichkeit desselben bildet.

7. Die Begründung im folgenden § 6 desselben VIII. Kapitels befaßt sich noch etwas näher mit dieser „Kausalrelation", unter Absehen von der Beziehung zum Erkenntnissubjekt. Es soll hier vor allem die Frage untersucht werden, ob nicht eine ganz bestimmte Voraussetzung erfordert ist, damit ein Kontingentes die „Kausalrelation" überhaupt zulassen kann. Es handelt sich also um eine Bedingung, die über die bloße Kontingenz hinausgeht (vgl. Pr. 202). Sollte diese Bedingung in dem „Nicht-von-selbst sein-können" des Kontingenten gelegen sein, dann würde sie das Verursachtsein desselben sowohl ermöglichen als auch notwendig machen.

Dieses „Nicht-von-selbst-sein-können" oder „Nicht allein[3]) ontologisch adäquat gegeben sein" besagt durchaus nicht, daß das Kontingente nicht kraft seiner Wesenheit gegeben sein könne; dadurch würde ja diese Bedingung nicht über die Kontingenz hinausgehen, sondern sich gerade mit ihr decken. Darum ist dann auch ein „von selbst seiendes" bzw. „allein ontologisch adäquat gegebenes" Kontingentes kein *ens necessarium*, sondern nur ein *ens independens ab alio*. Deshalb trifft der Einwand G.s (S. 160f.), daß ich ein solches „grundloses" Kontingentes mit dem *ens necessarium* identifiziere, meine Argumentation nicht. Ich beantworte die Frage, weshalb ein Kontingentes eine Ursache nur haben könne, wenn es ihrer bedürfe, auch nicht damit, „weil andernfalls ein Kontingentes grundlos und doch dynamisch-ontologisch adäquat gegeben sein könnte" (161); die Antwort auf die Frage, ob das „Nicht-von-selbst-sein-können" und damit konsequent auch das Bedürfen einer Ursache die notwendige Voraussetzung bilden für das Zulassen einer Ursache, suche ich vielmehr aus dem Wesen der „Kausalrelation" zu entnehmen, d. h. aus dem, was die Ursache als solche wesensmäßig leistet bzw. die kausale Abhängigkeit ihrem Wesen nach besagt.

Würde die Ursache als solche das Insdaseintreten eines Dinges nur erleichtern wie etwa ein Stock das Gehen, dann wäre es ein vergebliches Bemühen, das Kausalprinzip aufzuweisen oder das „Nicht-von-selbst-sein-können" als Bedingung der Möglichkeit des Verursachtseins herauszustellen. Ja, es würde durch eine solche Bestimmung der wesensmäßigen Leistung der Ursache das Kausalprinzip ebenso evident geleugnet wie diese Bedingung der Möglichkeit des Verursachtseins; es wäre ja darin die Behauptung eingeschlossen, daß etwas auch ohne Ursache entstehen kann, das Entstehen als solches also auf die Ursache nicht angewiesen ist, so wie mein Gehen den Stock nicht braucht, wenn ich ihn auch der Bequemlichkeit halber gebrauchen kann. Entspricht nun bei einem gesunden Menschen dem Stock als Leistung nicht das Gehen als solches, sondern nur das bequemere Gehen, so kann das doch bei einem Kranken zutreffen. Wieso kann aber einem Stock oder Krücken einem Kranken gegenüber die Leistung zukommen, daß er geht, anstatt nicht zu gehen? Nur insoferne eben der Kranke nicht „von selber" gehen kann wie der Gesunde. So können also Stock oder Krücke bezüglich des Gehens nur insoferne ein *principium influens ESSE* sein, als der betreffende X nicht von selber gehen kann. Das „Nicht-von-selber-gehen-können" bildet dafür die notwendige Voraussetzung. Die Beispiele ließen sich beliebig vermehren, um das zu erläutern. So gewährt die Bergbahn einem Gesunden das raschere und bequemere Hinaufkommen, aber nicht das Hinaufkommen als solches. Gewiß kann sie nicht das raschere Hinaufkommen auf den Berg geben, ohne auch das Hinaufkommen zu geben, so wie auch die Ursache nicht etwas entstehen machen kann, ohne auch etwas entstehen zu machen. Aber wie wir hier mit Recht zwischen dem Sosein und dem Dasein unterscheiden und — solange wir uns nur innerhalb der Kausalbetrachtung halten, ohne nach der proportionierten Ursache zu fra-

[3]) Im Text des Buches ist dieses „Allein" gesperrt gesetzt, um dadurch kenntlich zu machen, daß kein anderes Seiendes für das Dasein des Kontingenten erfordert sein soll.

gen — das Dasein als solches der Ursache als solcher als Terminus zuordnen zum Unterschied vom Sosein, so unterscheiden wir auch mit Recht zwischen dem rascheren Hinaufkommen und dem Hinaufkommen als solchem. Die Bergbahn leistet wohl einem Kranken oder Lahmen gegenüber das Hinaufkommen als solches, aber nicht einem Gesunden. Warum? Weil eben der Gesunde auch „von selber" hinaufkommen kann, der Kranke oder Lahme aber nicht. Darum bildet denn die Bergbahn auch nur für den Kranken, aber nicht hinsichtlich des Gesunden die einzige Erklärungsmöglichkeit des Hinaufkommens, weil sie eben auch nur für den ersteren, aber nicht auch für den letzteren die einzige Seinsmöglichkeit des Hinaufkommens ist. Und auch beim Gesunden kann die Bergbahn nur insofern ein *principium influens ESSE* bezüglich des r a s c h e n Hinaufkommens sein, als er nicht „von selber" ebenso rasch den Berg erklimmen kann.

Ob nun ein Kontingentes als solches tatsächlich das Verursachtsein zuläßt, ist *a posteriori* zu entscheiden. Dann ist damit auch entschieden, daß dem Kontingenten als solchem das „Nicht-von-selbst-sein-können" zukommt und nicht etwa, weil es gerade ein kontingenter Baum, Mensch, oder Akt usw. ist.

S. G. sagt S. 160, ich dürfe „nicht behaupten, ein Kontingentes, das ohne Ursache existiere, e r k l ä r e s i c h d u r c h s i c h a l l e i n". Dieser Einwand hat mich tatsächlich überrascht, da ich ja doch einen eigenen Paragraphen dem Nachweis widme, daß man mit Recht zugestehe, ein ursachloses Entstehen und Kontingentes sei unbegreifbar. G. hat dabei wohl die S. 156, Anm. 101 zitierte Stelle aus Pr. 187 vor Augen: „Bedarf es (scl. das Entstehen und Kontingente) einer Ursache nicht, dann ist es als ursachlos nicht unmöglich und mithin an und für sich nicht unbegreifbar. Schlechthinnige Unbegreifbarkeit besagt also primär dynamisch-ontologische Unmöglichkeit." Hier gebe ich zunächst nur eine zusammenfassende Darstellung der verschiedenen Arten der Unbegreifbarkeit und ihres jeweiligen Zusammenhanges mit der ontologischen Unmöglichkeit, aber nicht den Nachweis der Berechtigung dieser Auffassung. Besteht aber der Kerngedanke dieser Begründung zu Recht, daß die Ursache nur insoferne die einzige Erklärungsmöglichkeit des Entstehens und Kontingenten bilden kann, als sie die einzige Seinsmöglichkeit desselben ist, dann könnte ein ursachlos vorhandenes Entstehen nicht mehr *cum fundamento in re* als unbegreifbar bezeichnet werden. Das könnte dann höchstens noch auf Grund der Organisation unseres Geistes zutreffen, womit keine schlechthinnige Unbegreifbarkeit gegeben ist, sondern nur eine relative, aus der wir über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit eines solchen Unbegreifbaren gar nichts ausmachen können.

Ferner betont G., daß meine Ausführungen über die innere Kausalerfahrung ungenügend seien. Ich gebe gerne zu, daß hier mit Nutzen noch bedeutend Ausführlicheres und Besseres gesagt werden könnte. Es offenbart sich aber hier doch auch ein Unterschied in der Einschätzung des aposteriorischen und apriorischen Elementes beim Aufweis des Kausalprinzips. Mein Interesse galt vor allem dem Aufweis der absoluten Geltung desselben, die als solche nur *a priori* dargetan werden kann. Darum glaubte ich mich, im Unterschied zu G., eher mit einem „unentbehrlichen Minimum" (25) der

Erfahrung begnügen zu können, die uns die Begriffe liefert und die Tatsache verbürgt, daß es Kontingentes gibt, das als solches eine Ursache hat. So ist es begreiflich, daß G. eingehendere „Reflexionen auf die Kausalerfahrungen" erwartete, als ich zu geben beabsichtigte.

III. Kausalbegriff und Kausalprinzip

Man könnte vielleicht den Einwand erheben, der Kausalbegriff als *principium influens esse* schillere in einer Doppelbedeutung. Er könne nämlich 1) besagen, die Ursache verleihe einem Kontingenten das Entstehen bzw. das Dasein schlechthin (als solches), d. h. daß es da ist, anstatt (überhaupt) nicht dazusein; damit wäre dann in diesem *potius esse quam non esse* auch *implicite* enthalten, daß das Kontingente sonst nicht da sein könne. — 2) könne der Ausdruck *principium influens esse* heißen, die Ursache verleihe einfach Entstehen, Dasein — *ut sit* —, mit ausdrücklichem Absehen davon, ob das Kontingente sonst überhaupt nicht entstehe bzw. dasein könne. Daher dürfe der Kausalbegriff, wenn man keine *petitio principii* begehen wolle, nur in der zweiten, aber nicht in der ersten Bedeutung verwendet werden beim Aufweis des Kausalprinzips.

Es leuchtet unschwer ein, daß dieser Einwand nicht bloß meine Auffassung treffen soll, sondern den scholastischen Kausalbegriff überhaupt. Auch G. bildet hier keine Ausnahme. Er schreibt ja: „Im allgemeinsten Sinne genommen ist Ursache alles das, wovon das Sein oder Entstehen von etwas in der einen oder anderen Hinsicht abhängt" (9). „Das nun, wodurch das Entstehen solcher Formen am Wirklichen herbeigeführt wird, ist wirkende Ursache" (11). Dem Einwand von der Doppelbedeutung des Kausalbegriffes entspricht G.s Hinweis auf „zweierlei Entstehen: eines wesensmäßig bedingten und eines wesensmäßig unbedingten Entstehens" (107). Hier faßt G. die wesensmäßige Leistung der Ursache hinreichend deutlich im Sinn des *potius esse quam non esse:* „Dadurch nämlich, daß B durch A erzeugt worden ist, steht fest, daß sein Entstehen ein bedingtes, ein abhängiges Geschehen ist. Beruhte aber das Entstehen von B durch eine Ursache auf Zufall, so wäre es ein von Bedingtheit und Abhängigkeit an sich und innerlich freier Vorgang. Ein solcher kann aber keine Ursache haben, da das ja seinem Wesen direkt widerstreitet . . . . . Ein B verursachen heißt nicht, zu seinem Entstehen irgend etwas Handschuhartiges hinzufügen, sondern heißt, eben dieses Entstehen des B hervorbringen. Das wäre etwas Unmögliches, wenn das Entstehen ein innerlich unabhängiger Vorgang wäre" (107).

Man darf nun nicht glauben, daß uns der Einwand vom Doppelsinn des Kausalbegriffes bzw. des Entstehens vor wesentlich neue Aufgaben stelle, oder gar unsere obige Begründung des Kausalprinzips hinfällig mache. Eigentlich charakterisiert er ja nur das Kausalprinzip als ein erstes Prinzip, was wir selber ausdrücklich als These hingestellt haben. Damit ist naturnotwendig gegeben, daß sich die Frage nach der absoluten Geltung des Kausalprinzips letzthin auf den Kausalbegriff zurückverschieben läßt. Trifft dessen erstere Bedeutung zu, dann ist damit auch das Kausalprinzip *implicite* mitgegeben. Dieses kann daher auch nicht im eigentlichen Sinn bewiesen werden, sondern es ist das Ergebnis eines Fortschrittes vom *implicite* zum *explicite* durch verdeutlichende Analyse und Reflexion, wie es eben seiner Stellung als selbständiges erstes Prinzip entspricht. Wir kommen so rein *a priori* aus den Begriffen zur Einsicht, daß ein Kontingentes nur insoferne eine Ursache zulassen kann, als es nicht von selbst sein kann, bzw. daß es,

falls es eine Ursache haben kann, auch eine solche haben muß. Daraus wird es uns verständlich, weshalb dieses Prinzip dem natürlichen Denken „unmittelbar evident" erscheint; weshalb manche Philosophen meinen, es im Wesen des Entstehens „erschauen" zu können. G. lehnt eine solche „Wesensschau" ab und m. E. mit Recht. Wenn auch die hier erwähnten Voraussetzungen zutreffen, so ist der wissenschaftliche Übergang vom Kausalbegriff zum Kausalprinzip dennoch das Ergebnis einer eingehenden Analyse und Reflexion, nicht aber eines einfachen „Schauens" (wie das ja im allgemeinen bei der wissenschaftlichen Rechtfertigung der „natürlichen Evidenzen" zutrifft).

Wie steht es aber, wenn wir den Kausalbegriff nur in seiner zweiten Bedeutung verwenden dürften? Dann erscheint mir ein Beweis des Kausalprinzips nicht mehr möglich, falls wenigstens dieser Kausalbegriff nicht als problematisch, sondern als berechtigt angesetzt wird. Er ließe es dann ja ausdrücklich offen und mit der wesensmäßigen Leistung der Ursache vereinbar, daß ein Kontingentes, anstatt durch sie, auch ohne Ursache da ist. Wie sollte man unter dieser Voraussetzung noch die Notwendigkeit einer Ursache zeigen können?

Damit kann also die Entscheidung bereits beim Kausalbegriff selbst gesucht werden. Dieselbe wird vielfach *implicite* getroffen, ohne sie ausdrücklich als Problem hinzustellen. Selbstverständlich ist das *ut sit* in seinem rein positiven Sinn — im Gegensatz zum exklusiven — auch im *potius esse quam non esse* eingeschlossen. Der Gedankengang wäre dann folgender: Der Kausalbegriff, wie er an Hand der gewöhnlichen Erfahrung gebildet wird, enthält noch keine ausdrückliche Scheidung in die oben erwähnte Doppelbedeutung; ja er wird vielmehr stillschweigend und unreflektiert im Sinn des *potius esse quam non esse* verstanden. Eine weitere Reflexion stellt dann diese Doppelbedeutung im Sinn des *potius esse quam non esse* oder des bloßen *ut sit* heraus. Nun stehen wir vor der Frage: Haben wir den „natürlichen" Kausalbegriff in der „wissenschaftlichen" Präzisierung desselben im Sinn des bloßen *ut sit* zu „läutern" oder nicht. Hier fällt dann zugleich auch *implicite* die Entscheidung über das Kausalprinzip, das mit der Berechtigung des ersten oder zweiten Kausalbegriffes steht und fällt.

Nun bildet aber unsere obige Begründung, welche gerade aus der Aufhellung der Eigenart der Beziehung zwischen dem Entstehen und seinem Erklärungs- und Seinsgrund genommen wird, zugleich eine Rechtfertigung des Kausalbegriffes im Sinn des *potius esse quam non esse*. Beides läßt sich von einander nicht trennen, sondern man kann nur bald den Übergang vom *implicite* (Kausalbegriff) zum *explicite* (Kausalprinzip) ausdrücklich darlegen, bald den Sinn des Kausalbegriffes selbst. Der letzteren Aufgabe dienen die Ausführungen über den Sinn des dynamischen Daseinsgrundes und des Prinzips vom dynamischen Daseinsgrund bzw. der Kausalität.

Wäre das bloße *ut sit* die wesensmäßige Leistung der Ursache, dann ergäbe sich als Kausalprinzip nur, daß alles, was von einem anderen da ist, nicht ohne dieses andere da sein kann, d. h. es kann keine Wirkung geben ohne Ursache. Die rechte Formulierung des Prinzips, das für alles Entstehen als solches eine Ursache erfordert, läßt sich gar nicht geben, ohne die wesensmäßige Leistung der Ursache im Sinne des *potius esse quam non esse* zu fassen.

Daß die Deutung des Kausalbegriffes im Sinne des bloßen *ut sit* an die ganze Fragestellung nicht herankommt, erhellt ferner auch daraus, daß ihm als Kausalrelation nur die Prädikamentalrelation zwischen Ursache und Wirkung entspricht, die den betreffenden Relata gewiß auch nicht zufällig anhaftet. Die ganze Frage geht jedoch nach der im Wesenssinn des Begründens enthaltenen Transzendentalrelation des Kontingenten gegenüber dem Seinsgrund. Das Bestehen einer solchen Relation spricht das Kausalprinzip aus; durch sie allein ist das Kontingente auch ein Begründetes und die Ursache Seinsgrund: B ist ja nicht dadurch Grund des A, daß es A begründet, sondern es begründet das A dadurch, daß es ihm das Sein gibt; dieses A steht mithin nicht bloß in seinem „Begründetsein", sondern vielmehr in seinem Sein in der Beziehung der Abhängigkeit gegenüber dem B. Seinsabhängigkeit des A gegenüber dem B bzw. *principium influens esse* sein und zwar im Sinn des *potius esse quam non esse* des B gegenüber dem A, das macht das Wesen der Kausalrelation aus, die dann das Verursachtsein des A zugleich auch notwendig macht. Die Bedingtheit und Abhängigkeit des jeweiligen Seins schlechthin von einem anderen liegt im Wesen des Begründens und Begründetseins, während die Eigenart des jeweiligen Seins auf je verschiedene Gründe hinweist. So hängt es vom Wahrheitsgrund ab, daß ein Urteil überhaupt wahr ist; vom Formalgrund, daß etwas ein solches ist; vom Daseinsgrund, daß etwas da ist.

Wäre das bloße *ut sit* als wesensmäßige Leistung der Ursache berechtigt, dann wäre sie als Ersatzleistung für das Versagen des absoluten Zufalls zu charakterisieren. Damit ließe sich niemals eine absolute Notwendigkeit einer Ursache erweisen, sondern nur eine hypothetische, d. h. unter der Voraussetzung, daß A nicht von selbst = absolut zufällig entsteht. Wäre diese Deutung des Kausalbegriffes, die die Möglichkeit des absoluten Zufalls ausdrücklich offen läßt, berechtigt, dann würde damit das Kausalprinzip *eo ipso* ausgeschlossen. Wir landen so bei der These (vgl. Pr. 208): Wenn das Kausalprinzip überhaupt möglich ist, dann gilt es auch; gilt es nicht, dann ist es unmöglich. — Daß wir überhaupt nur sinnvoll von einer „Ersatz"-Leistung für das Versagen des absoluten Zufalls sprechen können, wenn dieser wirklich einmal etwas „geleistet" hat, mithin wenigstens einmal etwas ursachlos entstanden ist, sei hier nur erwähnt. Es ließe sich ferner die Frage stellen, weshalb wir denn erfahrungsgemäß den absoluten Zufall immer zu ersetzen haben, wenn dessen Versagen nicht ein grundsätzliches ist.

Wäre endlich diese Auffassung des Kausalbegriffes berechtigt, dann müßte die Ursache den Erklärungsgrund bilden für das verursachte Entstehen. Allein das Verursachtsein des A wollen wir ja gar nicht erklären, sondern vielmehr „konstatieren", um durch diese Konstatierung zu „erklären", daß A überhaupt „entsteht". Gerade dafür, daß A da ist, anstatt nicht dazusein, suchen wir eine Erklärung und wir finden sie in der Ursache. Andererseits wäre aber die Ursache zu dieser Erklärung gar nicht imstande, wenn ihr nicht als wesensmäßige Leistung eben dieses *potius esse quam non esse* des A entspräche. Letzthin läßt sich auch hier alles zurückverschieben auf die Frage, ob wir aus der bloßen Organisation unseres Geistes heraus oder *cum fundamento in re* das Kausalprinzip formulieren im Sinn der Not-

wendigkeit einer Ursache für alles Entstehen und kontingent Daseiende; nach einem Erklärungs- und Seinsgrund fragen dafür, daß ein Kontingentes überhaupt da ist, anstatt nicht dazusein. Damit landen wir wiederum beim Zentralgedanken meines ganzen Buches: der durchgängigen Seinsbestimmtheit unseres Erkennens, deren Leugnung mit dem Wesen des Erkennens in Widerspruch gerät.

Damit schließe ich diese Erwägungen ab. Sie sollten zunächst einige Bedenken namhaft machen, die bei der Lektüre der Begründung des Kausalgesetzes aus der notwendigen zeitlichen Dauer des Nichtseins bzw. des Seins des Kontingenten auftauchen. Ferner sollte durch eine präzisere Zusammenfassung meiner Begründung des Kausalprinzips auf die hauptsächlichsten Schwierigkeiten G.s geantwortet werden, die zum Teil auch durch die Umständlichkeit meiner Darlegung veranlaßt wurden. Die in meinem Buch noch nicht so ausdrücklich gestellte Frage nach dem Zusammenhang von Kausalbegriff und Kausalprinzip dürfte beim Aufweis dieses Prinzips wohl auch einige Beachtung verdienen. Daraus erhellt, daß diese Erwägungen nicht „gegen" G.s Buch geschrieben sind, sondern vielmehr der weiteren Klärung einiger wesentlicher Punkte dienen sollen. Vor allem bemühe ich mich in meinem Buch um die Herausarbeitung des *status quaestionis*, nämlich die Bestimmung des Verhältnisses der Prinzipien des Widerspruchs, des zureichenden Grundes und der Kausalität. Beim Kontingenten deckt sich das Prinzip vom dynamischen Daseinsgrund mit dem der Kausalität. Es läßt sich nicht aus dem Widerspruchsprinzip ableiten, sondern es ist als ein selbständiges erstes Prinzip eigener Ordnung aufzuzeigen. Diesen Aufweis versuche ich dann einerseits aus dem Zusammenhang von Sein und Erkennen, wie er uns aus dem Wesen des Erkennens feststeht; andererseits in dem Aufdecken der Voraussetzung, die es der Ursache allein ermöglicht, ihrem Terminus gegenüber das zu sein, was sie wesensmäßig ist: ein *principium influens ESSE*. Diese Voraussetzung liegt im „Nicht-von-selbst-sein-können" des Kontingenten. In beiden Elementen der Begründung glaube ich echtes und allgemein anerkanntes scholastisches Gedankengut ausgewertet zu haben.

Ein neuer Prediger des kirchlichen Altertums

Von Prof. Dr. O. Bardenhewer — München

In der „Geistlichen Wiese" des Mönches Johannes Moschus, einer reichen Sammlung von Tugendbeispielen heiliger Männer, wird auch eines heiligen Abtes Abraham gedacht, welcher zu Konstantinopel ein „Kloster der Abrahamiten", später zu Jerusalem ein „Kloster der Byzantiner" gründete und schließlich den erzbischöflichen Stuhl von Ephesus bestieg, „ein guter und milder Hirt"[1]). Weitere Nachrichten über Abraham liegen nicht vor. Kürzlich aber sind zwei unter seinem Namen überlieferte Predigten ans Licht gezogen worden, und zwar fast gleichzeitig von zwei verschiedenen Seiten, von dem russischen Gelehrten M. Kraschenninikov und sodann,

[1]) Joh. Mosch., Pratum spirit. 97; Migne, PG 87,3, 2956.

vermeintlich zum ersten Male, von dem in literarischen Kreisen bekannten und geschätzten französischen Augustiner M. Jugie[2]). Beide Herausgeber haben sich auch bemüht, das Leben und Wirken des Predigers aufzuhellen oder wenigstens zeitlich festzulegen; Krascheninnikov insbesondere hat dem Texte der Predigten umfassende und gründliche Untersuchungen „De S. Abramii vita et scriptis" voraufgeschickt. Er wird voraussichtlich Recht behalten, wenn er die Erhebung des Abtes zum Metropoliten von Ephesus in das Ende des 5. Jahrhunderts setzt, während Jugie sie bis in die Mitte des 6. Jahrhunderts hinabrücken zu sollen glaubt. Krascheninnikov dürfte auch nachgewiesen haben, daß Abraham schon im 6. Jahrhundert öffentlich als Heiliger verehrt worden ist.

Die zwei Predigten sind in der uns überlieferten Fassung beide der Verherrlichung Mariens gewidmet. Die erste, „auf die Verkündigung der Gottesgebärerin", stellt vermutlich die älteste uns erhaltene Predigt auf das Verkündigungsfest des 25. März dar. Denn die in neuester Zeit allerdings herrschend gewordene Ansicht, daß die „Oratio de laudibus S. Mariae" des Patriarchen Proklus von Konstantinopel[3]) eine Festpredigt auf den 25. März gewesen sei, wird sich angesichts der interessanten Bemerkungen über die Verkündigungsfeier zu Eingang der Predigt Abrahams nicht mehr aufrecht halten lassen. Die zweite Predigt, „auf die Begegnung unseres Herrn (mit Simeon)", erläutert Wort für Wort, wie sie selbst sagt, den Bericht Lk 2,22ff. und ergeht sich zum Schlusse in Lobsprüchen auf Maria. Sie scheint damit den Weg zu veranschaulichen, auf welchem das Fest der „Begegnung" (Hypapante) aus einem Herrenfeste, was es ursprünglich war, sich nach und nach zu einem Marienfeste, Mariä Reinigung, entwickelt hat. Doch ist, wie Jugie treffend hervorhebt, auf Grund des Textes selbst mit der Möglichkeit, um nicht zu sagen Wahrscheinlichkeit, zu rechnen, daß jener Schluß (c. 9) nicht Abraham angehört, sondern erst von jüngerer Hand angefügt wurde, nachdem das Fest inzwischen ein Marienfest geworden war. In der ersten Predigt werden die Zuhörer ständig „Brüder" (ἀδελφοί) angeredet und zweimal (c. 2 und c. 6) durch ehrende Epitheta ziemlich deutlich als Kleriker oder Mönche gekennzeichnet, ein Umstand, der zu der Folgerung einladet, daß Abraham diese Predigt nicht als Erzbischof, sondern als Abt gehalten hat. Und von der zweiten Predigt mag, ihrer rein lehrhaften, auf jedwede Nutzanwendung verzichtenden Haltung wegen, ein Gleiches anzunehmen sein. Beide Reden heben sich durch edle Einfachheit von der um 500 schon herkömmlich gewordenen Überschwenglichkeit des griechischen Kanzelvortrages wohltuend ab. In den klaren und scharfen christologischen Lehrsätzen klingen die Entscheidungen der Konzilien von Ephesus und von Chalcedon nach.

Die Überlieferung des Textes läßt zu wünschen übrig. Die erste Predigt hat sich, soviel bekannt, nur in einer einzigen Handschrift, einem cod. Lugdunensis saec. 12, erhalten. Die zweite liegt, wie Krascheninnikov feststellte, in vier Handschriften vor, unter welchen ein cod. Parisinus saec. 12

[2]) Die erste Ausgabe erschien 1911 zu Jurjew (Dorpat) als Universitätsprogramm, die zweite in der Byzant. Zeitschrift **22** (1913) 37—59.

[3]) Bei Migne, PG 65, 680—692.

die älteste und zugleich die beste ist. Das ist die Handschrift, die auch Jugie seiner Ausgabe der zweiten Predigt zu Grunde legte. Krascheninnikov hat außerdem eine alte slavische Übersetzung dieser zweiten Predigt aufgefunden und ihr weitgehenden Einfluß auf seine Gestaltung des griechischen Originals zugestanden. Jedenfalls sind indessen beide Ausgaben mehrfach verbesserungsbedürftig. An dieser Stelle möchte ich mich jedoch nicht in textkritische Erörterungen einlassen, sondern auf solche Hinweise mich beschränken, wie sie zur Erklärung oder Begründung des folgenden Übersetzungsversuches geboten erscheinen.

I. Rede auf die Verkündigung der Gottesgebärerin

1. Die gotterfüllten und heiligen Väter, Athanasius und Basilius, Gregor und Johannes, Cyrillus und Proklus[4]) und ihre Gesinnungsgenossen, haben viele Sorgfalt darauf verwendet, die unaussprechliche Menschenliebe und beispiellose Herablassung, die Gott das Wort durch Annahme unseres Fleisches bekundet hat, schriftlich darzustellen. Und fast alle sind dabei ausgegangen von dem Zeitpunkte, da die dem Erdkreis das Heil bringende Geburt erfolgt ist, weil das auf diesen Tag fallende Fest es war, welches sie zur Rede veranlaßte. Wenn aber einer von ihnen weiter zurückgreifen wollte, ich meine bis auf den Eintritt Gabriels bei der Jungfrau, so tat er es auch an diesem Tage (der Geburt des Herrn)[5]), während augenscheinlich keiner von ihnen seinen Vortrag an dem großen Tage der Verkündigung gehalten hat, an welchem man ohnehin weiter zurückgreifen muß und von welchem wir mit Gottes Hülfe sprechen wollen. Das haben sie aber nicht aus Vergeßlichkeit oder Unwissenheit getan, sondern aus Rücksicht auf unsere Einfalt, die ja immer für das, was zeitgemäß ist und was allen, ich meine nicht bloß den Christen, einleuchtet, die ohne Arg und ohne Umstände ihrem Glauben folgen, sondern auch Juden und Heiden zustatten kömmt, nur schwer das richtige Verständnis findet[6]). Wie wahr das ist, was wir da sagen, kann man, wenn man will, an dem genannten, über die ganze Welt verbreiteten Feste der Geburt Christi ersehen, für welches der genannte hochheilige Johannes auch keine kleinen Kämpfe auf sich genommen hat, indem er Reden verfaßte und alle ermahnte, einmütig dieses Fest zu feiern[7]). Und die meisten haben die Weisung des bewunderungswürdigen

[4]) Gregor ist sehr wahrscheinlich Gregor von Nazianz, Johannes ist Johannes Chrysostomus, Proklus ist Patriarch Proklus von Konstantinopel.

[5]) Das Fest Mariä Verkündigung war anfänglich eine Art Einleitung oder Vorbereitung zu dem Feste der Geburt des Herrn. Zur Zeit Abrahams war es schon, wie heute, ein selbständiges Marienfest, welches neun Monate vor dem Feste der Geburt des Herrn, am 25. März, gefeiert wurde.

[6]) Der handschriftliche Wortlaut dieses Satzes ist fehlerhaft und der Sinn bleibt zweifelhaft.

[7]) Als Prediger zu Antiochien hat Chrysostomus das dort erst kurz zuvor bekannt gewordene, in Rom beheimatete Geburtsfest des 25. Dezember warm begrüßt und empfohlen, und als Patriarch von Konstantinopel hat er dieses Fest dort anscheinend zuerst eingeführt. Vgl. Chr. Baur, Johannes Chrysostomus (München 1929/1930) 1, 164; 2, 70f.

Mannes und aller der vorhin mit ihm genannten heiligen Väter befolgt und und begehen dieses Fest. Nur die Palästinenser und die ihnen benachbarten Araber stimmen bis auf den heutigen Tag dem gemeinsamen Urteil aller nicht zu und wollen unser Fest der heiligen Geburt Christi nicht feiern[8]). Aber mögen sie auch einen Grund zu haben glauben, so hätten sie sich in diesem Punkte doch nicht widersetzen dürfen, sondern ohne weiteres den Vorschriften der heiligen Väter Folge geben müssen, weil diese alles in gottgefälliger Weise angeordnet haben.

2. Doch davon soll nunmehr genug geredet sein. Die Zeit ruft uns, über die Verkündigung selbst Bericht zu erstatten, damit wir euch volle Sicherheit geben und euch dadurch willig und geneigt machen, auch euererseits den Tag der Verkündigung zu feiern, und zwar, um es gleich zu sagen, eifriger als alle andern. So will ich denn diesen Vortrag mit jenem Texte beginnen, den auch ihr nicht ablehnen werdet. Ihr, die ihr euch so angelegentlich mit religiösen Dingen beschäftigt, kennt ja jedenfalls die Erzählung des heiligen Evangelisten Lukas, welcher etwas einläßlicher als die anderen Evangelisten über den Hergang der Menschwerdung Aufschluß zu gewähren scheint, indem er zuvor von den Erlebnissen des Zacharias handelt und sodann der Menschwerdung des Herrn sich zuwendet. Über Zacharias nun schreibt er so: „Es trat auf in den Tagen des Herodes, des Königs des Judenlandes, ein Priester Namens Zacharias aus der Dienstklasse Abia"[9]). Die Worte „aus der Dienstklasse Abia" besagen, daß, nachdem Abia seine Aufgabe erfüllt hatte, Zacharias den heiligen Priesterdienst übernahm, woraus erhellt, daß zu damaliger Zeit die Priester ihre Tagesdienste zu wechseln pflegten[10]). Demgemäß bestimmt auch das Gesetz, daß der Hohepriester einmal im Jahre in das Heiligtum eintrete, und zwar am Laubhüttenfest, welches von den Juden im Monat Oktober gefeiert wird[11]). Auch Gabriel bestätigt dies in seinen Worten an die Jungfrau. Denn als er sah, daß sie auf seine Mitteilung hin erschrak, sagte er, um sie der Macht dessen zu vergewissern, der ihn gesandt hatte: „Und das ist der sechste Monat für sie, die da unfruchtbar heißt"[12]). Zähle nun, du Lernbegieriger, vom Monat Oktober bis zum Monat März und du wirst finden, daß damit die Zeit von sechs Monaten abgelaufen ist.

3. Das habe ich gesagt, um euch das Nötige vor Augen zu führen und die unaussprechlichen Guttaten Gottes ins Gedächtnis zu rufen. Um aber weiter auf unsern Gegenstand einzugehen, so ist der gegenwärtige Tag groß und hehr, und keine Rede vermag die an ihm bekundete Menschen-

[8]) Indem sie an der älteren Sitte festhalten, die Geburt des Herrn an dem Epiphanienfeste des 6. Januar zu feiern.

[9]) Lk 1,5.

[10]) Die Worte „aus der Dienstklasse Abia" besagen nur die Zugehörigkeit des Zacharias zu einer bestimmten Gruppe der Priesterschaft.

[11]) Zacharias trat in das Heilige ein zur Darbringung des täglichen Rauchopfers, während nach jener gesetzlichen Bestimmung (Ex 30,10) der Hohepriester einmal im Jahre in das Allerheiligste eintreten sollte zur Vornahme des Sühneaktes, und zwar am Versöhnungstage, fünf Tage vor dem Laubhüttenfest.

[12]) Lk 1,37.

liebe darzustellen. Heute ist der von Ewigkeit her vorausbestimmte Ratschluß über die Erlösung des Menschengeschlechtes in Erfüllung gegangen. Heute erscheint das Wort, das ebenso anfangslos ist wie der Vater, als Kind in jungfräulichem Mutterleibe. Heute wird der, der unzertrennlich am Busen des Vaters haftet, vom Schoße der Jungfrau umschlossen[13]). Heute wird der Himmlische zugleich ein Irdischer, nicht dadurch, daß er seine Gottheit verwandelt, sondern dadurch, daß er bleibt, was er war, und wird, was er nicht war. Heute bekleidet der, der einst aus Erde Adam formte, sich selbst mit dem Gebilde seiner Hände. Heute wird der alte Fluch aufgehoben, denn seitdem das „Freue dich"[14]) auf Erden ertönt ist, hat das „Mit Schmerzen sollst du Kinder gebären"[15]) ein Ende genommen. Durch ein Weib ward den Menschen der Tod gebracht, durch ein Weib ward ihnen auch das Leben geschenkt. Heute wird die Erde, die von den Dornen verwildert war, durch den Besuch des Wortes in den Adelsstand erhoben. Heute wird der um der Speise willen aus dem Paradiese Verjagte durch das Erscheinen des Herrschers zurückgerufen und wieder in das Paradies eingeführt. Heute ist der, der den eingeborenen Sohn des Stammvaters (Isaak) als Schlachtopfer forderte, gekommen, um die Schuld zurückzuzahlen; denn seitdem mit seiner Herabkunft das Erbarmen seinen Anfang genommen, wird der Reihe nach alles, was vorherbestimmt war, verwirklicht. Heute ist das Gesicht von der Leiter, welches Jakob schaute[16]), in Erfüllung gegangen; denn die Engel sind niedergestiegen und kommen und dienen ihm im Himmel und auf Erden. Heute legt der, der am Berge Sinai vor Moses sein Angesicht verhüllte und ihm seine Rückseite zeigte[17]), die Hülle des Fleisches an um sich nach kurzer Zeit den Gläubigen als vollen Gott in einem vollen Menschen zu zeigen. Heute ist der „Bote des großen Ratschlusses"[18]) auf Erden erschienen. „Bote" nämlich ist das Wort Gottes vom Propheten deshalb genannt worden, weil es uns mit seinem Erscheinen die Ausführung des Ratschlusses ankündigte. Denn wenn auch Gabriel das Geheimnis mitteilte, so hat doch erst das Wort durch sein eigenes Erscheinen es zur Erfüllung gebracht, und treffend verkündete derselbe Prophet: „Nicht Gesandter noch Bote, sondern der Herr selbst hat uns erlöst"[19]).

4. Und wenn ich eine solche Herablassung ins Auge fasse, so taumelt mir Geist und Vernunft und die Zunge wird mir gebunden und etwas solchen Guttaten Entsprechendes vermag ich nicht zu finden. Denn was kann menschliche Vernunft, ich will gleich sagen, Wahres und Minderes als dies ersinnen angesichts einer solchen Erlösung unseres Geschlechtes? Alle Himmelsmächte sind außer sich geraten über eine solche Herablassung, denn auch sie haben vor dem Dasein der sichtbaren Schöpfung um ein solches Geheimnis nicht gewußt. Nur Gabriel fühlt sich sicher; sobald er aber vor

[13]) Ich folge dem von Jugie hergestellten Texte.
[14]) Lk 1,28.
[15]) Gn 3,16.
[16]) Gn 28,12.
[17]) Ex 33,23.
[18]) Is 9,6.
[19]) Is 63,9.

die Jungfrau getreten war und „Freue dich" gesprochen hatte, begann er zu zittern, weil er denjenigen in ihr sah, der ihn gesandt hatte und der ihm auf dem Wege vom Himmel zur Erde zuvorgekommen war[20]). Deshalb setzte er hinzu „Gnadenvolle" und begrüßte die Jungfrau voll Furcht und, wie wenn er am Cherubim-Throne gestanden hätte, wagte er nicht die Augen zu ihr zu erheben, um dessentwillen, der in ihr gegenwärtig geworden war.

Der, der die Zeiten und die ganze gewordene Schöpfung gemacht hat, bedurfte keiner Zeit zu seinem Eintritt. Die Jungfrau hörte „Freue dich" und alsbald ward ein Platz bereitgestellt, das Wort trat ein bei ihr und alsbald bot die menschliche Natur das dar, was von ihr ausgeht oder vielmehr was über sie hinausgeht, ohne daß auch nur die kürzeste Zeit zugewartet wurde bei dem Eintritt des Wortes und bei der Bildung des vollkommenen, aus der Jungfrau genommenen Menschen. Willst du, der du der Erlösung gewürdigt worden bist, in frommer Weise das Geheimnis erfassen, so denke nicht, es sei zuerst der Mensch gebildet und sodann das Wort empfangen worden, wähne aber auch umgekehrt nicht, zuerst habe die Gottheit in dem Schoße Wohnung genommen und sodann sei der Mensch gebildet worden, halte vielmehr fest daran, daß gleichzeitig der Eintritt des Wortes und gleichzeitig die Bildung oder Einigung des Fleisches erfolgt ist. Wenn ich aber von dem Fleische spreche, so verstehe ich darunter den vollkommenen Menschen, und von einem vollkommenen Menschen rede ich, weil das aus der Jungfrau neugebildete und Gott dem Worte geeinte Fleisch alles zu eigen hatte, was wir haben, die Sünde ausgenommen.

Die unbegreifliche Einigung aber darfst du dir nicht als Vermischung vorstellen und bei keiner der beiden Naturen darfst du eine Veränderung annehmen, beide Naturen vielmehr mußt du als vollkommen denken und zugleich den einen Sohn Gottes anbeten, in einer Person, in einer Hypostase. Denn so wirst du ihn als Einen der heiligen Dreifaltigkeit anerkennen und zugleich die Jungfrau in der rechten Weise und der Wahrheit gemäß in Ehren halten (als Gottesgebärerin). Denn wenn er auch in Wahrheit unser Fleisch annahm, so hat doch seine ewige Macht und Hoheit keine Veränderung erlitten und zur Anbetung einer vierten Person ist kein Anlaß gegeben. Das ist durch die heilige Dreifaltigkeit ausgeschlossen. Niemand also soll den Unzertrennlichen trennen (in zwei Personen zerreißen) wollen, damit er nicht selbst von der Hoffnung, die uns vorschwebt, getrennt werde, und niemand soll, wie wir schon gesagt haben, bei der mit der Annahme des Fleisches vollzogenen Einigung des Wortes an eine Vermischung oder Veränderung denken[21]).

5. Gegen diese Wahrheiten haben geeifert die Anhänger des Nestorius, haben gepoltert die Verfechter der Lehren des Eutyches, haben gezetert diejenigen, die die Lehren des gottlosen Origenes in der Kirche einzuführen

[20]) Abraham bekennt sich zu der in der patristischen Literatur nur selten vertretenen Meinung, daß die Empfängnis des Sohnes Gottes schon bei dem ersten Worte des Engels stattgefunden habe. Nach der gewöhnlichen Ansicht ist sie erst in dem Augenblicke erfolgt, da Maria sagte: „Mir geschehe nach deinem Worte."

[21]) Der handschriftliche Text ist, wie Jugie sah, verderbt.

suchten. Denn sie sind es, wider die mein Wort bisher gerichtet war, sie, die dieselbe Taufe des wahren Glaubens empfangen, aber der Stimme verderbter Menschen gelauscht oder Bücher gelesen haben, die von ebenso schlecht gesinnten Menschen verfaßt waren[22]). Sie haben der Wahrheit und der unfaßbaren Macht Gottes nicht geachtet, sondern, durch Sophismen getäuscht, sich den Irrlehrern hingegeben und sich von der Kirche, die sie geboren hat, abgewandt. Sie alle[23]) sind, wenngleich in Schafskleider gehüllt, nach dem Worte des Herrn „inwendig reißende Wölfe"[24]), indem sie mit dem Schafspelz ihren mörderischen und unheilbaren Wahn verdecken und „durch Schmeichlerwort und Schönrederei die Herzen der Arglosen betören"[25]), Leute, „deren Gericht gerecht ist"[26]), „denen das Grauen der Finsternis vorbehalten ist"[27]). Auch Isaias mag über sie zu Worte kommen, der sprachgewaltige Herold, der sie treffend verspottet, indem er sagt: „Gegen wen habt ihr euren Mund aufgesperrt? und gegen wen eure Zunge ausgestreckt? Seid ihr nicht Kinder des Verderbens, eine ehrlose Brut?"[28])

6. Lassen wir diese mit allen übrigen Falschlehrern und den ungläubigen Juden brennen[29]) in ihrem Feuer und der Flamme, die sie erfaßt hat[30]). Wir aber wollen, den Tag ergreifend, in würdiger Weise zu leuchten und zu glänzen suchen, nicht durch Tragen eines glänzenden Gewandes — denn ein solches ist Aufwand für Motten —, sondern durch Reinheit des Sinnes und Glanz des Lebens. Denn es geziemt sich, ja es geziemt sich für die, die zur Hochzeit des Herrn geladen sind, ein weißes Kleid zu tragen. Ihr alle, die ihr euch fleißig mit religiösen Dingen beschäftigt, wißt ja wohl, daß der, der ein beschmutztes Kleid hat, an Händen und Füßen gebunden, in die Hölle hinausgeworfen wird[31]). Wollte ein König die Hochzeit seines rechtmäßigen Sohnes feiern, so würdest du, wenn du dazu geladen wärest, auch nicht in unschicklichem Anzuge erscheinen können, weil du dir selbst das Urteil sprechen und einsehen müßtest, daß es nicht angeht, in schmutziger Kleidung dort Einlaß zu erhalten. Und das gilt von einem Menschen. Wo aber Gott seinen eigenen Sohn gesandt hat, zur Erlösung unseres Geschlechtes aus einem Weibe Fleisch[32]) zu werden, um die verderbte Natur und die ganze Schöpfung zu erneuern, welchen Eifers, glaubt ihr, wird es da bedürfen, sich völliger Reinheit zu versichern, welcher Sorge wird es sich lohnen, von einer solchen Freude nicht ausgeschlossen zu werden!

---

[22]) Der handschriftliche Text bedarf, wie beide Herausgeber erkannten, der Korrektur.

[23]) Ich gehe hier mit Krascheninnikov, gegen Jugie.

[24]) Mt 7,15.

[25]) Röm 16,18.

[26]) Röm 3,8.

[27]) 2 Petr 2,17.

[28]) Is 57,4.

[29]) So Jugie.

[30]) So Krascheninnikov.

[31]) Vgl. Mt 12,13.

[32]) So Jugie.

Mit Furcht also, Brüder, vor dem erschienenen Worte, dem „Worte, das da durchdringt bis zur Scheidung von Seele und Leib, von Bein und Mark, und richtet die Gedanken und Pläne des Herzens, dem kein Geschöpf unsichtbar ist, alles vielmehr bloß und aufgedeckt vor Augen liegt, dem wir Rechenschaft zu geben haben“[33]), mit Furcht vor ihm wollen wir uns reinigen von jeglicher Nichtigkeit der Gedanken und der aus ihnen entspringenden Werke, und dieser Aufgabe wollen wir uns nicht nur für die Gegenwart widmen, sondern zu unserm eigenen Besten bis ans Ende uns befleißigen. Dann wird es gut um uns bestellt sein, hier sowohl wie in der Zukunft, dann werden wir auch den einem Christen geziemenden Wandel bekunden, dann werden wir auch den Häretikern den Mund schließen und sie vielmehr zur Frömmigkeit bekehren, dann werden wir auch den Teufel selbst[34]) zu schanden machen und es ihm verwehren können, am Tage unseres Scheidens etwas wider uns vorzubringen, dann werden wir auch bei der zweiten und schrecklichen Ankunft unseres Herrn Jesus Christus mit Vertrauen ihm entgegengehen und hoffen dürfen, einen Platz zu seiner Rechten zu erhalten, um ihm mitsamt dem Vater und dem Heiligen Geiste Lob zu singen, jetzt und immer und in alle Ewigkeiten. Amen.

II. Rede auf die Begegnung unseres Herrn (mit Simeon)

1. Die Schlußworte des dritten Psalmes, lautend: „des Herrn ist das Heil und über dein Volk dein Segen“[35]), und das gegenwärtige Fest rufen uns in Erinnerung, was Joseph und Maria, die Jungfrau und Gottesgebärerin, an diesem Tage getan haben, nach dem Ratschlusse des Herrn, der so alles dem Gesetze gemäß erfüllen wollte. Was dies war? Das, was die Worte des Moses besagten, in denen verordnet wurde: wenn ein Männliches geboren wird, welches den Mutterschoß öffnet, soll es dem Herrn heilig genannt werden, und die, die es gebiert, soll vierzig Tage später mit ihm zum Heiligtum gehen und für ihre Reinigung ein Paar Turteltauben oder zwei junge Tauben darbringen[36]). Wir sind also gemahnt, zu überdenken, was der Herr hier ausgeführt hat. Denn unaussprechlich ist die an diesem Tage bekundete Menschenliebe, groß die Güte. Um möglichst nachdrücklich das Gesagte, ich meine das von Moses Vorgeschriebene, einzuschärfen, will er selbst zum Heiligtum getragen werden und erfüllt, was er geboten hat, zum Zeugnis gegen das Judenvolk. Diese nämlich wollten nichts von dem, was befohlen war, ins Werk setzen oder, wenn einige aus ihnen einer gesetzlichen Vorschrift nachkamen, so taten sie es doch widerwillig, indem sie immer nur auf die Stellungnahme des Gesetzes gegen die Götzenbilder acht hatten. Deshalb kommt er selbst und unterzieht sich der Geburt aus der Jungfrau; nicht dem Scheine nach, sondern in Wahrheit nimmt er Fleisch aus ihr an und wird geboren. Der Vater der Ewigkeiten wird ein Kind und wählt aus uns die Unverehelichte zu seiner Mutter. Treffend erklärte der Apostel Paulus im Hinblick auf diese Veranstaltung und das vorewige Sein

[33]) Hebr 4,12f.
[34]) So Kraschenninikov.
[35]) Ps 3,9.
[36]) Vgl. Lk 2,22ff.

des einen und einzigen Christus: „Ohne Vater, ohne Mutter, ohne Geschlechtsabfolge, keinen Anfang der Tage habend und kein Ende des Lebens“[37]). Ohne Vater nämlich ist er auf Erden, geboren aus der Mutter; ohne Mutter ist er im Himmel, geboren aus dem Vater; keinen Anfang der Tage hatte der aus dem Vater geborene Gott Logos, der in allem dem Erzeuger gleich, unvergänglich, unzeitlich, unbefleckt; und kein Ende des Lebens hat das von ihm angenommene Fleisch. „Hat“, sagen wir, denn es hatte ein Ende des Lebens um unseretwillen, aber es stand auf, weil es seiner Gottheit geeint war. So erwies er sich in Wahrheit als eine Person und eine Hypostase, einen Sohn und einen Christus, wenn auch zwei Naturen zu unterscheiden sind. Denn einer und derselbe ist vollkommener Gott und vollkommener Mensch.

2. Diesen nun, ein vierzigtägiges Kind, nimmt Simeon auf seine Arme und bekennt ihn als Herrn, als den vom Heiligen Geiste ihm angekündigten Gesalbten und Herrn und wahren Gott. Denn der Evangelist sagt: „Und es war ihm angekündigt worden vom Heiligen Geiste, daß er den Tod nicht sehen werde, bevor er den Gesalbten des Herrn gesehen“[38]), den Gewalthaber über Leben und Tod. Er schließt ihn in seine Arme und ruft: „Jetzt entlässest du deinen Diener, Herr, deinem Worte gemäß in Frieden.“ Wahrhaft „gerecht und gottesfürchtig“ war dieser Mann, nach dem Zeugnis des Evangelisten, denn wenn er das nicht gewesen wäre, würde er den Herrn über Leben und Tod nicht erkannt haben, wie es vorher heißt: „weil meine Augen gesehen haben dein Heil, welches du bereitest hast im Angesichte aller Völker.“ Seine Worte klingen ganz ähnlich wie jene Worte am Schlusse des dritten Psalmes. Was war es, was dort, wie wir sagten, Anwendung findet auf das gegenwärtige Fest? „Des Herrn ist das Heil und über dein Volk dein Segen.“ Ähnlich Simeon: „weil meine Augen gesehen haben dein Heil, welches du bereitet hast im Angesichte aller Völker.“ Seht, wie die dunklen Andeutungen im Alten Testamente zusammentreffen mit den wundervollen Aussagen zur Zeit der Menschwerdung des Herrn!

Aber was sagt der gotterfüllte Greis noch weiter? „Ein Licht zur Erleuchtung der Heiden und zum Ruhme deines Volkes Israels.“ Von diesem Lichte spricht auch Isaias: „das Volk der Heiden, das im Finstern sitzt, ein Licht wird aufglänzen über ihnen“[39]). Siehe, auch hier wieder die volle Übereinstimmung der beiderseitigen Erklärungen! Wenn er aber von dem „Ruhme Israels“ spricht, so meint er nichts anderes als, daß Christus dem Fleische nach aus dem Judenvolke hervorgegangen ist.

3. „Und Joseph und seine Mutter wunderten sich über das, was über ihn gesagt worden.“ Auch nach diesen großen Wundern hatte Joseph, wie es scheint, noch immer kein rechtes Verständnis; deshalb wunderte er sich[40]). „Und Simeon segnete sie und sprach zu Maria

[37]) Hebr 7.3.

[38]) Lk 2,26.

[39]) Is 9,1 f.

[40]) Man beachte, daß nur Joseph, nicht auch „seine Mutter“, des Mangels an Einsicht oder Glauben bezichtigt wird.

seiner Mutter: Siehe, dieser ist gesetzt zum Falle und zur Auferstehung vieler in Israel und zu einem Zeichen, dem widersprochen wird, und auch deine Seele wird ein Schwert durchbohren, damit enthüllt werden aus vielen Herzen die Gedanken." Diese Worte scheinen weichlichen Ohren keine Segensworte zu sein. Wir aber fassen sie als Worte des Segens und der Weissagung, wie sie es auch gewesen sind.

Deshalb wollen wir gemäß der uns verliehenen Gnade, nicht um unseres Eifers in Werken, sondern um der Güte des göttlichen Gebers willen uns verliehen[41]), so gut wir können, euch, den Zuhörern, den vorliegenden Text Wort für Wort erklären. „Siehe, dieser ist gesetzt zum Falle und zur Auferstehung vieler in Israel". Zum Falle derer, die sagten: „dieser, der doch ein Mensch ist, macht sich selbst zum Gott"[42]), und es dann nicht bereut haben; zum Falle derer, die sagten: „dieser ist nicht von Gott, weil er den Sabbat nicht ehrt"[43]), und diesen Wahn nicht bereut haben — welch größere Ehre konnte er dem Sabbat erweisen, ihr Juden, als daß er an ihm die Leidenden und Heilsbedürftigen gesund machte? —; zum Falle derer die sagten: „sagen wir nicht mit Recht, daß du ein Samariter bist und einen bösen Geist hast und aus Ehebruch geboren bist"[44]), und es nicht bereut haben; zum Falle derer, die sagten: „hinweg, hinweg mit ihm, kreuzige ihn"[45]), und es nicht bereut haben; zum Falle derer, die bei der Kreuzigung sagten: „wenn du Sohn Gottes bist, so steige herab vom Kreuze"[46]), und es nicht bereut haben; zum Falle derer, die zu den Soldaten sagten: „sagt: während wir des Nachts schliefen, sind seine Jünger gekommen und haben ihn gestohlen"[47]), und es nicht bereut haben, sondern sogar bis auf den heutigen Tag in ihrer Unvernunft und der Verstocktheit[48]) der Juden verharren.

4. Nachdem wir euch gezeigt, für welche der Herr zum Falle gesetzt ist, wollen wir euch auch sagen, für welche er zur Auferstehung gekommen ist in Israel. Um dies alsbald zu prophezeien, eilte Simeon, der erkannt hatte, daß ihm selbst die Auferstehung beschieden war, in den Tempel, weil er des von ihm geschuldeten Dienstes walten[49]) und für seine guten Werke das Heil erhalten wollte. Aber nicht bloß er, sondern auch alle, die an ihn glaubten, die Apostel und die übrigen Jünger des Herrn und alle, welche dem Beschluß der Juden nicht folgten, Joseph von Arimathäa, Gamaliel, die Dreitausend in der Apostelgeschichte und wiederum die Fünftausend[50]) und nicht nur die Gläubigen aus Israel, sondern auch alle, welche bis auf den

---

[41]) Diese Gnade wird das Amt des Abtes oder das Amt des Priesters sein.

[42]) Jo 10,33.

[43]) Jo 9,16.

[44]) Jo 8,48; vgl. 41.

[45]) Jo 19,15.

[46]) Vgl. Mt 27, 40. 42.

[47]) Mt 28,13.

[48]) So Kraschenninikov (in den Addenda et Corrigenda).

[49]) Abraham hat, wie auch andere Väter, Simeon für einen Priester gehalten.

[50]) Apg 2,41; 4,4.

heutigen Tag an ihn glauben, werden seiner heilbringenden Auferstehung gewürdigt werden.

Indessen kann man das Wort auch anders fassen. Er ist nämlich zum Falle und zur Auferstehung derer gesetzt, die den Unglauben fallen lassen und den hochmütigen Wahn ablegen und auferstehen in dem Glauben an ihn und in der erhabenen Demut, die die Frommen[51]) erlangen, um der Liebe, die sie sich bei ihm erworben haben, und der Beobachtung seiner Gebote willen.

5. Die Worte: „zu einem Zeichen, dem widersprochen wird", beziehen sich, scheint mir, auf die Häretiker, die da nimmer aufhören werden zu widersprechen, bis daß sie seine zweite Ankunft sehen. Denn die einen aus ihnen leugnen seine Gottheit und erklären ihn für einen bloßen Menschen. Andere behaupten, daß nach der Fleischwerdung Gottes des Wortes aus der Jungfrau eine Verbindung und Vermischung eingetreten sei, und weigern sich anzuerkennen, woraus Christus ist (nämlich aus zwei Naturen) und worin er um unseres Heiles willen ist (nämlich wiederum in zwei Naturen, nicht in einer Mischnatur), schreiben vielmehr die Leiden und die Auferstehung der bloßen Gottheit zu, also das, was diese in dem von ihr angenommenen Fleische unzertrennlich miterfahren hat. Andere geben beides zu, d. h. daß Gott das Wort Fleisch geworden ist, unterstellen dabei jedoch, daß sein Fleisch ohne Geist und ohne Seele war, während andere den um unseretwillen fleischgewordenen Gott Logos für ein Geschöpf und etwas Gemachtes erklären. Andere wieder anders. Mit Recht also sagt Simeon, daß er für diese zu einem Zeichen, dem widersprochen wird, gesetzt ist.

6. Mit den Worten: „und auch deine Seele wird ein Schwert durchbohren", verkündet er offenbar das voraus, was ihr beim Kreuze selbst widerfahren ist. Denn wie von einem Schwerte ward um diese Zeit ihre Seele entzwei geteilt. Sie gedachte der Worte des Engels bei der Verkündigung und daß sie ohne Samen empfangen, gedachte, wie sie jene Geburt erlebt hatte, ohne daß ihre Jungfrauschaft verletzt wurde[52]), und wie sie ihn dann unzählige Wunder wirken sah und als Gottesgebärerin[53]) sich glücklich fühlte, und alle diese Erinnerungen suchte die Jungfrau bei sich zu einer Erwägung zusammenzufassen. Auf der anderen Seite aber sah sie, wie er als Mensch verspottet, mißhandelt, gegeißelt wurde, mit einem Rohr aufs Haupt geschlagen, mit Dornen gekrönt, ans Kreuz geschleppt, angenagelt und erhöht, und zwar als Leidensgenosse von Missetätern, mit einer Lanze die Seite durchstochen, mit Essig und Galle getränkt, in ein Grab gelegt. Das eine wie das andere reichte also wohl hin, um wie mit einem Schwerte die Seele der Reinen zu zerschneiden. Mit Recht also sagt Simeon zu ihr: „und auch deine Seele wird ein Schwert durchbohren."

7. Wenn es weiter heißt: „damit enthüllt werden aus vielen Herzen die Gedanken", so ist dies s. v. a. damit diejenigen, die sich zum Glauben an ihn bekannt haben, erprobt werden, wie sie gegen ihn gesinnt sind, ob

---

[51]) So Kraschenninikov.

[52]) So Kraschenninikov.

[53]) So Kraschenninikov.

sie fest bleiben, ob sie wanken und ungläubig werden. Dabei ist wohl zu beachten, daß bei der Gefangennahme seine eigenen Jünger, die ihn früher „Herr" und „Meister" nannten, ihn im Stiche ließen und die Flucht ergriffen, und derjenige, der an ihrer Spitze stand, zwar bei ihm blieb[54]), aber leugnete sein Schüler zu sein, wenngleich er freilich später bereute und weinend dem Menschenfreunde nahte und Verzeihung fand. Denn was ihn dazu brachte, Flüche zu schleudern[55]), das hat er nicht wieder getan, aus Furcht, selbst von den Flüchen betroffen zu werden, und als er beteuerte, alles aus Liebe zu ihm ertragen zu wollen, hat der Herr ihm die Zukunft vorhergesagt, ohne daß er jedoch dadurch sicherer geworden wäre[56]). Darüber hat auch der Evangelist geschrieben: „denn auch seine Jünger glaubten nicht, bis daß er auferstanden war"[57]). Und Klopas, einer von den Siebzig, sagte nach seiner Auferstehung[58]), ohne zu wissen, mit wem er rede: „wir hofften, daß er es sei, der Israel erlösen sollte"[59]), wie wenn jemand sagt[60]): „die Hoffnung ist erloschen, sie lebt nicht mehr in uns." Und Thomas sagte: „wenn ich ihn nicht sehe und meine Hand an die Stelle der Nägel lege und seine Seite berühre, so glaube ich nicht"[61]). Wenn aber seine Gefährten und die Augenzeugen aller seiner Wunder nicht Stand gehalten haben, wie sollten die Fremden, die sich zum Glauben bekannten, nicht Gefahr gelaufen sein, den Glauben zu verlieren? Mit vollem Recht also hat Simeon prophezeit: „damit enthüllt werden aus vielen Herzen die Gedanken".

8. „Und eine Prophetin Anna, die Tochter des Phanuel und vorgerückt in ihren Tagen, die da nicht aus dem Tempel kam, mit Fasten und Gebet Gott dienend Tag und Nacht, sie kam gleichfalls hinzu und pries den Herrn und sprach von ihm zu allen, welche die Erlösung in Jerusalem erwarteten". Und was sprach sie? Jedenfalls[62]) hat sie bezeugt, daß der von uns erwartete[63]) Erlöser der Welt, der Gesalbte, eben derjenige sei, der als Kind getragen wird und vermöge seiner Gottheit alles leitet.

Der Evangelist fährt fort: „Das Knäblein aber wuchs und erstarkte im Geiste, indem es erfüllt ward mit Weisheit, und das Wohlgefallen Gottes ruhte auf ihm." Das bezieht sich auf die angenommene Menschheit und den irdischen Wandel. Denn seine Gottheit ließ kein Wachstum zu, da sie immer dieselbe blieb und sich nicht veränderte. Die Menschheit aber, die aus uns war, erfuhr alles Menschliche so wie wir. Sie nimmt jetzt auch unzertrennlich Teil an seiner Herrschaft und in Ver-

[54]) So Krascheninnikov.
[55]) Vgl. Mk 14,71.
[56]) Eine rätselhafte Bemerkung.
[57]) Mk 16, 11—14.
[58]) So Krascheninnikov.
[59]) Lk 24,21.
[60]) So Krascheninnikov.
[61]) Jo 20,25.
[62]) So Krascheninnikov.
[63]) So Krascheninnikov.

bindung mit ihr erwarten wir ihn, wenn er kommen wird, zu richten die Lebenden und die Toten![64])

9. Es geziemt sich aber, Brüder, der Gottesmutter und Jungfrau rühmend zu gedenken. Und wer kann sie (sattsam) preisen? Denn als Gottesmutter steht sie da, Mutter ist sie und unvermählt, das Brautgemach des großen Königs, das Kleinod des Segens, die Freude des Erdkreises, der Weinstock, der die Traube des Lebens gebracht, die Braut, die nie vermählt ward, der ertragreiche Acker, der die ungesäte Ähre sprossen ließ und mit lebenspendendem Brot aus seiner Frucht den Erdkreis nährte, die Quelle, die den nie versiegenden Strom ergoß, das Reis aus der Wurzel Jesse, dem die Blume entwuchs, die die ganze Schöpfung mit Wohlgeruch erfüllte, die Lade, die den Gesetzgeber selbst umschloß, hehrer als die Cherubim, glanzvoller als die Seraphim, erhabener als alle Mächte der Höhe, da sie die Sonne der Gerechtigkeit im Schoße trug, die nicht in erlöschenden Strahlen schimmert, sondern funkelt in nimmer vergehender Gottheit. Dich verherrlicht billigerweise die Schöpfung, dich verehren alle Menschen. Aber hör' nicht auf, für uns alle einzutreten bei dem, der sich würdigte, in dir Mensch zu werden und aus dir geboren zu werden, Christus unserem wahren Gott, dem alle Herrlichkeit, Ehre, Macht und Größe und Hoheit zukömmt mitsamt dem Vater und dem Heiligen Geiste, jetzt und immer und in alle Ewigkeiten. Amen.

Fürstabt Martin Gerbert und die Jesuiten

Von Hugo Rahner S. J. — z. Z. Bonn

Man hat bis vor kurzem das 18. Jahrhundert in einem wahren Sinn das „dunkle Jahrhundert" nennen können. Der Blick des Historikers war gleichsam gebannt von den furchtbaren Entladungen, die am Ende dieser Zeit Europa erschütterten. Und es war üblich, in einer sehr verbilligten Geschichtsbetrachtung die Gründe dafür zu suchen etwa nur in den Auswüchsen des Absolutismus, in der lockeren, sozial unbekümmerten Kultur des Rokoko. Die geistigen Probleme, die kulturellen Tiefenströmungen, die Vorzüge dieses Jahrhunderts wurden dabei allzusehr übersehen. Das beginnt in der neuen Geschichtsforschung anders zu werden. Eindringende Studien — es sei nur an die Werke des Bonner Historikers Braubach erinnert — schaffen immer mehr Klarheit; selbst das vielumstrittene Problem der „Aufklärung" scheint sich langsam (unbehindert von der Verflechtung in apologetische Fragen) aufzuhellen[1]). Man ist deswegen ungemein dankbar, eine

[64]) Diese Worte scheinen ursprünglich den Schluß der Predigt gebildet zu haben, während die folgende Lobpreisung der Gottesgebärerin (c. 9), ohnehin der Art und Weise Abrahams nicht entsprechend, ein fremder Zusatz aus spätern Tagen sein wird.

[1]) Vgl. vor allem M. Braubach, Max Franz von Österreich, letzter Kurfürst von Köln und Fürstbischof von Münster, Münster 1925, S. 150 ff.; ebenso dessen Aufsatz: Die katholischen Universitäten Deutschlands und die französische Revolution: Histor. Jahrbuch der Görresgesellschaft 49 (1929) 263. — Seit

Quellenpublikation, die in diese Jahrzehnte führt, zu erhalten, von so vollkommener Güte, wie sie uns Georg Pfeilschifter in der Korrespondenz des Fürstabts Martin Gerbert von St. Blasien geschenkt hat[2]). Gerbert steht in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts im Mittelpunkt des wissenschaftlichen Lebens in Deutschland, seine Abtei ist eine wahre Akademie der Wissenschaften, an der unter des großen Abtes Leitung die Mönche den „Maurinergeist auf dem Schwarzwald“[3]) pflegen, immer das große Ziel, die „Germania Sacra“ vor Augen[4]). Die Briefe des Fürstabts führen uns mitten in diese geistig bewegte Welt, geben uns einen ungemein reizvollen, lebensnahen Einblick in die wissenschaftsgeschichtlich so wichtigen Jahrzehnte der kirchlichen Aufklärung. Wohl ist es richtig (und der Herausgeber hat es eindringlich betont)[5]): diese Briefsammlung ist in erster Linie eine Quelle für die Erfassung der Kulturgeschichte, der gelehrten Bestrebungen, der Reformversuche auf dem Gebiet des theologischen Unterrichts — weniger also zunächst für die große Politik oder die äußere Kirchengeschichte. Das ist bei der Gelehrtennatur des Briefschreibers von vornherein zu erwarten. Doch klingt durch diese bisher so unbekannten Briefe auch der Widerhall der großen Zeitgeschichte — und das macht sie uns so wertvoll; denn schließlich setzen sich auch die ganz großen Ereignisse der politischen und kirchlichen Geschichte jener Jahre zusammen aus Kräften und sind genährt von Bestrebungen, die man nur erspüren und nachahnen kann, wenn einem so intime und so gleichsam zufällige, „ungewollte“ Quellenzeugnisse zur Verfügung stehen, wie sie die Gerbertbriefe bilden. Dazu kommt, daß diese Briefe uns jetzt vorliegen und erschlossen werden in einer so mustergültigen Form, durch so aufschlußreiche Indices bereichert, begleitet von einem Kommentar, der die Beziehungen der Briefe nach allen Seiten so erhellt, daß die Ausgabe in sich schon ein wahrer Abriß der Geschichte der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts genannt werden darf.

Kirchenpolitisch hat wohl kaum eine Frage die Geister dieser Jahrzehnte so beschäftigt wie die Aufhebung des Jesuitenordens, deren Vorbereitung sowohl wie deren Folgen. Es ist deswegen sehr lehrreich zu sehen, wie sich in der großen Seele dieses echten Sohnes des heiligen Benedikt,

---

den Auseinandersetzungen über „katholische Aufklärung“ zwischen Merkle und Sägmüller bemüht sich die Geschichtsschreibung, Quellenmaterial zur Lösung dieser Frage beizuschaffen. Vgl. die Zusammenfassung bei L. A. Veit, Die Kirche im Zeitalter des Individualismus (Kirchengeschichte von J. P. Kirsch IV, I), Freiburg 1931, S. 244 ff.

[2]) Korrespondenz des Fürstabtes Martin II. Gerbert von St. Blasien. Herausgegeben von der Badischen Historischen Kommission, bearbeitet von Georg Pfeilschifter. I. Band (1752—1773). gr. 8° (XXXXVIII u. 684 S.) Karlsruhe 1931, Müller. M 56.—. Die letzten Teile der Korrespondenz, auf zwei weitere Bände berechnet, stehen noch aus.

[3]) Einleitung S. IX.

[4]) Vgl. dazu G. Pfeilschifter, Die St. Blasianische. Germania Sacra. Ein Beitrag zur Historiographie des 18. Jahrhunderts (Münchener Studien zur historischen Theologie, Heft 1), Kempten 1921.

[5]) S. IX. XXI.

der an sich dem Getriebe der Kirchenpolitik so ferne stand, dieses Ereignis abspiegelt. Das soll hier ganz kurz dargestellt werden, um zu zeigen, wie ertragreich das eingehende Studium dieser Briefe für die Belebung des historischen Zeitbilds sein kann.

Gerbert hat als Gymnasiast eine Zeitlang bei den Jesuiten zu Freiburg im Breisgau studiert, aber schon als junger Theologieprofessor seiner Abtei fühlt er sich im Gegensatz zu ihren Lehren über Gnade und Freiheit[6]); er ist mehr der Richtung des Bossuet oder seiner französischen Mitbrüder, der Mauriner, wenn er sich auch durchaus freihält von den ins Jansenistische gehenden Lehrmeinungen, die man in den Kreisen der Pariser Mauriner pflegt[7]). Er hat wahrscheinlich keine allzugute Erinnerung an den Schulbetrieb bei den Jesuiten — unter seinen ersten Werken finden sich mehrere, die sich gegen die „verrottete Scholastik" wenden, nicht immer mit vollem Recht, wie es uns scheinen will[8]). Aber ein wenig Angst hat der junge Theologe immer noch für seine theologischen Erstlingswerke — die gestrengen Jesuiten in Freiburg werden keinen Gefallen daran finden: *„si dissertationes meae Jesuitis minus arrideant, nil mirum aut inexspectatum"*[9]). Zwar darf er ihre Lehren nicht mit Zensur belegen, aber er wendet das boshafte Wort des Horaz an: *„naso suspendi adunco"*[10]). Es werden wohl auch die Jesuiten gemeint sein, wenn er von den Leuten spricht, die ihm überhaupt den Namen eines zünftigen Theologen absprechen[11]); auf jeden Fall ist es für ihn eine ungemein wichtige Sache, ihre Bücherzensur (und die war von der Konstanzer Bischofsbehörde den Jesuiten übertragen) zu umgehen[12]). — Später, als Gerbert sich von seiner theologischen Anfangsarbeit mehr den rein historischen Studien zugewandt hatte, als die Pläne einer Germania Sacra Gestalt annahmen, fühlt er sich wieder von den Jesuiten behindert: die Bistumsgeschichte von Konstanz soll geschrieben werden, Gerbert wird aufgefordert, mit dem Historiker P. Heer mitzuarbeiten. Große Eile sei geboten, da auch die „H. Jesuiten auf die Sach bauen"[13]). Selbst in seine eigene Familie greifen diese argen Jesuiten ein: Gerberts Vetter, „der gute Greis", läßt sich von ihnen allzu willfährig beraten in den Erziehungsangelegenheiten seines Sohnes[14]). Kurz, der Herr Fürstabt von Sankt Blasien scheint den Vätern der Gesellschaft Jesu nicht sonderlich gewogen zu sein, wenn er auch in Briefverkehr steht mit einigen Patres, etwa mit dem Jesui-

[6]) Brief 1, S. 2.

[7]) Vgl. den Brief des französischen Benediktiners Dom Clément an Gerbert, in dem eine scharfe Kritik der theologischen Erstlingswerke des Pater Martin gegeben wird und wo Gerbert aufgefordert wird, dem *„nomen benedictinum"* durch so ultramontane Lehren keine Schande zu bereiten: Br. 28, S. 39 ff.

[8]) Genaue Aufzählung dieser Werke bei Pfeilschifter S. XXVII.

[9]) Br. 1, S. 2.

[10]) Ebd.

[11]) Br. 6, S. 10.

[12]) Br. 8 und 22, S. 13. 31.

[13]) Br. 23, S. 33.

[14]) Br. 46, S. 71.

ten Palma in Wien[15]), oder dem Pater Schmid in Luzern, dem er ein gütiger Wohltäter war[16]).

Um so bemerkenswerter ist sein aufrechtes Verhalten in den aufgeregten Kämpfen um die Aufhebung. Wenn auch die Briefe, die der Exfranziskaner Toussaint de la Sarre an den Abt schreiben darf[17]), etwas peinlich berühren in ihrem gehässigen Ton, so dürfen wir daraus doch nicht auf die Gesinnungen des Fürstabts selbst schließen; zu solchen Tiefen hat sich sein vornehmes Wesen nie herabgelassen. Aber derartige Histörchen von den „Loyolisten", denen man wünscht, daß sie „sich bekehren und leben", deren Agonie mit dem neuen Pontifikat (Clemens XIV) man gekommen glaubt, werden damals an allen geistlichen Höfen erzählt worden sein: insofern sind selbst diese Briefe sehr lehrreich. Der edle Fürstabt Gerbert freut sich im Gegenteil an den Gerüchten, die von einer Intervention des Kaisers Joseph zugunsten der verfolgten Gesellschaft wissen wollen[18]). Er läßt sich berichten, was man in Wien „von der Jesuiter-Crisis" erzähle[19]). Selbst der Wiener Kardinal, Migazzi, sieht in diesen Tagen auch für die Gesamtkirche drohendes Unheil herankommen und sucht Trost bei dem edlen Prälaten[20]). Gerbert hat ja selbst schon, als Vorsitzender des breisgauischen Prälatenstands, gegen die unberechtigten Bestrebungen der josephinischen Aufklärung kämpfen müssen[21]), er hat eine ausgezeichnete Witterung für die treibenden Grundkräfte, denen an der Aufhebung der Jesuiten so sehr gelegen ist. Darum kann er nach dem Schlag bezeugen, er habe in Rom und in Wien, als die Sache noch *„in herba"* war, alles getan, um den Schlag aufzuhalten, und er lasse es sich jetzt nicht mehr nehmen, „daß die Zeit da, wo es heißet, *postea solvetur Satanas*"[22]).

Als nun der Nunziaturkanzler in Luzern, Castoreo, ihm die offizielle Mitteilung von Clemens' XIV Aufhebungsdekret macht und auftragsgemäß hinzufügt, es sei unter Strafe verboten, gegen diese Verfügung zu reden[23]), antwortet Gerbert mit folgenden Worten: *„Accepi egomet Roma extinctionis Societatis Jesu bullam, rem quam ego paucos ante annos impossibilem duxi, dubitoque, an Romae satis expenderit sequelas romanae curiae forte plus quam videatur funestas. Sed excedunt haec captum meum"*[24]). Wirklich, das faßt wohl das Urteil aller Gutgesinnten in Deutschland zusammen: *excedunt haec captum.* In Privatbriefen drückt sich denn der aufrechte Mann noch

[15]) Br. 572 und 564, S. 587. 579 f.

[16]) Br. 447, S. 449.

[17]) Br. 303, S. 300 f. — Br. 354, S. 353 f. 355.

[18]) Br. 572 und 582, S. 588. 599.

[19]) Br. 582, S. 599.

[20]) Br. 557, S. 572 f. Vgl. dazu L. Veit, Die Kirche im Zeitalter des Individualismus I (1931) S. 253 f.

[21]) Br. 433, S. 435 f. — Vgl. auch die ordensrechtlichen Schwierigkeiten der Dominikaner (Br. 568, S. 583) oder der bayrischen Franziskaner (Br. 332, S. 332).

[22]) Br. 628, S. 648 f.

[23]) Br. 603, S. 624 f.

[24]) Br. 607, S. 629.

deutlicher aus. Der bischöfliche Offizial Labhart, der den leidigen Auftrag erhalten hatte, die Exekution des Aufhebungsbreves in Freiburg und Konstanz auszuführen, schreibt an den Abt, er habe „die schreckbare Exekution" nur „mit viel Widerstand aus alleiniger Pflicht eines unwidertreiblichen Gehorsams" getan[25]). Gerbert bezeugt ihm deswegen sein „innigliches Mitleiden", daß Labhart „zu dem erbärmlichen Geschäft der Expulsion deren Jesuiten" angestellt wurde[26]). In seiner Güte nimmt er sofort einen der heimatlos gewordenen Freiburger Patres in sein Kloster auf[27]). Seit diesen Vorgängen nimmt die „apokalyptische" Stimmung in ihm zu, in seinen späteren Werken äußert sich das mit aller Deutlichkeit[28]). Er wird die trüben Ahnungen des eigenen Ordensschicksals geteilt haben, die der Wiener Weihbischof Franz Anton Mayer in einem Brief an Gerbert in die Worte gefaßt hat: „Dermalen kann ich auch gar nichts Tröstliches berichten. Die Extinction deren Jesuiten wird von Großen und Kleinen als ein Prognosticon deren übelsten Folgen angesehen, und dürfte wohl ein widriges Schicksal die würdigste Stifter betreffen"[29]). Gerbert hat den Untergang der „würdigsten Stifter" nicht mehr erlebt. Aber es besteht kein Zweifel, daß der gleiche Geist, der an dem Untergang der Jesuiten gearbeitet hat, letztlich auch die übrigen Orden und damit ein großartiges Stück deutscher Wissenschaftsarbeit vernichtete. So spiegeln denn in der Tat die Briefe des großen „deutschen Mabillon" wie kaum eine andere zeitgenössische Quelle Zeitgeschichte und Zeitgeist des ausgehenden 18. Jahrhunderts wider.

[25]) Br. 625, S. 646.

[26]) Br. 628, S. 648.

[27]) Br. 610, S. 631.

[28]) Br. 572, S. 588. Vgl. auch S. 568, Anm. 1 und das Verzeichnis von Gerberts späteren Werken S. XXIX f.

[29]) Br. 617, S. 639.

Rezensionen

Isaias 11,2 (Die sieben Gaben des Hl. Geistes) in den ersten vier christlichen Jahrhunderten. Von Karl Schlütz (Alttestamentl. Abhandlungen XI, 4). 8° (XX u. 174 S.) Münster i. W. 1932, Aschendorff. M 9.—.

In ZkTh 49 (1925) 529—66 veröffentlichte Prof. A. Mitterer (Brixen) die Abhandlung: „Die sieben Gaben des Hl. Geistes nach der Väterlehre", auf welche der Verf. der hier angezeigten Studie im Vorwort (S. VI) ausdrücklich Bezug nimmt. Dr. Schlütz hat den Artikel von Mitterer, unter Beschränkung seiner Untersuchungen auf die ersten vier christlichen Jahrhunderte, zu einer eingehenden Studie ausgebaut. In einem einleitendem Teile (S. 2—18) beschäftigt er sich zuerst mit der Erklärung und der Geschichte des Textes Is 11,2, d. i. im einzelnen mit der Besprechung des hebräischen Grundtextes und seiner aramäischen und syrischen Tochterversionen, sowie der griechischen Übersetzung der LXX und den von ihr abhängigen griechischen und lateinischen Übersetzungen. Als Ergebnis stellt er fest (S. 18): „Auf der einen Seite stehen dem hebräischen Texte folgend die aramäischen und syrischen Versionen, auf der anderen Seite den LXX entsprechend die übrigen griechischen und lateinischen Übersetzungen." Vers 3a, der für das Targum und den Syrer im hebräischen Text vom Anfang an vorlag, wiederholt, falls er nicht eine bloße Variante zum Schlusse von v. 2 ist, im hebr., aram. u. syr. Text nur die 6. Geistesgabe, die Furcht des Herrn, wobei freilich die Deutung des schwierigen hebräischen Ausdruckes וְהֲרִיחוֹ („er [der Messias] hat sein Wohlgefallen [?] an der Furcht des Herrn") in der aram. u. syr. Übersetzung unsicher und schwankend ist (S. 10): Targum „er wird ihn nahebringen", Syr. „er wird hervorgehen". Die Zahl der Gaben ist also, so schließt er (S. 9. 18), im hebräischen Text, im Targum und beim Syrer sechs. Anders liegt die Sache bei der griechischen Übersetzung der LXX, welche mit ihrer Doppelübersetzung des hebräischen Wortes יראת יהוה: v. 2 πνεῦμα εὐσεβείας, v. 3a ἐμπλήσει αὐτὸν πνεῦμα φόβου θεοῦ, eine „neue Textgestalt für Is 11,2. 3a herstellt" (S. 12) und so sieben verschiedene Geistesgaben unterscheidet. Ihr folgen die übrigen griechischen und die altlateinischen Übersetzungen, auch Hieronymus in der Vulgata, „der sich an dieser Stelle nach den LXX und nicht nach dem hebräischen Text richtet" (S. 16). Nach diesen Erörterungen über die Textgeschichte läßt Sch. im ersten Haupt-

teil (S. 32—147) eine ausführliche Untersuchung der Väterexegese zu Is 11, 2 folgen. Auffallend ist nun, daß Aphraat der Syrer, trotzdem der Text der syrischen Isaiasübersetzung sich einfach der hebr. Vorlage anschließt, „mit großer Selbstverständlichkeit von den sieben Gaben des Hl. Geistes spricht" (S. 33), indem er nämlich auch den „Geist Gottes" (v. 2 „es wird ruhen und wohnen auf ihm der Geist Gottes") als eine einzelne Gottesgabe zählt (S. 35). Daraus schließt Sch.: „Die Betonung der Siebenzahl der Gaben gehört also zum ältesten christlichen Überlieferungsgut dieser Weissagung." Ähnlich Ephräm der Syrer (S. 36—38), der hiefür auch die von Hieronymus (s. S. 136f.) für die jüdischen Rabbinen bezeugte Symbolik des siebenarmigen goldenen Leuchters verwendet, nach welcher die sieben Lichter auf dem Leuchter als die sieben Gaben des Hl. Geistes gedeutet werden, wit welchen ausgerüstet der Messias, das Haupt des Gesetzes, die Welt erleuchten soll. Daß nun die Siebenzahl der Gaben bei den griechischen und lateinischen Vätern, welche den Text der griechischen Übersetzung zugrunde legen, immer wiederkehrt (s. die Zusammenfassungen des Verf.s S. 102—105; 144—47), erscheint nicht weiter auffällig. Mit einer systematischen Übersicht über Form und Inhalt der Väterexegese zu Is 11,2 schließt dann Sch. im 2. Hauptteil (S. 148—69) seine reichhaltige Studie ab.

Angesichts des Umstandes, daß die Siebenzahl auf Grund der Schrift als die traditionelle heilige Zahl, die Zahl der Fülle und der Vollkommenheit, gilt und daher die Siebenzahl der Geistesgaben die Fülle der Gnade des Hl. Geistes bedeutet, erhebt sich doch die Frage, ob nicht auch im hebräischen Grundtext ursprünglich eine Siebenzahl von Geistesgaben enthalten war. Auf diese Frage ist Sch., wie es dem Referenten scheint, zu wenig eingegangen. Die Lösung, wie sie schon von Aphraat gegeben wurde, ist von den Exegeten öfters wiederholt worden, zuletzt wieder von A. Vaccari (Verbum Domini 11 [1931] 132). Vaccari hält auch für den hebräischen Text an sieben Geistesgaben fest, weil der „*spiritus Domini*" (v. 2) als *donum centrale sive fundamentale* zu fassen sei, aus welchem die übrigen sechs Gaben hervorgehen. Vielleicht aber könnte hier auch der folgende Lösungsversuch in Erwägung gezogen werden. Die Lesart von v. 3a וְהֲרִיחוֹ בְּיִרְאַת יְהוָה ist — darüber sind die Textkritiker wohl einig — verderbt. In dieser ungewöhnlichen Form scheint eine ursprüngliche Lesart רוח יראת יהוה enthalten zu sein. Das Versglied läßt sich im Hinblick auf LXX ἐμπλήσει αὐτὸν πνεῦμα φόβου θεοῦ etwa herstellen, wie folgt: והניחו בו רוח יראת יהוה. Dieses Versglied aber, das nicht den Anfang von v. 3 bildet, gehört eher als zweite Vershälfte zu 2a. Der Text dürfte ursprünglich gelautet haben:

ונחה עליו רוח יהוה והניחו בו רוח יראת יהוה
רוח חכמה ובינה רוח עצה וגבורה רוח דעת ויראת יהוה:

Ein Abschreiber hielt wohl V. 2b (nach dem hier wiederhergestellten Text): „und in ihm wird sein der Geist der Furcht Jahwes" für eine Variante zum Schlußsatz V. 2d und setzte ihn an den Rand des Textes; der an den Rand gesetzte Text kam dann später in der jetzigen verderbten Form als Zusatz V. 3a wieder in den Text. Ist die vorgeschlagene Textesherstellung zutreffend, dann sind auch im ursprünglichen hebräischen Text

sieben Geistesgaben aufgezählt. Als erste aber erscheint „die Furcht Gottes", d. i. jene Furcht, welche nach der Schrift *principium atque fundamentum omnis sapientiae* heißt (Prov 1,7; 9,10; Eccli 1,16). Auf dieser bauen sich auf oder aus dieser gehen hervor die sechs weiteren Geistesgaben. Hier steht am Schluß יראת יהוה, aber in Verbindung mit דעת יהוה, d. i. in Verbindung mit der Erkenntnis Gottes. Der Ausdruck יראת יהוה, welcher in so enger Verbindung mit דעת יהוה erscheint, bedeutet die der Erkenntnis Gottes entsprechende Willensrichtung der Unterwerfung unter Gott in Erfüllung der göttlichen Gebote, sodaß die Übersetzung der LXX εὐσέβεια, *pietas*, als zutreffend erscheint. Dieser Lösungsversuch könnte wenigstens zeigen, daß der überlieferte hebräische Text sich auf einen Grundtext zurückführen läßt, in welchem sieben Geistesgaben aufgezählt waren, wie dies von den alexandrinischen Übersetzern festgehalten wurde, die hier wohl einer älteren Überlieferung folgten.

Josef Linder S. J.

Die Eschatologie des hl. Paulus. Von Friedrich Guntermann (Neutestamentliche Abhandlungen XIII, 4/5). 8° (XXII u. 317 S.) Münster i. W. 1932, Aschendorff. M 15.—.

Dieses Werk ist außerordentlich inhaltsreich; es behandelt mit großer Gründlichkeit und Umsicht die Eschatologie des Völkerapostels, nicht nur seine Gedanken über die Parusie, sondern alle die letzten Dinge betreffenden Aussagen. Sympathisch berührt die Feststellung: „Weit davon entfernt, die Zentral- und Mutteridee der paulinischen Theologie zu sein, kommt doch der Eschatologie eine weit mehr als peripherische Bedeutung zu, sie bildet einen wichtigen Punkt des paulinischen Lehrsystems" usw. (S. 14). Da der Fragekomplex ohnehin sehr ausgedehnt ist, nimmt G. davon Abstand, die Eschatologie des Apostels nach ihrem Verhältnis zur Eschatologie der Evangelien oder der Urkirche, oder in religionsgeschichtlicher Betrachtungsweise darzustellen. Wo solche Gesichtspunkte jedoch für das Verständnis des paulinischen Gedankens förderlich oder notwendig sind, läßt sie G. zu ihrem Recht kommen. Von großer Wichtigkeit ist der oft übersehene Grundsatz, daß es sich bei den Äußerungen über Eschatologisches im Wesen um Prophetie handelt, wo die zukünftigen Ereignisse „mehr nach ihrem logischen Zusammenhang als nach ihren konkreten zeiträumlichen Formen" dargelegt werden (Zitat aus Atzberger). Also muß man bei Behandlung solcher Stellen auch dementsprechend vorgehen. Weniger zutreffend aber ist, was G. hinzufügt, daß der bildlose Sinn der prophetischen Fassung „von uns wohl geahnt, aber von dem Propheten selbst (also hier von Paulus!) am allerwenigsten herausgeschieden werden kann" (24). Paulus interpretiert gewöhnlich seine prophetischen Aussagen nicht; aber daraus folgt nicht, daß er dazu nicht imstande gewesen wäre.

1. Der Verf. bietet zunächst eine Skizze über „die Geschichtsauffassung des hl. Paulus in ihrer Beziehung zur Eschatologie, namentlich der Parusieerwartung" (Beginn des neuen Äons der Auferstehung, Anfang des Untergangs des alten, Nebeneinander der alten und neuen Ordnung). Sie bildet den Rahmen für die Darstellung der eschatologischen Auffassung des Apostels. G. meint zu den mit der Eschatologie eng zusammenhängen-

den Begriffen αἰών und κόσμος, es liege eine Umbiegung der Begriffe vor: „Die ursprüngliche zeitliche Auffassung von zwei aufeinanderfolgenden Weltperioden macht allmählich einer mehr ethisch qualitativen Auffassung Platz mit einer leichten Verschiebung ins Räumliche" (32). Was man sich dabei vorstellen soll, ist nicht gesagt; es dürfte aber kaum zweifelhaft sein, daß hier der Grundsatz von der Interpretierung prophetischer Rede verlassen wird. Der Mangel an Unterscheidung zwischen Ausdruck und Inhalt oder wirklich mitgeteilter Idee ist geradezu ein Kennzeichen der ganz am Äußerlichen haftenden rationalistischen, zumal religionsgeschichtlichen Schule. Es überrascht nicht, wenn G. gerade für die merkwürdige „räumliche" Abbiegung J. Weiß zitiert. Der erste Hauptteil, den die „Geschichtsauffassung" einleitet, behandelt die Parusie, ihren Zeitpunkt (34—85), ihre Vorzeichen (85—120), die Beziehung der Zeichen auf den Zeitpunkt und die äußeren Begleiterscheinungen der Parusie (120—129).

2. Bezüglich des Zeitpunktes kommen zuerst die Thessalonicherbriefe zur Besprechung. G. erklärt 1 Thess 4,13—18 so: Die Thessalonicher wußten nichts von einer Totenerweckung, da ihnen der Apostel hierüber keine Lehren gegeben hatte, nur über die Parusie. So konnte in ihnen jene Sorge aufstehen, die Paulus der heidnischen Stimmung gänzlicher Hoffnungslosigkeit gleichsetzte. Daß Paulus in dieser Lage nicht einfach die Totenauferstehung lehrte, sondern von der Parusie sprach und hiefür Tote wie Lebende voraussetzte, erklärt sich daraus, daß er das baldige Wiederkommen Jesu zur Parusie erwartete, wohl noch innerhalb der lebenden Generation. Der Ausdruck φθάνειν (v. 15) macht keine Schwierigkeit, wenn man darin eine Entlehnung aus der Sportsprache sieht. — Diese Deutung dürfte dem Text tatsächlich gerecht werden, nur daß man die Festigkeit der Parusieerwartung — G. will eine sichere Überzeugung und Lehre vom baldigen Kommen des Herren ausgeschlossen wissen und stellt sich auf den Standpunkt, den U. Holzmeister in der ZkTh 40 (1916) 167—182 in dieser Sache vertritt — vielleicht doch um einige Grade wird herabstimmen müssen. Denn die Pluralform ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι dürfte eine Resultante sein a) aus dem, was die erste Person Plural an sich besagt, also Paulus tatsächlich einbegriffen, aber b) auch aus einer freieren Verwendung der Wir-Form, wie sie ganz in der Nähe dieser Stelle, nämlich in 5,10 vorliegt εἴτε γρηγορῶμεν εἴτε καθεύδωμεν. Diese Neigung des Apostels, sich der sprachlichen Form nach selber miteinzuschließen, wird auch im Nachstehenden nochmals zur Sprache kommen und darf nicht übersehen werden.

Wichtig ist der erste Korintherbrief. Schon in 7,31 (παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου) will G. das baldige Wiederkommen des Herrn ausgesprochen finden: „denn es ist schon die Gestalt dieser Welt am Vergehen" (56). Aber ein ἤδη fehlt, und wenn er mit Recht das ἔχομεν in 2 Kor 5,1 nicht gepreßt haben will, darf er auch παράγει nicht in dieser prägnanten Weise fassen. Die Hauptstelle 1 Kor 15,51—55 zeigt dasselbe Bild wie 1 Thess 4. Es ist aber auch dieselbe Einschränkung zu machen wie dort: das ἡμεῖς ist nicht so stark zu betonen wie G. es tut. Man vergleiche 1 Kor 6,14 „Gott hat den Herrn auferweckt und wird auch uns (!) auferwecken." Dieses Wort enthält, wenn buchstäblich genommen, ein der Stelle 15,51—55

gerade entgegengesetztes Urteil. Es liegt also dem Apostel nahe, sich mit den Lebenden zu identifizieren, ohne daß er dabei jedesmal über seine eigene Zukunft ein Urteil abgeben will. — Ausführlich erläutert G. hierauf 2 Kor 5,1—10. Er ermittelt aus dieser Stelle eine Wendung in der Haltung des hl. Paulus. „Dort (1 Kor 15) rechnet Paulus sich, jede mögliche Ausnahme unberücksichtigt lassend, harmlos und unbefangen zu jener überwiegenden Zahl der Christen, die doch die Parusie noch erleben sollten. Hier aber ist ihm diese Erkenntnis zweifelhaft geworden"; denn „daneben taucht doch immer wieder die Ungewißheit auf, ob nicht vielleicht doch ein vorheriger Tod sein Los sein sollte" (75). Aber so recht überzeugend ist G.s Exegese hier nicht. M. E. macht er die Stelle 2 Kor 5 verwirrter als sie in Wirklichkeit ist. Mit vielen nichtkatholischen Autoren sieht er den Hauptbegriff im Nacktsein der des Leibes verlustig gegangenen Seele, einem Zustand, dem zu entkommen Paulus schmerzlich seufzend verlangt. Nun ist aber v. 3 εἴ γε καὶ ἐνδυσάμενοι οὐ γυμνοὶ εὑρεθησόμεθα „wenn wir ja doch (aufs neue) bekleidet, nicht nackt sein werden" eine Begründung zu v. 2, die erläutert, weshalb wir mit Freuden auf einen neuen Leib hoffen. Sachlich kehrt somit in v. 3 der Gedanke aus v. 1 wieder. G. wird einwenden, daß dies keine glatte Gedankenfolge ergibt und v. 2 mehr als nur die Hoffnung auf einen neuen Leib ausdrückt. Beides ist richtig; aber eine gewisse Mangelhaftigkeit in der Darlegung liegt hier, wie so oft bei Paulus, tatsächlich vor. V. 4 bringt zum Teil dieselben Ausdrücke wie v. 2: 1) καὶ γάρ, 2) ἐν τούτῳ — ἐφ' ᾧ, 3) στενάζομεν, 4) ἐπιποθοῦντες — θέλομεν, 5) ἐπενδύσασθαι, wozu in v. 4 noch das Kontrarium ἐκδύσασθαι tritt. Nun kann man es geradezu die Regel nennen: sooft Paulus derartige Wiederholungen bringt, namentlich auch mit demselben Satzanfang, will er einen schon das erstemal beabsichtigten, aber noch nicht auf die rechte Form gebrachten Gedanken klarstellen. Insofern gibt eben v. 4 den eigentlichen Gedanken wieder, und diesmal ohne die Nacktheit zu erwähnen. Die Erwähnung dieses Zustandes geschieht mithin ganz nebenher; nicht er ist es, der dem Apostel seine Seufzer auspreßt, sondern die natürliche Furcht und Abkehr vom Tode — gerade das Gegenteil von dem, was G. glaubte feststellen zu können (70). Wie gut diese Erklärung zum Text paßt, ist z. B. aus Sickenbergers Kommentar zu ersehen. Das Parusieproblem entwickelt sich dann allerdings nicht ganz so, wie G. es haben möchte (75). Hat er nach dem Gesagten in 1 Kor 15 etwas zu viel aus dem Text herausgelesen, so ist 2 Kor 5 kein Beleg für eine nur „zweifelhaft" gewordene Erkenntnis, das Paulus selbst den Tod werde kosten müssen. Sondern er rechnet hier mindestens ebenso stark mit diesem Los, d. h. er erwartet es, wie in 1 Kor 15 mit dem Erleben der Parusie. Selbstredend ist auch für 2 Kor 5 seine Neigung zum Wirstil zu beachten; das mildert die Spannung zwischen den beiden Texten. Haben wir nun das Recht, hier, in der kurzen Spanne zwischen der Abfassung des 1. und 2. Korintherbriefes von einer Entwicklung zu reden? Ich glaube nicht. Sondern wir beobachten hier ein Schwanken in der Stimmung des Apostels, wie es sich öfter einstellen konnte und tatsächlich eingestellt hat; je nachdem dachte er mehr oder auch ausschließlich an die Möglichkeit, die Parusie zu erleben, oder vorher dem Tod zu erliegen, ohne mit einer dieser beiden

Zukunftswendungen sicher zu rechnen. Seine Erwartung der Parusie war mithin bedeutend schwankender und schwächer, als G. haben will.

Nun geht G. seinem Problem im Römerbrief nach. 8,11 wird in diesem Zusammenhang leider nicht berücksichtigt. S. 189f. entnimmt der Verf. dieser Stelle, daß Paulus „gleichzeitig, ja wohl vor allem an die Verwandlung der Lebenden bei der Parusie denkt." Hier wäre aber die Wortwahl zu erwägen: σῶμα νεκρὸν διὰ ἁμαρτίαν — ὁ ἐγείρας ἐκ νεκρῶν — ὁ ἐγείρας ἐκ νεκρῶν — ζωοποιήσει τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν. Daß „euer" statt „unser" steht, trägt für die Frage nach dem Zeitpunkt der Parusie nichts aus. σῶμα νεκρὸν διὰ ἁμαρτίαν ist ein Ausdruck von stark moralischem Inhalt. Diesem Totsein um der Sünde willen mußte der natürlich-physische Tod des Leibes folgen als Auswirkung seines Verhältnisses zur ἁμαρτία; daß Paulus so dachte, zeigt die Parallelität, die zu dem doppelten (ὁ ἐγείρας) ἐκ νεκρῶν erfordert ist. Nun konnte Paulus aber, wenn er anders die begonnene Fassung des Satzes beibehalten wollte, nicht τὰ νεκρὰ σώματα ὑμῶν in natürlich-physischem Sinn sagen, noch lebten ja seine Adressaten; daher θνητά, „dem Tode verfallen". Bei dieser Gedankenlage läßt sich schwerlich aus Rm 8,11 herauslesen, Paulus denke an die Verwandlung der Lebenden bei der Parusie, schon eher das Gegenteil, nämlich daß Paulus voraussetzt, seine Leser würden den Tod wirklich durchzumachen haben und dann erst der Auferstehung teilhaftig werden wie Jesus Christus. Tatsächlich sieht G. selber S. 131 A. 8 in unserer Stelle eine „kurze Anspielung auf die eschatologische Totenauferstehung". — Rm 8,38 ist gleichfalls übergangen. Liegt darin „die Idee einer Vereinigung mit Christus sofort nach dem Tode" (281) ausgesprochen und geht die Stelle auch auf Paulus selbst (Wir-Stil!), so ist dieser Text ebenfalls ein Zeugnis für die Möglichkeit seines Todes vor der Parusie. Damit ist aber wiederum dem (S. 76—79) richtig erklärten Texte Rm 13,11f. ein gewisses Gegengewicht beigegeben.

Mit unseren bisherigen Bemerkungen treten wir nun auch in Gegensatz zu G., wo er Phil 1,20—25 (Phil 3,11 hätte in diesem Zusammenhang ebenfalls erwähnt werden sollen) in die Reihe der Parusiestellen einordnet. Nicht „eine andere Stellungnahme zum Tode als bisher tritt uns hier bei Paulus entgegen" (80), sondern der Ausdruck einer ähnlichen Stimmung wie etwa in 2 Kor 5. Hier sieht man klar das Schwanken zwischen der Parusieerwartung und der Todeserwartung. Mit den Pastoralbriefen ist es nicht anders; in 1 Tm 6,14 und Tit 2,12 ist, das zweitemal im Wir-Stil, der Erwartung der Parusie Ausdruck gegeben, in 2 Tm 4,7f. im Ich-Stil der Todeserwartung. — Damit ist nun auch unser Abbiegen vom Endurteil G.s über den Zeitpunkt der Parusie (84f.) genugsam begründet. Der erste Thessalonicherbrief setzt nicht mit einer so gesteigerten Parusieerwartung ein, wie G. möchte; auch eine Entwicklung zur Erwartung des Todes hinüber, fand bei Paulus nicht statt. Ein starkes Schwanken von Anfang an, weil durch das ganze Brieftum des Apostels hindurch gleichbleibend, zeigt uns, wie unsicher er sich von Anfang an fühlte in betreff des baldigen Kommens des Herrn. Die Unwahrscheinlichkeit der Stellung G.s ist übrigens schon irgendwie mit der nicht genug beachteten Tatsache gegeben, daß Stephanus und Jakobus Maior vor der Abfassung der Thessalonicherbriefe gestorben waren, eine Tatsache, die dem Apostel nicht nur bekannt, sondern auch von nicht

zu unterschätzender Bedeutung für ihn gewesen sein muß. Wir finden ferner in G.s Werk gelegentlich den Gedanken ausgesprochen, daß Paulus deswegen nicht über den Zwischenzustand zwischen Tod und Parusie gehandelt habe, weil er sich mit einer gewissen Intensität mit der Parusie beschäftigte. Der Grund dürfte vielleicht darin liegen: Parusiegedanken und Parusieerwartung gehen auf die Lehre Jesu zurück; über den Zustand unmittelbar nach dem Tode dagegen hat Jesus, nach dem überlieferten Redestoff zu urteilen, nur selten eine Andeutung gemacht. Aus diesem Grund dürfen wir wohl annehmen, Paulus habe sich, wie die übrigen aus der Urchristenheit, deswegen mehr mit dem Gedanken an die Parusie beschäftigt, weil ihnen über den Zwischenzustand so gut wie keine Lehren von Jesus gegeben worden waren, wohl aber über die Parusie.

3. Der nun folgende Abschnitt sammelt aus den Paulusbriefen die Aussagen über die Vorzeichen der Parusie. Die Andeutungen in 1 Thess 3,3; 5,3f.; Rm 8,19ff., 1 Kor 7,26 werden von G. auf die schon begonnenen Messiaswehen gedeutet; insofern sprechen sie zugunsten einer baldigen Ankunft des Herrn. Dagegen bedeutet der künftige Abfall vom Christentum (2 Thess 2,3) eher ein schwächendes Moment, will man nicht mit G. das bereits wirksame *mysterium iniquitatis* (v. 7) auf eben diesen Abfall deuten, wofür freilich die Gründe nicht zureichen. Den Antichristen betrachtet G. als eine dämonische Macht, die am Zeitenende in Menschengestalt auftreten wird (99). Ihr steht eine hemmende Macht entgegen — τὸ κατέχον — , die ihre Spitze, ihren Hauptträger in einer uns unbekannten Persönlichkeit hat — im ὁ κατέχων. G. entscheidet sich für keine Erklärung; neben den vielen meist nichtkatholischen Auslegern hätte auch V. Hartl, „Ὁ κατέχων ἄρτι (2 Thess 2,7)" in der ZkTh 45 (1921) 455—475 eine Erwähnung verdient; Hartl schließt auf Jakobus in Jerusalem, den starken Beter. Freilich meint G., dieser κατέχων könne auch ein Geistwesen sein (105), das damals wie heute noch wirksam ist; eine menschliche Persönlichkeit anzunehmen hindert ihn die Furcht, dem Apostel einen Irrtum zuzuschreiben; der κατέχων wäre jetzt schon längst tot und der Antichrist läßt immer noch auf sich warten. Indessen hätte sich hier wiederum das S. 23 genannte Auslegungsprinzip geltend machen sollen. Gerade gegenüber dem Räumlichen und Zeitlichen in den prophetischen Ausdrücken wird man besondere Zurückhaltung wahren, in unserm Falle also gegenüber der zeitlichen Abfolge des Verschwindens des κατέχων und des Auftretens des Antichrist, und wird sie trotz des Wortlautes der prophetischen Stelle nicht als unmittelbar betrachten, solange nicht ein den Gesetzen der Prophetensprache nicht unterliegendes Argument gegeben ist. — Auf das letzte Vorzeichen, die Bekehrung Israels, folgt nach G. sofort die Parusie (113f.). In sorgfältiger Untersuchung weist er nach, daß dieser Gedanke von der einstigen Bekehrung Israels nicht im Widerspruch steht zu 1 Thess 2,14—16 (ἔφθασεν ἐπ' αὐτοὺς ἡ ὀργὴ εἰς τέλος). Diese Stelle ist nicht eschatologisch, sondern zeitgeschichtlich; εἰς τέλος „völlig, gänzlich", ist nicht so mathematisch zu nehmen, daß nicht ein Rest am Ende der Tage in Huld aufgenommen würde (114—119).

Kurz erledigt G. sodann die Frage, wie sich die Vorzeichen der Parusie zum Zeitpunkt der Parusie verhalten. Er meint, die Zeichen ließen sich alle mit der Erwartung einer baldigen Parusie zu Lebzeiten des Apostels

vereinbaren. Aber er überschätzt doch wohl die Äußerungen der Paulusbriefe über eine innerchristliche Abfallsbewegung; für 2 Thess 2,7 läßt sich dieser Sinn kaum begründen; libertinistische und antinomistische Strömungen, wie sie Thessalonike schon früh kannte, sind solange kein Abfall, als man noch auf das Wort des Apostels hörte. Es geht ferner nicht an, zu behaupten, daß „in Pauli eigenen Augen bereits zu seiner Zeit das Evangelium in der ganzen Welt verkündet" gewesen sei (122). Läßt sich doch aus Paulus selbst beweisen, daß seine so lautenden Äußerungen *cum grano salis* verstanden sein wollen. Anstatt in der „Lehre von den Vorzeichen der Parusie eine Bestätigung jener Auffassung des Paulus vom nahen Weltenende" zu sehen (123), dürfte es entsprechend den oben gemachten Bemerkungen richtiger sein, die Vorzeichen mit dem Schwanken der Parusieerwartung als ein dieses Schwanken verstärkendes Element zusammenzustellen; einige ließen Paulus an ein baldiges Kommen des Herrn denken, andere wieder nicht. Das bedeutet noch keine widersprechenden Auffassungen im Sinne gegenseitigen Ausschlusses; die Worte über die Vorzeichen verraten so wenig wie die im ersten Abschnitt behandelten Äußerungen eine konstante Meinung über den Zeitpunkt der Parusie.

4. Im zweiten großen Hauptteil kommt „die Auferstehung der Toten" zur Behandlung (129—201). Als Hauptgesichtspunkte seien genannt: die psychologischen Voraussetzungen der Auferstehungslehre (wie die Anschauungen über σῶμα, σάρξ, πνεῦμα, ὁ ἔσω ἄνθρωπος), der Auferstehungsleib, das Pneuma als Prinzip der Auferstehung, die Allgemeinheit der Auferstehung. Die Bedeutung der Totenauferstehung, von der der Verf. einleitend spricht, scheint mir etwas gedrückt zu werden zugunsten der Parusieerwartung; die S. 131 Anm. 8 genannten fünf Stellen hätten einen Platz im Texte selbst verdient. — „Der den Tod überlebende Teil des Menschen" (143) wird mit Fug nicht vom Standpunkt der griechischen Anschauung aus (Befreiung der Seele aus dem Leibe) bestimmt; aber das Judentum, das über die schattenhaften Wesen des Scheol des AT hinaus zur Idee einer subsistierenden Seele fortschritt, ist doch noch etwas zu wenig berücksichtigt worden. Es ist zu bedauern, daß der Verf., der seine Arbeit im Jahre 1924 eingereicht hat, Billerbecks Material, besonders in Exkurs 31, Bd. IV/2, nicht verwerten konnte. Unerklärlich ist mir, wieso die Parabel vom armen Lazarus als Beweis angeführt werden kann dafür, daß die „alte Auffassung von den Toten als Schatten" (143) noch fortlebt. Die Parabel verlangt doch ihrer Natur nach konkrete Formen, auch wenn sie von reinen Geistern handeln würde. — Im Abschnitt über den Geist als Auferstehungsprinzip könnte wohl tieferes Eindringen einen Schritt weiterführen und eine Antwort ermöglichen auf die Frage nach der Art des neuen Lebens; die Vorbildlichkeit der Auferstehung Jesu käme dabei erneut zur Geltung. — Beachtenswert ist, wie G. die ersten Spuren der gnostischen Welle nachweist; sie bilden mehrfach den Hintergrund für die paulinischen Erörterungen eschatologischer Gedanken (vgl. zu 2 Thess 2,1 f. S. 51 f.; zu 1 Kor 15,12 S. 148 f. und zu 15,29 S. 157 f.).

5. Der nächste Hauptabschnitt bringt die paulinischen Gerichtsgedanken. Er ist nicht weniger reichhaltig als die vorausgehenden Hauptteile (Terminologie, Wer ist Richter? Das Richten der Heiligen, Über wen

ergeht das Gericht? Das Gericht über die Menschenwelt — Gegenstand, Maßstab, äußere Form, Ergebnis des Gerichtes, das Gericht über die Christen, über die Nichtchristen — Das Gericht über den Kosmos und die Engelwelt, Die Frage nach der Apokatastasis, nach der Dauer des Gerichtes oder dem Zwischenreich; S 201—265). Das Richten der Heiligen mit Christus erklärt G. aus ihrer Verbundenheit mit Christus zu einem Leibe; erst werden sie gerichtet, dann nehmen sie teil am Gericht über die (bösen) Engelmächte (208 f.). Kräftig wirkt die Zusammenfassung all der Stellen über den Lohn für gute Werke (201—217). Die Strafe der Bösen (Tod, Verderben usw.) ließe sich ohne Zweifel noch klarer herausarbeiten auf dem Hintergrund der jüdischen (nicht alttestamentlichen) Terminologie und Gedankenwelt. Gegen die Apokakastasis im Sinn einer Zurückführung aller Intelligenzen zu Gott stellt G. kurz und treffend den doppelten Ausgang des Gerichtes und die Prädestinationslehre des Apostels ins Feld (248). Weniger befriedigend erscheint „die Frage nach der Dauer des Gerichtes oder dem Zwischenreich" behandelt (251—264). G. lehnt ein Zwischenreich (Chiliasmus) für Paulus ab. Doch vermißt man in seiner Exegese von 1 Kor 15,20 ff. wiederum die Anwendung des von ihm eingangs betonten Prinzips für die Auslegung prophetischer Stücke. Können wir von einer Prophetie verlangen, daß sie uns Aufschluß gebe über das zeitliche Vorher und Nachher? Statt die Ausdrücke, die zeitliche Verhältnisse ausdrücken, nach Art mancher moderner Religionsvergleicher wörtlich aufzufassen, wäre es sicher entsprechender gewesen, sich mit inneren Beziehungen zu begnügen; die konkretere Darstellung gehört nun einmal zum prophetischen Stil; ohne sie hätte Paulus abstrakt reden müssen, was ihm sicher nicht lag.

6. Das wichtige Kapitel über den „Zwischenzustand" der Verstorbenen bis zur Auferstehung (270—304) beginnt G. mit der Schilderung der alttestamentlichen und der jüdischen Anschauung über diesen Zustand. Ganz unzweideutig bekundet Paulus in Phil 1,19—24 seinen Glauben, daß er unmittelbar nach seinem Tode beim Herrn sein werde (279 f.). Hinzuzufügen wäre, daß sich Paulus offensichtlich nicht bewußt ist, damit den Philippern etwas Neues zu sagen. Die Wendung „abgeschieden und mit Christus zu sein" entfließt seiner Feder mit solcher Selbstverständlichkeit, daß diese Überzeugung, der Christ gelange nach dem Tode unmittelbar zum Herrn, als fester, darum aber auch alter Besitz des Apostels erscheint. In 2 Kor 5,1—10, besonders 6—9, vermag dagegen G. „nicht mit Sicherheit zu entscheiden, ob Paulus sich dieses Hinwandern zu der Heimat beim Herrn schon mit dem Tode eintretend denkt, oder ob er nur die Ereignisse bei der Parusie im Auge hat" (280 f.). Die Unschlüssigkeit hängt zusammen mit seiner Gesamtauffassung von der Stelle, die wir bereits als ungenügend kennen. Es unterliegt m. E. keinem begründeten Zweifel, daß Paulus im ersten Teil der Stelle von der Möglichkeit seines nahen Todes und im zweiten von dem spricht, was auf den Tod unmittelbar folgt. Daß wir nur so diese Korintherstelle auszugleichen vermögen mit dem oben genannten Verhalten des Apostels in dem nur 4—5 Jahre später geschriebenen Philipperbrief, ist einleuchtend. 1 Thess 5,9 f. beurteilt G. mit gutem Grund als eschatologisch. Dagegen dürfte er die Ausdrücke οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ 1 Thess 4,16

und οἱ κοιμηθέντες ἐν Χριστῷ 1 Kor 15,18 kaum richtig gewürdigt haben (284 ff.). G. gründet seine Ansicht auf die Behauptung Böhligs, ἐν Χριστῷ bezeichnete mitunter bloß den Christenstand. Das ist schwerlich richtig. Gewiß besagt nicht jedes ἐν Χριστῷ unmittelbar das mystische Sein in Christo, sondern es will oft nur ausdrücken, daß eine Handlung usw. zu Christus in Beziehung stehe, insofern also „christlich" sei. Aber wenn man dies auch bei dem prägnanten Gebrauch der Formel, bei Formen οἱ (ὄντες) ἐν Χριστῷ wahr haben will, folgt notwendig, daß die Formel überhaupt nie Mystisches ausdrückt. Ferner ist der ins Feld geführte Grund nicht stichhaltig, daß Paulus noch keine technische Bezeichnung für „Christen" gekannt habe; als solche darf füglich οἱ πιστεύοντες (u. a.) gelten. Speziell für die Thessalonicherstelle kann auch aus einem andern Grund kein Zweifel aufkommen gegen die volle Bedeutung von ἐν Χριστῷ. Ergäbe sich doch sonst für den alles auf Christus abstellenden Apostel das Absurdum, daß das mystische Einssein mit Christus ausgelöscht und das Ich des Menschen in gewisser Weise in einen christuslosen Zustand hinabsinken würde, höchstens mit einem Rechtstitel auf ein späteres Beisammensein mit Christus, um dann am Ende der Tage auf einmal wieder „in Christo" zu sein. Denn G. erkennt eben in dieser Verbindung die Grundlage für die ewige Gemeinschaft der Auserwählten untereinander (223) und für ihre Teilnahme am Gericht des Herrn über die Engelmächte. Hält man sich diese Gründe vor Augen, so kann G.s *argumentum e silentio* aus 1 Thess und 1 Kor (285 f.) nicht befriedigen: Paulus habe damals wahrscheinlich „eine Vereinigung mit Christus sofort nach dem Tode noch nicht gekannt". Auf der andern Seite ist klar, daß sich unsere oben angedeutete Erklärung von 2 Kor 5 mit der hier geforderten Deutung von οἱ κοιμηθέντες ἐν Χριστῷ im zeitlich nahestehenden ersten Korintherbrief und von οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ in 1 Thess 4 zu einer geschlossenen Auffassung zusammenfügt. Das ergibt dann zugleich eine Bereicherung unserer Erkenntnis über des Apostels Auffassung vom Zwischenzustand: der Zwischenzustand besagt sowohl das Sein in Christo, wie auch das Sein mit Christo. Allerdings muß man sich, um diese beiden Begriffe verbinden zu können, losschrauben von der kraß sinnenhaft gefaßten Deutung, die Deißmann dem „Sein in Christo" gibt, daß es nämlich „ein lokal zu fassendes Sichbefinden in dem pneumatischen Christus" bezeichne; Deißmann faßt ja Pneuma selbst wieder kraß materiell. Ein weiterer Gewinn unserer Anschauung ist, daß das leiblose Sein in und mit Christo in der Parusie vervollständigt wird zu einem Sein in und mit Christus nach der ganzen Menschennatur der Auferweckten, ein Gedanke, den G. klarer hätte herausstellen können. Anderes sei übergangen. Das Gesagte genügt für die Folgerung, daß eine Entwicklung der paulinischen Grundauffassung vom Zwischenzustand auf dem Weg von 1 Thess und 1 Kor bis zu Phil wie G. sie fordert, abzulehnen ist.

7. Es sei noch eine Bemerkung zum letzten Abschnitt von der „Herrschaftsübergabe Christi an den Vater" (314—17) gestattet. G. folgt hier Bartmann. Doch will es mir scheinen, daß dieser Punkt noch einer Vertiefung fähig wäre. G. haftet auch hier wie in seiner ganzen Erklärung von 1 Kor 15,20—28 etwas zu stark am Buchstaben, entgegen dem nun schon

öfter gegen ihn selbst geltend gemachten Interpretationsprinzip. Auf die analoge Verwendung der Ausdrücke ist zu wenig geachtet; Paulus kann von reinen Beziehungen doch kaum anders als wie von Akten, Tätigkeiten sprechen. Das Sein in Christo hört nie auf, darum auch nicht eine gewisse Mittlerstellung des Gottmenschen Jesus Christus, wenngleich seine Mittlertätigkeit zu Ende ist; anders als „in Christo" kann der Auserwählte nicht beim Vater sein. Ferner eignet nach dem Apostel Christus als dem Gottmenschen die ewige Kyriosstellung. Diese beiden Gedanken könnten auch hier vielleicht ein Schrittchen weiter führen in der Erkenntnis dessen, was der Apostel wohl mit der Übergabe der Herrschaft an den Vater sagen wollte.

Die bisweilen etwas zu äußerliche Auffassung der Texte, auf die mehrfach hinzuweisen war, hängt wohl damit zusammen, daß G. durchweg sehr stark Bezug nimmt auf nichtkatholische Autoren. Im allgemeinen weiß er mit gesundem Urteil die Weizenkörner aus der Spreu herauszufinden. Mit besonderer Sorgfalt geht er den Gründen nach, die gegen die innere Einheitlichkeit der paulinischen Eschatologie vorgebracht worden sind und verdient in seiner Kritik volle Anerkennung. Doch seien wir ehrlich — verlohnt es sich für einen katholischen Forscher wirklich, so weitgehend Nichtkatholiken zu berücksichtigen wie es G. tut? Ist da nicht vieles der Ehre einer Erwähnung teilhaft geworden, was als Schutt von vornherein hätte unbeachtet bleiben können und sollen? — Niemand wird heutzutage mehr Vollständigkeit der Literatur verlangen. Doch fällt auf, daß neben der so massenhaft zitierten nichtkatholischen Literatur, soviel ich wahrgenommen habe, Sickenberger nur zweimal, Lagrange einmal, Reithmayr keinmal genannt wird.

An mehreren Stellen spricht G. vom „Enthusiasmus" der Urchristenheit (z. B. S. 46. 76. 81. 85). Die mit diesem Ausdruck verbundenen Gedanken haben ihn wohl veranlaßt, das Erwarten der Parusie bei Paulus etwas zu sehr zu steigern. Etwas Vorsicht wäre hier amPlatz.„Enthusiasmus" dürfte bekannt sein als ein Requisit der rationalistischen Rüstkammer, und ein notwendiges dazu; denn mit seiner Hilfe kann man tadellos die Auferstehung Jesu, das Geisteswirken, die Leitung der Gemeinden und vieles andere Unbequeme „erklären". Unter „Vergottung" (169) versteht man in den Kreisen, wo dieses Wort zuhause ist, nicht „Vergöttlichung" wie G.; es bedeutet zumeist das pantheistische Einswerden der späteren Mysterienreligionen, das man natürlich auf Paulus überträgt. Respektlos klingt — wenngleich es durchaus nicht so beabsichtigt ist — die Wendung: „Jesus vertritt gegenüber den Sadduzäern den Auferstehungsglauben (!), und in der Lazarusparabel teilt er auch die Anschauung (!) von einem doppelten Los der Toten im Hades. Er läßt (!) die Patriarchen resp. Abraham in der Scheol weilen" (275). Das ist die Redeweise einer uns diametral entgegengesetzten Lebensauffassung. Halten wir uns doch unsere Sprache rein! — Das Druckfehlerteufelchen hat bei der Übersetzung von Phil 1,23 (S. 275, 2°) etwas nachgeholfen; Paulus hat „Lust abzuschneiden und mit Christus zu sein".

Diese kritischen Bemerkungen mögen nicht als eine Schmälerung der Arbeit G.s beurteilt werden Ich glaube doch dadurch die Bedeutung des Werkes hervorgehoben zu haben, daß ich mich so eingehend damit beschäftigte.

Innsbruck. Paul Gächter S. J.

Praelectiones theologiae naturalis I. De Dei cognoscibilitate I Von Pedro Descoqs S. J. gr. 8° (VI u. 725 S.) Paris 1932, Beauchesne. Fr. 100.—.

Mit dem vorliegenden Band, dem in Bälde zwei weitere folgen sollen, beginnt der Verf. die Veröffentlichung seiner weitausholenden Vorlesungen über natürliche Theologie, die er in der philosophischen Studienanstalt (der Gesellschaft Jesu) zu Jersey schon seit mehr als 10 Jahren gehalten hat. Die Anlage des Werkes ist dieselbe wie sie der Verf. für seine *Institutiones Metaphysicae generalis*, die nach der Vollendung dieser Theodizee fortgesetzt werden sollen, gewählt hat (vgl. die Besprechung des 1. Bandes in dieser Zeitschr. 50 [1926] 408—415). Der Haupttext wird lateinisch gegeben, für die eingehenden Erläuterungen sowie die zahlreich eingestreuten Exkurse wird meistens die französische Sprache bevorzugt.

Das ganze Werk gliedert sich in zwei Bücher: das erste handelt über die Erkennbarkeit des Daseins und des Wesens Gottes; das zweite über das Wesen Gottes in sich, und zwar sowohl nach seinen absoluten Eigenschaften wie nach seinem Erkennen und Wollen und seinem Wirken nach außen. Davon umfaßt der vorliegende Band nur die drei ersten Abschnitte über die Erkennbarkeit des Daseins Gottes. Die beiden noch ausständigen Abschnitte, die zweifelhafte Argumente und den Atheismus zum Gegenstand haben, sowie die Behandlung der Erkennbarkeit des Wesens Gottes finden im 2. Band ihren Platz. Das zweite Buch wird den 3. Band füllen. Dem ganzen Werk ist eine ausführliche allgemeine Einleitung vorausgeschickt (1—124), die sich mit den Begriffen, der Methode und den Voraussetzungen der natürlichen Theologie befaßt. Hier findet sich auch eine eingehende Darstellung und Kritik der Ansicht J. Maréchals (Le point de départ de la Métaphysique V, Louvain 1926), die nach D. einen Gottesbeweis unmöglich macht, da der „Dynamismus", der die Objektivität der Erkenntnis im allgemeinen rechtfertigen soll, seinerseits wiederum das Dasein Gottes schon *implicite* behauptet und voraussetzt; dadurch verwickelt sich M. in einen unentrinnbaren Zirkelschluß. Außerdem unterstreicht D. mit Nachdruck die theologischen Schwierigkeiten gegen das *desiderium naturale visionis Dei*.

Der erste Abschnitt (*via ad argumenta;* 135—215) handelt über die Möglichkeit der Gottesbeweise im allgemeinen und den ethnologischen Beweis im besonderen. Man vermißt hier wohl nicht mit Unrecht eine eigene Besprechung der Notwendigkeit und der Aufgabe der Gottesbeweise. Dies erforderte allerdings ein Eingehen auf die Natur unserer Gotteserkenntnis, insoferne sie nicht intuitiv, sondern diskursiv ist, und auch eine Erörterung des Verhältnisses von natürlicher und wissenschaftlicher Gewißheit, das gerade im Bereich der Gotteserkenntnis von besonderer Bedeutung ist. D. handelt von der Intuition im 3. Abschnitt (525—679), der den Ontologismus, den ontologischen Beweis, die kritischen und positiven Beiträge Kants zum Problem des Daseins Gottes, endlich noch den Beweis aus der Entropie und dem religiösen Erleben als *argumenta invalida* zusammenfaßt. Auch dieses letztere Argument paßte methodisch wohl besser in die 1. Sektion. So bliebe die Besprechung Kants, die dann etwas weiter ausholen könnte, der dritten Sektion vorbehalten, während der Entropiebeweis wohl ohne Störung bei den zweifelhaften Argumenten untergebracht werden könnte. Sehr passend

werden aber die Gedanken des ethnologischen Beweises im 1. Abschnitt entwickelt. D. hält diesen Beweis, für sich allein betrachtet, nicht für durchschlagend, da sowohl gegen den Obersatz (die Allgemeinheit des Gottesglaubens) als auch gegen den Untersatz (die Irrtumslosigkeit dieser Überzeugung) ernste Bedenken vorgebracht werden können. Es wird dadurch aber das Dasein Gottes doch sehr nahegelegt als einzig zureichende Erklärung dieser allgemeinen Überzeugung, zum mindesten erfordert sie eine sorgsame Prüfung ihrer Berechtigung. Weshalb ich den „ethnologischen Beweis" hier an der rechten Stelle finde, sind nicht die Bedenken, welche gegen seine Apodiktizität vorgebracht werden können, sondern das liegt in der Aufgabe der natürlichen Theologie: diese soll ja gerade zusehen, ob und auf welche Weise sich die allgemeine Überzeugung der Menschen vom Dasein Gottes wissenschaftlich rechtfertigen läßt. Damit steht dann am Anfang auch nicht eigentlich der ethnologische „Beweis", sondern die Tatsache des allgemeinen Gottesglaubens.

Der zweite Abschnitt (217—523) legt die *argumenta valida* vor. Als solche werden der Beweis aus der Kontingenz, der Bewegung, der Verursachung, ferner der teleologische und der deontologische Beweis verteidigt. Einleitend wird das Ungenügen einer unendlichen Reihe von Ursachen aufgezeigt. Es ist methodisch gewiß richtig, daß die gesicherten und allgemein anerkannten Beweise von den zweifelhaften und umstrittenen sorgfältig geschieden und die *argumenta invalida* und *dubia* auf spätere Abschnitte verschoben werden. Die Auswahl dürfte hier freilich nicht bei allen Autoren übereinstimmen. D. will alle Schärfe der Kritik zur Geltung kommen lassen. So hält er auch die *quarta via* des hl. Thomas, für sich allein genommen, nicht für vollkommen beweiskräftig. Der allgemeine Kontingenzbeweis soll die ersten drei Wege der *Summa* umfassen; der teleologische Beweis deckt sich mit der *quinta via*. Im übrigen führt D. alle seine Beweise letzthin auf die Kontingenz zurück und zwar die ersten drei direkt, die beiden letzteren indirekt, da dieselben zunächst in der Finalität gründen, die beim einen der physischen, beim anderen der moralischen Ordnung angehört. Diese Betonung der ausschlaggebenden Bedeutung der Kontingenz beeinträchtigt nicht die gebührende Unterscheidung und Selbständigkeit der einzelnen Beweise, insoferne sie einen je eigenen Ausgangs- und Zielpunkt haben, der uns stets eine neue Seite Gottes offenbart.

D. betont (240), daß der Nachweis der Kontingenz der Dinge nicht leicht sei, und ich glaube, der Verf. hätte noch mehr Gewicht legen sollen auf den Erweis der Kontingenz der Welt, um zu deren Urheber und Schöpfer zu gelangen. Nur so ist ja auch der kosmologische Beweis abgeschlossen. Freilich stellt uns gerade der Nachweis der Transzendenz Gottes vor die Aufgabe, bereits im Gottesbeweis die wichtigsten Eigenschaften des *ens necessarium* zu entwickeln (besonders die Einfachheit und Unveränderlichkeit), um die Welt, der offenkundig die entgegengesetzten Eigenschaften zukommen, als ein *ens contingens* darzutun. Gerade diese Notwendigkeit, auf die letzten metaphysischen Fragen zurückzugreifen, erschwert auch eine Popularisierung dieses Gottesbeweises.

Der Beweis aus der Bewegung hat mich nicht ganz befriedigt. Wenn D. auch ausdrücklich den Übergang von der passiven Potenz zu ihrem Akt vor Augen hat, so ist dabei wohl auch die aktive Potenz nicht ausgeschlossen, insoferne dieselbe durch ihre Akte, z. B. des Erkennens und Wollens, eine neue positive Vollkommenheit gewinnt. Es wäre eine genauere Klärung erwünscht, ob

der Verf. hier eine unmittelbar mitwirkende Ursache dieser Akte für notwendig hält oder nur eine Abhängigkeit von äußeren Bedingungen und Einflüssen, die zum *actus primus* gehören. Eine Darstellung der verschiedenen Interpretationen des Axioms: *omne, quod movetur, ab alio movetur,* und deren kritische Würdigung versuchte ich in meinem Buche über Akt und Potenz, Innsbruck 1933, 311—337.

Zum Unterschied von diesem Grundsatz stützt sich der Beweis aus der Verursachung auf das Axiom: *omne quod fit (fieri = „causari", „effici"), ab alio fit tamquam a causa efficiente* und auf den Satz, daß man in der Reihe der Ursachen nicht ins Unendliche zurückgehen könne. So schließt dieses kurz gefaßte Argument, von etwas tatsächlich Verursachtem ausgehend, auf eine erste unverursachte Ursache.

Sehr reiches Material ist für den teleologischen Beweis zusammengetragen, der unter besonderer Berücksichtigung der inneren Zweckmäßigkeit im Organischen vorgelegt wird. Die äußere Zweckbestimmung der Dinge dagegen scheint dem Verf. ohne Voraussetzung des Daseins Gottes nicht als hinreichend gesicherte Tatsache betrachtet werden zu können. Was den Aufbau des ersten Teiles des Beweises anlangt (354), halte ich eine deutliche Scheidung von scheinbarer und wirklicher Finalität für vorteilhaft. Die Tatsache einer „Als ob"-Finalität wird auch von den Leugnern der wirklichen Teleologie nicht bestritten. Das bietet einen gemeinsamen Ausgangspunkt. Das Prinzip vom zureichenden Grund berechtigt uns zum Übergang zur wirklichen Finalität, da eine bloße Scheinfinalität als solche etwas unzureichend Begründetes ist, sie muß daher notwendig eine wirkliche Finalität sein. Von da aus ergibt sich dann ohne Schwierigkeit eine Intelligenz als Ursache dieser wirklichen Teleologie, die im zweiten Teil des Beweises als *Intellectus purus, qui sit a se* bestimmt wird. Von der vielfach üblichen Weiterführung des Argumentes, daß dieser Intellekt auch der Schöpfer der von ihm geordneten Dinge sein müsse, sieht D. ab. Man kann das aus guten Gründen tun, besonders wenn man glaubt, diesen Nachweis nur mit Gedanken führen zu können, die nicht eigentlich aus dem Wesen der Ordnung entnommen sind. Dies letztere scheint aber nicht nötig zu sein. Die Buchstaben brauchen nicht nur einen intelligenten Ordner, damit sie sich zu einem sinnvollen Satz zusammenreihen, sondern sie selber setzen bereits, um als Material für diese Ordnung in Betracht kommen zu können, eine Intelligenz voraus. In jeder Ordnung nun haben wir eine solche Einheit aus Materie und Form — Potenz und Akt —; beide Elemente müssen, um überhaupt eine solche Einheit bilden zu können, innerlich aufeinander abgestimmt sein und darum muß auch schon das materielle Element, das in eine Ordnungseinheit eingeht, von einer Intelligenz gestaltet sein. Gewiß kann auch eine geschöpfliche Intelligenz Ordnungen schaffen — auch sie wird das Material vielfach erst entsprechend anpassen müssen —, aber diese Eingliederung in relative Teilordnungen ist nicht möglich, wenn nicht die Materie schon vorgängig eine Geeignetheit hiefür besitzt und mithin radikal von einem höheren Logos durchwaltet ist. So kann uns die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit einer Ordnung überhaupt wohl dazu führen, daß die letzte Materie aller Ordnung notwendig auf eine schöpferische Intelligenz zurückgehen muß, soll Ordnung überhaupt möglich sein.

Besondere Sorgfalt widmet D. der Durchführung des vielfach umstrittenen deontologischen Beweises. Während das unmittelbare Erfassen des göttlichen Gesetzgebers in der Stimme des Gewissens, wie es u. a. Schiffini vertritt (Disp. Met. spec. II n. 403), nur als *forma probabilis et suggestiva* (483) anerkannt wird, gilt dem Verf. die Beweisführung aus dem Bewußtsein der absoluten sittlichen Verpflichtung als *absolute certa, omnibus pervia et inter omnia argumenta pro Dei existentia objective (et non tantum ad hominem) efficacissima probatio* (463). Den Ausgangspunkt bildet das Bewußtsein kategorisch-absoluter Verpflichtung zum Setzen bzw. Unterlassen wenigstens einiger Handlungen. Eine solche Verpflichtung hat aber ihren hinreichenden Grund nur in einem dem Menschen übergeordneten Gesetzgeber. Ich möchte aber doch bezweifeln, ob es D. gelungen ist, alle Bedenken, die von manchen Scholastikern gegen diesen Beweis vorgebracht werden, genügend zu beheben. Das dürfte am ehesten klar

werden, wenn man sorgfältig unterscheidet zwischen absolut gültigen sittlichen Werturteilen und der absoluten Bindung an die sittliche Ordnung. Die Erkenntnis der letzteren scheint mir notwendig eine, wenn auch unvollkommene, Erkenntnis Gottes voraus zusetzen, nicht bloß irgendwie im Gefolge zu haben, wie es nach D. (449) den Anschein hat. Wir können gewiß von der unvollkommenen Erfassung der absoluten sittlichen Verpflichtung übergehen zu einer ausdrücklichen und reflexen Erkenntnis derselben, aber das ist eigentlich kein Beweis aus der gesicherten Tatsache des Bewußtseins einer absoluten Verpflichtung, sondern vielmehr die Sicherung dieser Tatsache selber, insoferne die unreflexe Bejahung des Fundamentes der absoluten Verpflichtung als berechtigt dargetan wird. Das Dasein der Welt können wir konstatieren, ohne die Erkenntnis Gottes voraussetzen zu müssen, aber hinsichtlich des Vorhandenseins der absoluten sittlichen Verpflichtung wird das vielfach in Frage gestellt; ich glaube nicht, daß D. das Gegenteil überzeugend dargetan hat.

Damit ist der Inhalt dieses ersten Bandes hinreichend wiedergegeben. Schüler und Lehrer können aus ihm reiche Anregungen gewinnen und sie finden auch zu allen wichtigeren Fragen eine reiche Bibliographie verzeichnet. Dem folgenden Band, der eine Reihe von umstrittenen Argumenten behandelt, können wir mit großer Erwartung entgegensehen.

Innsbruck. Lorenz Fuetscher S. J.

Neuerscheinungen

Philosophie

Nicolai de Cusa opera omnia. Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita: I. De docta ignorantia, ed. Ernestus Hoffmann et Raymundus Klibansky. gr. 4° (XX u. 179 S.) Lipsiae 1932, Meiner. M 36.—. Auf die Gesamtanlage dieser musterhaften und höchst begrüßenswerten Ausgabe der philosophischen Werke des gelehrten Kardinals wurde bereits bei der Besprechung der *Apologia doctae ignorantiae* hingewiesen; vgl. ZkTh 56 (1932) 446. Der vorliegende Band teilt in jeder Hinsicht die dort erwähnten Vorzüge und bietet uns einen zuverlässigen Text des Werkes, das dem ganzen System des Verfassers den Namen gegeben hat und vor allem für seine theologischen Anschauungen grundlegend ist. — Die Einleitung gibt eine Beschreibung und Würdigung der benutzten Handschriften. Es sind deren 15, wovon 13 das ganze Werk oder wenigstens größere Teile desselben enthalten, zwei dagegen bringen nur Auszüge. Ferner wird auch eine Charakteristik der herangezogenen Drucke gegeben (Straßburg 1488, Mailand 1502, Basel 1565 und Paris 1514; die Paginierung des letzteren wird am äußeren Rand des Textes angegeben). Vernichtend ist das Urteil über die Ausgabe von Paolo Rotta (Bari 1913). — Der Zitaten-Apparat erteilt reichen und wertvollen Aufschluß über die Quellen, die der Kardinal benützt hat, während der Zeugnis-Apparat den Einfluß der *Docta ignorantia* auf die Nachwelt ersichtlich macht. Die in beiden Apparaten zitierten Autoren und deren Werke sind in einem eigenen Index zusammengestellt, dem noch ein Namenverzeichnis vorausgeht.

Der Wertgedanke in der europäischen Geistesentwicklung. Von Fritz-Joachim von Rintelen. Teil I: Altertum und Mittelalter. gr. 8° (XX und 304 S.) Halle 1932, Niemeyer. M 9.—, geb. M 11.—. Der Verf. veröffentlicht hiemit den ersten Band einer großangelegten historisch-systematischen Arbeit über das Wertproblem, das die heutige Philosophie so viel beschäftigt und deren innere Zerrissenheit offenbart. Den Grundriß des Gesamtwerkes hat R. bereits im zweiten Band der Festschrift für Jos. Geyser (Philosophia perennis II [Regensburg 1930] 927—971) entworfen. Dieser erste geschichtliche Teil läßt erkennen, wie in den führenden Richtungen der antiken und mittelalterlichen Philosophie (Plato, Aristoteles, Thomas) auch die wertphilosophischen Fragen aufs engste verknüpft sind mit der Seinsmeta-

physik und realistischen Erkenntnislehre, so daß wir auch in der Wertphilosophie von einer *philosophia perennis* sprechen können. Ihr wesentlicher Bestand gründet eben im Sein und in der geistigen Natur des Menschen und hat daher überzeitliche Geltung. Deshalb ist es auch keine Konstruktion, wenn der Verf. deren Wesenszüge in den außereuropäischen Kulturkreisen — die allerdings nur kurz berührt werden — wiederfindet. Der antike und mittelalterliche Wertrealismus kennt keine Kluft zwischen Sein und Wert, sondern läßt das Gute durch die Wesenheit und Vollkommenheit der Dinge fundiert sein; er hat einen Blick für die qualitative Bestimmtheit der Dinge, deren verschiedene Vollkommenheitsstufen, seien es nun individuell verschiedene konkrete Verwirklichungsformen von Sinngehalten oder die Rangordnung der Seinsformen (Anorganisches, Organisches, Sensitives, Geistiges), die umso höher sind, je mehr sie sich dem unendlichen Sein und Wert nähern, dessen eigenartige *imitatio* sie bilden. Die höchste Aufgabe für den religiös-sittlichen Menschen besteht dann auch in einer möglichst vollkommenen Verähnlichung mit Gott. R. weist auch mit Recht auf die große Bedeutung des Zweckgedankens bei Aristoteles und Thomas hin; wieweit derselbe in den Wertbegriff selber einzubeziehen ist, soll hier nicht näher erörtert werden. Der Abfall von der antik-mittelalterlichen Seinsmetaphysik im späteren Mittelalter, in dem sich bereits die Neuzeit ankündigt mit ihrer Verflüchtigung der Objektivität der Erkenntnis, ihrem einseitig mathematisch-naturwissenschaftlichen Erkenntnisideal, das die Wirklichkeit nur atomistisch-quantitativ zergliedert, führt zur Trennung von Sein und Wert, zur idealistischen Auflösung und Relativierung des letzteren. So bietet diese lehrreiche geschichtliche Untersuchung, die eine überaus reiche Literatur verarbeitet, nicht nur einen Einblick in die Grundgedanken der aristotelisch-scholastischen Wertphilosophie, sondern sie liefert zugleich auch den Beweis, daß der Abfall von den systemtragenden Gedanken dieser Philosophie der Neuzeit zum Verhängnis geworden ist. Damit soll nicht einer bloßen Reproduktion der mittelalterlichen Scholastik das Wort geredet werden, sondern wir müssen uns, bereichert durch die Fragestellungen der modernen Philosophie, das ererbte Gedankengut von neuem aneignen, es weiterführen und in einer zeitgemäßen Form darbieten. Möge vor allem der kommende systematische Teil dieses Werkes eine Förderung in dieser Richtung bieten!

La phénoménologie. (Journées d'études de la Société Thomiste I.) gr. 8° (115 S.) Juvisy 1932, Les Éditions du Cerf. Fr. 15. —. Die Thomistische Gesellschaft hat sich für ihre Tagung am 12. September 1932 die dankenswerte Aufgabe gestellt, sich mit der zeitgenössischen deutschen Phänomenologie auseinanderzusetzen. Im ersten Referat gibt Prof. D. Feuling O. S. B. von Salzburg in gedrängter Kürze eine gute Einführung in das geschichtliche Werden der Phänomenologie, ihre leitenden Ideen und Haupttypen. Als solche werden Husserl und Heidegger vorgeführt. Im Anschluß an den letzteren entwickelt F. auch den Begriff der Phänomenologie. — Im zweiten Referat arbeitet R. Remer C. SS. R. die Berührungs- und Trennungspunkte zwischen der Phänomenologie und dem Thomismus heraus. Als solche kommen hauptsächlich in Betracht die Auffassung der Philosophie als strenge Wissenschaft, die sich mit der thomistischen Einschränkung der *scientia* auf

die *necessaria* und *universalia* zwar zum Teil deckt, aber doch auch über dieselbe weit hinausgeht zu einem übersteigerten Rationalismus, der entweder die Religion durch die Philosophie ersetzt oder die Dogmen durch die Philosophie zu beweisen sucht. Eine weitere Annäherung an den Thomismus, aber ebenso auch eine einseitige Übertreibung erblickt R. in der phänomenologischen Wesensschau, der Betonung des intentionalen Charakters der Erkenntnis (der vor allem auch nach seiner metaphysischen Seite betrachtet werden müßte) und in der Einklammerung der Existenz. Besonders hervorgehoben wurde auch in der Diskussion, bei welcher u. a. die deutschen Vertreter G. Soehngen und E. Stein wertvolle Beiträge stellten, die Bedeutung der phänomenologischen Methode, aus der auch der Thomismus lernen könne; nur darf er nicht, wie es die Phänomenologie vielfach tut, bei der Methode stehen bleiben, sondern muß zur Metaphysik fortschreiten. Im übrigen gingen in der Diskussion die Auffassungen besonders bezüglich der Einstellung zur Phänomenologie erheblich auseinander.

Kritik der Transzendentalphänomenologie Husserls. Erster Teil einer Kritik der Gegenwartsphilosophie. Von Friedrich Weidauer (Studien und Bibliographien zur Gegenwartsphilosophie, hrsg. von W. Schingnitz, H. 2). gr. 8° (XX u. 132 S.) Leipzig 1933, Hirzel. M 5.50. — Der erste Abschnitt bringt eine knapp gehaltene Darstellung der transzendentalen Phänomenologie Husserls, im Anschluß an dessen *Méditations Cartésiennes* (Paris 1931), in denen er die Grundgedanken seiner Philosophie der französischen Öffentlichkeit dargeboten hat. Der zweite kritische Abschnitt soll zugleich auch eine Kritik der Gegenwartsphilosophie bilden, indem er den Nachweis führt, daß die transzendentale Phänomenologie überhaupt keine philosophische Wissenschaft ist. Zu diesem Zweck soll zunächst durch die Untersuchung der Raum-Ding-Wahrnehmung gezeigt werden, daß die These vom noematischen Charakter, von der Subjektivität des wahrgenommenen materiellen Raumdinges nur eine Hypothese bildet und daher die transzendentale, solipsistische Egologie zu Unrecht den Anspruch einer *philosophia prima* von apodiktischer Geltung erhebt. Dann zielt die Kritik dahin, die transzendentale Phänomenologie — entgegen den Verwahrungen H.s — als einen Teil der Einen Psychologie herauszustellen. Da nun nach dem Verf. Philosophie nur als normative Ethik möglich ist, d. h. als „die Wissenschaft von den sittlichen Normen der menschlichen Lebensführung überhaupt und von den Mitteln und Wegen zur Verwirklichung dieser Normen" (87), jedoch nicht als theoretische Philosophie, auf der anderen Seite aber die transzendentale Phänomenologie in Wirklichkeit kritisch-interne Psychologie und somit theoretische Wissenschaft ist, so kann sie nicht als Philosophie gelten. Gewiß eine starke Antithese gegen denjenigen, der meinte, durch seine Phänomenologie erst die Philosophie als strenge Wissensehaft grundgelegt zu haben! — Am interessantesten ist die Gegenüberstellung der Phänomenologie und Psychologie und die Begründung der Einheit der letzteren. Die Ablehnung der theoretischen Philosophie wird eigentlich mehr nur behauptet als begründet; dies gilt besonders hinsichtlich der (natürlichen) Theologie, die einfach als Glaube, als eine Angelegenheit der Religion bezeichnet wird (83).

Philosophische Gegenwartsfragen. Von Hans Driesch. 8° (VIII u. 184 S.) Leipzig 1933, Reinicke. M 5.—, M 6.80. — Das Buch umfaßt eine Reihe von relativ selbständigen Abhandlungen, die in drei Gruppen gegliedert werden: Intuition und Positivismus (1—81), Studien über Ganzheit (82—142), Logische Probleme (143—184). Zum Teil sollen sie besondere Seiten im System des Verf.s weiter ausführen, zum Teil auch neue Beiträge dazu liefern. Nach Ablehnung der Intuition im Sinn der modernen Phänomenologie werden ihre berechtigten Grenzen gezogen: sie hat ihre Geltung nicht nur als Erfassung des unmittelbar Erlebten in seiner faktischen Unmittelbarkeit, sondern auch als Erfassen von „Ordnungstypen", sei es nun im Rahmen des unmittelbar Erlebten oder auch im Bereich des mittelbar gegebenen „Empirischen" (Natur und Seele). Dadurch, daß sich diese Intuition ganz von den gegebenen Daten leiten läßt und durchaus jede metaphysische Wesensschau und apriorische Konstruktion vermeidet, glaubt D., eine gemeinsame Basis mit dem Positivismus besonders der Wiener Richtung gefunden zu haben für eine fruchtbare Diskussion. Gegen diesen neuen Positivismus erhebt D. übrigens mit Recht den Vorwurf, daß er im Banne des mathematisch-mechanischen Weltbildes stehe und dadurch der Wirklichkeit nicht gerecht werde. Das wird besonders am Problem des Vitalismus gezeigt. Gegen diese Richtung wird auch im letzten Abschnitt über „Wahrscheinlichkeit und Freiheit" richtig betont, daß statistische Gesetze im Makrokosmos nicht möglich sind ohne Kausaldetermination im Mikrokosmos und daß Unbestimmbarkeit und Unbestimmtsein zwei ganz verschiedene Fragen sind (vgl. zum Ganzen besonders Al. Gatterer, Das Problem des statistischen Naturgesetzes, Innsbruck 1924). Daß hier bei den Einzelvorgängen auch keine Freiheit in Betracht kommt, ist so evident, daß es einen eigenen Nachweises nicht bedarf; bei dem letzteren faßt D. die Freiheit des „Indeterminismus" fälschlich im Sinn reiner Willkür. Wenn ferner die Erkenntnis als solche nicht in den Bereich der Freiheit gehört, so folgt daraus allerdings noch nicht, daß eine absolute Wahrheitserreichung nur geglaubt werden kann auf dem Boden des Vertrauens. — Ein neuer Beitrag soll die Unvereinbarkeit des psychophysischen Parallelismus mit dem Zeiterlebnis dartun. Daraus, daß die Spuren im Gehirn, die notwendig zugleich vorhanden sein müssen, etwa verschiedene Grade der Frische aufweisen, ließe sich höchstens ein Unterschied in der Klarheit der Erinnerung verständlich machen, aber niemals eine zeitliche Determination. Diese ist also nicht bloß eine andere Seite des physiologisch Gegebenen. — Gegen Spann hebt D. hervor, daß Ganzheit die Kausalität nicht ausschließe; freilich meint dieser Autor damit wohl nur eine bestimmte Kausalität, nämlich die rein mechanisch-notwendige. — Der Scholastik ist D. ein wertvoller Bundesgenosse in der empirischen Begründung des Lebensprinzips; in der metaphysischen Auswertung dieser und anderer Tatsachen muß sie im wesentlichen ihre eigenen Wege gehen.

Das Weltbild des heutigen Menschen. Übersichtliche Darlegung philosophischer Gegenwartsfragen von Karl Schmieder C. S. Sp. kl. 8° (81 S.) Hildesheim (o. J.), Borgmeyer. M 1.50, geb. M 2.80. — Das für einen weiteren Leserkreis bestimmte Büchlein gibt zunächst eine Phänomenologie des Weltbildes nach der Eigenart und der je wesentlich höheren Rangstufe von Stoff,

Leben, Bewußtsein und Geist. Im letzteren Bereich wird der wirtschaftliche und künstlerische „Kulturmensch" geschildert, der sittliche, religiöse und gesellschaftliche Mensch als „Träger der Zivilisation". Im zweiten Teil wendet sich der Verf. dem Menschen zu, der als erkennender, wissender, schöpferischer, wissenschaftlicher und metaphysischer Mensch in dieser Wirklichkeit steht. — Die Darstellung ist klar und ansprechend, in der näheren Begründung für nachdenklichere Menschen wohl zu knapp. Auch scheint mir der Verf. die moderne Phänomenologie doch etwas zu hoch einzuschätzen und deshalb auch die Gefahr einer zu großen Verselbständigung der einzelnen Reiche der Wirklichkeit und „Haltungen" des Menschen nicht immer hinreichend überwunden zu haben. S. 61, Z. 12 soll es wohl lauten: rein statt kein; S. 70, Z. 3 v. u.: Dreiheit statt Freiheit; S. 76. Z. 2: unverursacht statt verursacht.

Der Gottesgedanke im modernen Denken. Von Joseph Engert (Bücherei des katholischen Gedankens 15). kl. 8° (72 S.) Augsburg 1932, Haas u. Grabherr. M 1.20. — Das Büchlein gewährt einen sehr guten Einblick in die hauptsächlichsten Wandlungen des Gottesgedankens in der modernen Philosophie. Zuerst wird die von Haeckel ausgehende mechanistische Denkweise besprochen mit ihrem materialistischen Monismus; dann der deutsche monistische Idealismus unter besonderer Bezugnahme auf dessen Ausgestaltung durch E. Becher; endlich die Lebensphilosophie, von Nietzsche ausgehend bis zu deren modernstem Vertreter in M. Heidegger. Zu jeder dieser Richtungen gibt der Verf. eine leicht verständliche und doch gründliche positive Kritik, die vor allem auf die Selbständigkeit der geistigen Persönlichkeit hinweist, die im Dienst objektiver Wahrheit und Werthaftigkeit tätig ist, als deren Urquell nur ein Geist in Betracht kommen kann, der als *actus purus* Logos und Pneuma, Wahrheit und Wert in Indentität ist und dadurch auch das Endziel des menschlichen Geistes bildet. — Wenn es S. 19 und 83 heißt, daß nur das Seelische wirklich Ursache sei, so läßt sich das aus dem Zusammenhang wohl richtig verstehen, würde aber doch besser vermieden, weil es an sich nicht zutrifft.

Akt und Potenz. Eine kritisch-systematische Auseinandersetzung mit mit dem neueren Thomismus. Von Lorenz Fuetscher S. J. (Philosophie und Grenzwissenschaften IV, 4/6). 8° (VIII u. 347 S.) Innsbruck 1933, Rauch. M 10.—. Die konsequente Durchführung der Akt-Potenz-Lehre bildet ohne Zweifel die Wesensstruktur der thomistischen Metaphysik. Diese Lehre soll die Endlichkeit und die Vielheit der Dinge, die Einheit und das Werden derselben erklären, Probleme, an denen keine Metaphysik vorübergehen kann. Ist nun die thomistische Lösung derselben die einzig mögliche? Eine nähere Prüfung zeigt, daß dieselbe wohl eine fragwürdige Sonderprägung aufweist, vor allem hinsichtlich der durchgängigen Verschiedenheit von Akt und Potenz; sie erweist sich aber darin durchaus berechtigt, daß sie diese Grundfragen der Metaphysik durch die Lehre von Akt und Potenz zu beantworten sucht. So läßt sich nun eine allgemeine und eine besondere Akt-Potenz-Struktur des Seienden herausarbeiten; die letztere ist dem Thomismus eigentümlich, die erstere bildet einen Grundzug der scholastischen Metaphysik, wenn er vielleicht auch nicht immer und überall mit der wünschenswerten Klarheit und Konsequenz herausgearbeitet ist. Dieser Aufbauarbeit soll die

Studie in erster Linie dienen. Sie will nicht streiten, sondern das thomistische System nach Möglichkeit verstehen und auf seine letzten Grundlagen und Voraussetzungen zurückführen und damit zugleich die ersten Scheidewege aufdecken. Denn um eine Verschiedenheit in letzten Auffassungen handelt es sich, von denen aus die Systematik konsequent in je verschiedener Richtung verläuft. Solche erste Scheidewege liegen vor im Universalienproblem, wo der Thomismus stillschweigend den skotistischen Parallelismus vertritt, demgemäß die Dingwelt parallel aufgebaut wird zu unseren begrifflichen Unterscheidungen. Darauf fußt vorwiegend die durchgängige Realunterscheidung von Akt und Potenz. Ferner scheiden sich die Geister in der Auffassung des *actus essendi* und insbesondere der reinen Potenz. Es mag sein, daß die Thomisten mit der Wiedergabe des einen oder anderen Punktes ihrer Lehre nicht ganz zufrieden sein werden; daß ich mich um eine richtige Darstellung wenigstens redlich bemüht habe, wird mir wohl niemand absprechen. Wenn ich vielleicht manchem die *potentia pura* zu real aufgefaßt habe, so erfloß das aus dem Bestreben, sie nicht zu einem bloßen Wort zu machen, dem kein Sachgehalt mehr entspricht. Indes ist das eine mehr sekundäre Frage: die *potentia pura* bildet in jedem Fall einen Scheideweg, mag sie nun in meinem Sinn gefaßt oder noch mehr verflüchtigt werden; es kommt nur darauf an, ob wir hier wenigstens einen Schritt miteinander gehen können oder gar keinen. Die Konsequenz erfordert es, daß nach dem Thomismus die physische Form das ganze Wesen der körperlichen Dinge ausmacht, während die Materie nur die numerische Vervielfältigung bedingt. Damit soll aber die Tatsache nicht bestritten werden, daß der Thomismus andererseits die Materie auch wiederum wesenskonstitutiv sein läßt: das bekundet eben nur eine aus den verschiedenen Unstimmigkeiten, welche sich aus der oben erwähnten thomistischen Lösung des Universalienproblems ergeben; diese hat ein unvermerktes, aber unberechtigtes Überspringen aus der metaphysischen in die physische Ordnung im Gefolge. So vertrete ich mit dem Thomismus eine radikale Akt-Potenz-Struktur alles Seienden, nur ist sie nach mir eine metaphysische (ontologische), nach dem Thomismus dagegen eine physische (ontische).

Lorenz Fuetscher S. J.

Textus et Documenta in usum exercitationum et praelectionum academicarum. Series philosophica. kl. 8°. Rom 1932, Universitas Gregoriana. Fasc. 3: De principiis ethicae socialis Documenta ultimorum Romanorum Pontificum I: Leonis XIII, Pii X, Benedicti XV. Collegit G. Jarlot S. J. (81 S.) L 6.—. Fasc. 4: De quinque viis Sancti Thomae ad demonstrandam Dei exsistentiam apud antiquos Graecos et Arabes et Judaeos praeformatis vel adumbratis. Textus selectos collegit et notis illustravit R. Arnou S. J. (104 S.) L 6.—. Jarlot legt die wichtigsten Entscheidungen der letzten Päpste über sozialethische Fragen vor. Die Texte sind in chronologischer Folge aneinandergereiht. Wertvoll ist dieses Heft, abgesehen von der Aktualität dieser Fragen besonders dadurch, daß jeder Abschnitt durch ein passendes Stichwort eingeleitet wird und daß ein alphabetischer und ein systematischer Index beigefügt ist. — Schon E. Krebs hatte 1912 Texte zu den Gottesbeweisen des hl. Thomas von Aquin in der bekannten Lietzmannsammlung erscheinen lassen. Diese neue Ausgabe von Arnou hat gegenüber der erwähnten den

unvergleichlichen Vorteil, daß sie uns gleichzeitig auch jene Texte von Plato, Aristoteles, Plotin, Augustin, Johannes Damascenus, Avicenna, Anselm und Maimonides bietet, die entweder Thomas selbst zitiert oder die vermutlich nicht ohne Einfluß auf die thomasische Lehre waren. Bei den Thomastexten selbst hätte durch entsprechende Überschriften mehr Übersichtlichkeit erzielt werden können. Dieses Heft wird sicherlich viel Verwendung finden bei der besonderen Wichtigkeit dieser Frage.

L'esprit de la philosophie médiévale. Par É. Gilson (Gifford Lectures, Université d'Aberdeen, deuxième série). 8° (297 S.) Paris 1932, Vrin. Fr. 32.—. Durch mehrere bestbekannte Monographien über mittelalterliche Philosophen mit dem nötigen Einzelwissen ausgerüstet, versucht G. in diesem neuen Werke gleichsam die Seele im mittelalterlichen Philosophieren zu entdecken. Dabei kommt er zum Ergebnis, die Philosophie habe eine neue, ungeahnte Entfaltung erfahren, weil die Philosophen mit beiden Füßen auf dem Boden des Christentums standen. Nicht als ob die neue Religion ihnen eine fertige Philosophie gegeben hätte, sie teilte ihnen vielmehr neue Schwungkraft, einen gewissen Optimismus mit, sie gab ihnen Offenbarungswahrheiten, die gewiß als solche jenseits der Philosophie lagen, die aber den philosophischen Blick selbst weiten und schärfen mußten: *Leur religion ne leur apportait pas une philosophie nouvelle, mais elle faisait d'eux des hommes nouveaux* (218). Wie weit das Mittelalter auf dieser Grundlage trotz aller Hochschätzung der Antike über sie hinauswuchs, wie sehr die wirklich guten Einfälle moderner Philosophen schon in der Hochscholastik grundgelegt waren, das zeigt G. mehr im einzelnen an den Fragen der Selbst- und Fremderkenntnis, der Liebe, der Freiheit, des Gesetzes, des Gewissens, der Natur und der Geschichte. Trotz der scheinbar disparaten Gegenstände weiß G. dem Ganzen nicht bloß den thematischen Gedanken, sondern durch einen feinen organischen Aufbau eine wundervolle Einheit zu geben. Die an sich recht lobenswerte Tendenz, bei allen Schulen trotz der Verschiedenheit ihrer Methoden das einigende Band in der Lehre selbst stark zu unterstreichen, dürfte doch manchmal zu weit geführt sein, so wenn von der Lehre über das Vorherwissen Gottes der künftigen kontingenten Ereignisse, wie sie von Thomas und Skotus dargelegt ist, gesagt wird: *Les deux solutions du problème me semblent se compléter bien plutôt qu'elles ne s'opposent* (267). Wer heute noch geneigt ist, der mittelalterlichen Philosophie den Eigenwert und die Gegenwartsbedeutung abzusprechen, der greife nach dem wertvollen Buch und lasse sich eines Besseren belehren.

Autour du décret de 1210: III. Amaury de Bène. Étude sur son panthéisme formel par G. C. Capelle. Préface par E. Gilson (Bibliothèque Thomiste XVI, Section historique XIV). gr. 8° (218 S.) Paris 1932, Vrin. Fr. 18.—. Hatte G. Théry die 1210 verurteilten Sätze von David de Dinant und Alexander von Aphrodisias ideengeschichtlich behandelt, so nimmt C. die gegen Amalrich von Bene gerichteten Sätze des gleichen Dekrets zum Gegenstand vorliegender Untersuchung. Da, soweit wir heute urteilen können, kein Werk dieses Pantheisten auf uns gekommen ist, unternimmt es C., seine Lehre aus den zensurierten Sätzen selbst und aus einer Reihe von Zitaten bei Philosophen, Historikern und aszetischen Schriftstellern, die selbst

auf ihre Glaubwürdigkeit untersucht werden, zu rekonstruieren (24—47). C. kommt zum Ergebnis: Metaphysisch betrachtet lehrt Amalrich klar die Univozität alles Seienden. Gott ist der alleinige Formalgrund von allem, darum gibt es eigentlich nur ein Sein. Von einer solchen Metaphysik aus ergeben sich als theologische, besser gesagt mystische Konsequenzen: die Inkarnation des Hl. Geistes in den Seelen der Spirituellen, damit die Gegenstandslosigkeit der Sakramente, der Himmel besteht einfach im Wissen um die Ankunft des Hl. Geistes, die Hölle im Nichtwissen um diese Wahrheit, einen objektiven Himmel oder eine reale Hölle gibt es nicht. Im zweiten Kap. werden die Quellen dieser merkwürdigen Lehre untersucht (51—85). Wenn nicht selten Skotus Eriugena und die Lehrer von der Schule in Chartres als Ursprung dieser Lehre ausgegeben werden, so glaubt C. diesen Einfluß derart abschwächen zu sollen, daß der formelle Pantheismus weder bei Skotus noch bei den Meistern von Chartres zu finden sei. Amalrich sei vielmehr selbst als der Urheber dieses in seiner Art konsequent durchgeführten Systems anzusprechen, wenn auch namentlich die unglücklich formulierten, aber gutgemeinten Sätze von Skotus einen entfernten Einfluß haben konnten. Skotus wird von pantheistischen Anschauungen freigesprochen; habe er doch immer den Unterschied des *ens a se* (Gott) und der *entia ab alio* (Geschöpfe) betont. Ob damit die Frage gelöst ist? K. Samstag (Die Dialektik des Joh. Skotus Eriugena, Wertheim a. M. 1930) kommt gerade durch das genauere Eingehen auf das Ursache-Wirkung-Verhältnis bei Skotus zum gegenteiligen Resultat. Im übrigen verdient die fleißige Arbeit methodisch alle Anerkennung durch die übersichtliche Gliederung, durch die klare Gedankenführung und besonders durch den beigefügten Anhang, wo alle verarbeiteten Texte angeführt werden.

Joannis a Sancto Thoma O. P. Cursus philosophicus thomisticus. Nova editio a P. Beato Reiser O. S. B. exarata. Tom. II: Naturalis philosophiae I. pars: De ente mobili in communi; III. pars: De ente corruptibili. 4° (VIII u. 888 S.) Turin 1933, Marietti. L 120.—. Schneller als man erwarten konnte, hat R. der Neuausgabe der Logik des großen Thomisten den zweiten Band folgen lassen, der den ersten und dritten Teil der Naturphilosophie umfaßt. Der zweite Teil, über das *ens mobile incorruptibile*, also über den Sternenhimmel, konnte nicht geboten werden, weil dieser Teil weder im Druck erschienen noch auch in einer Handschrift bis jetzt entdeckt worden ist. R. kann aber mit guten Gründen nachweisen, daß dieser Teil als Niederschrift für die Vorlesung fertiggestellt war (Einleitung S. V f.). Dieser zweite Band verdient dieselbe Anerkennung, die wir dem ersten Band ZkTh 55 (1931) 497 spenden konnten.

J. Santeler S. J.

S. Agostino. Pubblicazione commemorativa del XV centenario della sua morte (Rivista di Filosofia Neoscolastica, Supplemento speciale al volume XXIII). 4° (V u. 510 S.) Milano 1931, „Vita e pensiero". L 50.—. An der Spitze der Festschrift steht das Rundschreiben Pius' XI *Ad salutem humani generis* vom 20. April 1930. Aus dem vielseitigen Inhalt der 18 Beiträge seien hier besonders hervorgehoben die philosophischen Untersuchungen Masnovos (Über Augustins Stellung zur Erkennbarkeit Gottes und den

Einfluß des Neuplatonismus auf die Läuterung seines Gottesbegriffes) und Casottis (über das philosophische Problem der Möglichkeit jedes Unterrichtes); ferner die theologischen Abhandlungen: Pelluzza über die Ursächlichkeit der wirksamen Gnade nach Augustin, Olgiati über den Gegensatz zwischen dem Geist des Jansenismus und dem wahren Augustinismus; Galli über die psychologische Struktur des Glaubensaktes, Padovani über „De civitate Dei" als Geschichtstheologie, Oddone über Augustins Lehre von der Unerlaubtheit der Lüge. Als allgemeingültige Frucht augustinischer Einkehr und Innerlichkeit stellt A. Gemelli hin das tief demütige Bewußtsein von der Schwäche der menschlichen Natur und die frohe Überzeugung von der sieghaften Kraft der göttlichen Gnade; das ist der *„agostinianesimo eterno"*.

Études sur le problème de Dieu dans la Philosophie contemporaine. Von Régis Jolivet. 8° (243 S.) Paris 1932, Emmanuel Vitte. Fr. 24.—. Die erste der in dem Bande vereinigten drei Studien behandelt in Dialogform die Lehre von Léon Brunschvicg, einen „Spiritualismus ohne Gott", der im agnostischen Verzicht auf eine philosophische Erklärung des kontingenten Seins endet. Die zweite Abhandlung ist der pantheistischen Lehre Parodis gewidmet und zeigt darin vor allem den Mangel an Folgerichtigkeit in der Auffassung von der Transzendenz Gottes. Die an den Aufstellungen Parodis geübte, beachtenswerte Kritik von Ruyssen, der aber trotz der positiven Ansätze nicht bis zur letzten Konsequenz vordringt, bildet den Gegenstand der dritten Studie. Ist auch die Grundrichtung des Buches zunächst eine kritische, so versäumt der Verf. doch nicht die Gelegenheit, verschiedene wichtige Punkte der scholastischen Lehre positiv ins rechte Licht zu rücken: die Unabhängigkeit des Wesensbestandes der thomistischen Philosophie von dem als Illustration dienenden, heute überholten physikalischen Weltbild des 13. Jahrhunderts; die Selbständigkeit der Gegenstandswelt gegenüber dem denkenden Geist; den Erkenntniswert der inneren Gottessehnsucht der Seele; Schöpfungsbegriff und Schöpfungsziel, Vorsehung, Problem des Übels.

Die Auffassungen Kants und des hl. Thomas von Aquin von der Religion. Von Jakob Schilling (Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion, hrsg. von G. Wunderle, Heft 27/28). gr. 8° (XII u. 241 S.) Würzburg 1932, Becker. M 6.—. Die Religionsauffassung eines Denkers hängt vor allem davon ab, wie er über Gottes Dasein und Erkennbarkeit denkt. Deshalb geht der Verf. aus von einer Darstellung der diesbezüglichen Lehren Kants und des Aquinaten. Mit Nachdruck vertritt Sch. die Ansicht, Kant habe trotz der (vermeintlichen) wissenschaftlichen Unerkennbarkeit des Dinges an sich dennoch im Ernst an der realen Existenz Gottes festgehalten; in seiner Achtung vor der Majestät des Sittengesetzes sei das zentrale religiöse Erleben zu erblicken, im „Erhabenheitserlebnis" die Vorstufe zur Erfassung des Göttlichen; unter Berufung auf R. Ottos Analyse kommt Sch. zu dem Ergebnis, es sei „wahrscheinlich, daß Kant echte religiöse Erlebnisse hatte, wenn er auch selbst vielleicht sich über die nähere Art seines Erlebens nicht im Klaren war" (40). Die Darstellung der thomistischen Lehre geht aus von der Seinsmetaphysik des Heiligen, die von der rationalen Gotteserkenntnis gekrönt wird. Dabei bemüht sich der Verf., besonders auch das

Verhältnis von wissenschaftlicher und vorwissenschaftlicher Gotteserkenntnis bei Thomas klarzustellen. In der etwas breiten kritischen Vergleichung der beiderseitigen Lehren werden neben den Unterschieden stark die Berührungspunkte betont; der Verf. ist durchgehend bestrebt, mit einer *interpretatio benigna* religiöse „Hintergründe" der kantianischen Philosophie aufzuhellen.

F. Dander S. J.

Vorfragen der Wirklichkeitsphilosophie. Von E. R. Jaensch. — **Der Kausalbegriff in der neuesten Physik.** Von F. Oppenheimer (Abhandlungen und Monographien zur Philosophie der Wirklichkeit 1/2). 8° (256 S.) Leipzig 1931, Ambr. Barth. M 12.—. An dieser Stelle soll nur der zweite Teil der Schrift besprochen werden. Oppenheimer geht darin auf die Schwierigkeiten ein, die von vielen modernen Physikern, besonders den Quantenmechanikern, gegen die strikte Geltung des klassischen Kausalprinzipes erhoben werden. Neben Schrödinger, Jordan, Weyl u. a. kommt aber auch M. Planck zu Worte, der bekanntermaßen an der strengen Kausalität des Mikrokosmos festhält. In der Kritik betont der Verf. ganz richtig: In der Entscheidung, wer recht habe, komme es schließlich auf den erkenntnistheoretischen Standpunkt des betreffenden Forschers an. Wer im Sinne des neueren Positivismus nur Erscheinungen annehme und als einziges Ziel der Naturwissenschaft die quantitative Beschreibung betrachte, dürfte wohl einer Lockerung der alten kausalen Auffassung im Hinblick auf die Heisenbergsche Unschärferelation zustimmen können, wer aber nicht bloß sinnfällige Erscheinungen, sondern eine reale, diesen zugrunde liegende Außenwelt annehme und das Ziel der Naturwissenschaft in der „konformen Abbildung" derselben sehe, dürfe sich nicht dazu verleiten lassen, das strenge Kausalgesetz als sinnlos zu bezeichnen. Die Außenwelt könne ganz gut streng kausale Struktur haben und das Unbefriedigende unserer Erkenntnis in einem Mangel der Theorie gelegen sein. In der Tat führt ein genaueres Verfolgen des Problems darüber hinaus noch zum Resultat, daß auch der Mikrokosmos streng kausal determiniert sein müsse. Nur so haben die statistischen Gesetze des Mikrokosmos die hinreichende metaphysische Grundlage, ja selbst eine eindeutige Naturbeschreibung scheint erst unter dieser Voraussetzung gesichert. Wenn auch der Verfasser sich nicht bis zu diesen letzten Konsequenzen durchringt, so weisen seine für die Klärung des Problems bedeutsamen Ausführungen doch ziemlich deutlich in diese Richtung.

A. Gatterer S. J.

Liturgik

Institutiones Liturgicae Rituum Orientalium. Von J. M. Hanssens S. J. Tom. II/III: De Missa rituum orientalium. 8° (XL u. 514, XVI u. 656 S.). Appendix: Indices et versiones (120 S.). Rom 1930—1932, Universitas Gregoriana. Lire 65.—. Mit den vorliegenden zwei umfangreichen Bänden eröffnet H. eine Gesamtdarstellung der orientalischen Liturgien, die auf fünf Bände berechnet ist: eine allgemeine Einleitung soll nämlich noch vorangestellt werden, ein Band über die Sakramente und ein weiterer über das

Stundengebet folgen. Wie es die Ausgedehntheit des Planes nahelegt, geht die Darstellung nicht darauf aus, ein übersichtliches Bild vor dem Leser genetisch erstehen zu lassen, wie das etwa Baumstark für die morgenländische Messe versucht hat, sondern es wird eine Methode angewandt, die man beschreibend-regressiv nennen kann. Unter Zugrundelegung eines gemeinsamen Schemas der orientalischen Messe geht H. in den einzelnen Kapiteln von den heute in den verschiedenen Riten vorhandenen Formen aus, beschreibt sie eingehend und entwickelt erst dann nach Möglichkeit eine geschichtliche Entwicklungslinie. Auf diese Weise wird im ersten der beiden Bände nach allgemeineren Feststellungen über Vor- und Opfermesse und *Missa praesanctificatorum* (II, S. 1—121) besonders jener Fragenkomplex erörtert, der in der Spaltung zwischen Morgenland und Abendland so sehr in den Vordergrund getreten ist: die Frage über die Materie der Eucharistie (II, 122—270) mit Einschluß jener zahlreichen Kontroversen die darüber zwischen benachbarten orientalischen Riten geführt wurden. Angeschlossen ist ein interessantes Kapitel über die mancherlei Überreste der Agapenliturgie (II, 271—303), worin weithin frühere Untersuchungen des Verf.s zusammengefaßt sind. Die weitere Darstellung gilt dem Verlauf der Messe; dabei verdient besonders dankbare Hervorhebung die Synopse, die H. bietet: in einer Tabelle (II, 342—365) werden zuerst für die Hauptriten die einzelnen aufeinanderfolgenden Elemente der Meßliturgie unter beständiger Verweisung auf die Fundorte vergleichend nebeneinandergestellt; dann werden noch die feineren Unterschiede der jeweils abgezweigten Riten (bei den einzelnen Nationen, bei den Unierten) beschreibend angegeben (366—406). Mit dem Rest des Anfangsbandes (II, 407—513) beginnt H. die Geschichte der orientalischen Messe, zuerst als Übersicht über die Gestaltung des Gesamtritus in der Frühzeit, dann der Fortentwicklung in den einzelnen Liturgiegebieten nachgehend, wobei das wertvolle Material aus Brightmans Anhang aufgegriffen und um neuere Nachweise und eigene Feststellungen bereichert wird. Es folgt nun die entsprechende Darstellung der einzelnen Abschnitte der Meßliturgie von der Proskomidie bis zu den Entlassungsriten (III, 1—535). Innerhalb des Eucharistiegebetes wird mehrfach gegen angenommene Verbindungslinien mit synagogalen Gebräuchen Stellung genommen (II, 390. 404. 411 f.). Den Schluß bildet die Übersicht über die heute und ehemals gebrauchten Meßformulare und deren Ausgaben (III, 568—646). Bezüglich der ägyptischen Anaphoren des Basilius und des Gregorius (III, 634) darf ich auf meine Argumente für die syrische Herkunft derselben hinweisen (Die Stellung Christi im liturgischen Gebet 201 f.; vgl. ZkTh 56 [1932] 467). Das beigegebene Appendix-Heft mit Registern und den Übersetzungen griechischer und orientalischer Zitate gibt dem Werk einen vorläufigen Abschluß Wir besitzen nun für die orientalische Messe ein Handbuch, das so ziemlich alles erschließen dürfte, was darüber in den gedruckten Werken aller Zeiten und Sprachen vorhanden ist. Besonders für die liturgischen Texte, die in keine abendländische Sprache übersetzt sind und darum den meisten ein versiegeltes Buch bleiben müssen, also diejenigen der abgezweigten Riten (Rumänen, Melchiten, Malabarchristen usw.) wird durch zahlreiche Zitate und durch eingehende Beschreibung der wichtigeren Sonderbräuche wertvoller Ersatz geboten.

Les Origines de la Noël et de l'Epiphanie. Etude historique. Von Bernard Botte O. S. B. (Textes et Etudes liturgiques 1). 8° (108 S.) Louvain 1932, Abbaye du Mont-César. Fr. 18.—. Die neue liturgiegeschichtliche Schriftenreihe der Benediktiner von Mont-César wird äußerst glücklich eröffnet durch die gegenwärtige Studie, die einen Gegenstand von Grund auf neu behandelt, der bei seiner großen Wichtigkeit wohl fort und fort gestreift, aber von katholischen Forschern schon lange nicht mehr genauer untersucht worden ist. Die Arbeit geht in methodisch musterhafter Weise zunächst die Länder durch und sammelt und sichtet vorsichtig prüfend die ältesten Nachrichten über eine Feier von Weihnacht und Epiphanie (9—58), um dann mit Hilfe des gewonnenen Tatsachenmaterials die Frage der Entstehung der beiden Feste zu erörtern (59—83). Als Anhang ist beigegeben eine kritische Ausgabe des zwar gedruckten, aber schwer zugänglichen Traktats *De Solstitiis et Aequinoctiis* aus dem 4. Jh. — Für Weihnachten bleibt die bisher gewonnene Erklärung im wesentlichen bestehen: das zuerst, wie auch schon Duchesne geschlossen hat, für 336 in Rom bezeugte Fest muß hier bestimmt gewesen sein, den *Natalis Solis Invicti* zu verdrängen (61 ff.). Bemerkenswert ist dann die enge Verbindung der Ausbreitung des Weihnachtsfestes im Orient mit dem Kampf um das christologische Dogma (11 f. 29). — Wichtiger sind die Ergebnisse, die für die Anfänge des Epiphaniefestes gewonnen werden. Gefeiert wurde an diesem Tag die ἐπιφάνεια Christi, die für die Gnosis mit der Taufe Christi, für die katholische Kirche mit der Inkarnation zusammenfiel. Inkarnation und Geburt Christi erweisen sich tatsächlich überall als Grundschicht in der Festfeier. Den Anlaß zur Wahl des 6. Januar scheint nun ein von Epiphanius für Alexandria und anderswo bezeugtes, am gleichen Tag (wenn Epiphanius nicht irrt; s. U. Holzmeister, Chronologia vitae Christi, Rom 1933, 47) begangenes heidnisches Fest der Geburt des Αἰών gebildet zu haben (69 ff.); dazu kam dann ein u. a. wieder von Epiphanius bezeugter Volksglaube, den auch schon Plinius kennt und zwar in Verbindung mit einem am 5. Januar auf Andros gefeierten Dionysosfeste, wonach an diesem Tage gewisse Quellen Wein statt Wasser spendeten. Da dieser Glaube begreiflicherweise auch in den christlich werdenden Volksmassen des 4. Jh.s nicht einfach erlosch (Epiphanius selbst teilt ihn), kann es nicht befremden, wenn man, wie in anderen Fällen, die alteingelebten Vorstellungen zu vergeistigen und zu verchristlichen suchte. Es lag nahe, mit dem Epiphaniefest ein weiteres Festgeheimnis zu verbinden; das Schwanken in der Wahl dieses zweiten, überall erst später hinzutretenden Festgedankens — ob man nämlich das Kanawunder oder die Heiligung des Jordans durch die Taufe Jesu oder beides hinzunehmen wollte — wird von hier aus wohl verständlich, ebenso, daß Epiphanie erst in relativ später Zeit zum Tauffest der orientalischen Kirche wird. B. trägt diese den Ursprung betreffenden Gedanken übrigens mit großer Zurückhaltung vor; mit umso größerem Vertrauen wird man sich seiner Führung überlassen.

Ordo Romanus Primus de Missa papali, quem e cod. Wolfenbüttel. 4175 edidit Richardus Stapper (Opuscula et Textus. Series Liturgica, edita curantibus R. Stapper et A. Rücker, fasc. 1). kl. 8° (33 S.) Münster 1933, Aschendorff. M —.85. — Die neue Reihe liturgischer Texte, die hier be-

gonnen wird, kommt einem wirklichen Bedürfnis entgegen; denn in liturgiegeschichtlichen Seminarübungen, denen mit diesen Heften nicht zuletzt gedient werden soll, ist der Mangel billiger Textgrundlagen ein Haupthindernis. Im vorliegenden Heft ist Ordo Rom. I, 1—21. 48—51 mit aller dem genannten Zweck entsprechenden Sorgfalt dargeboten und mit Einleitung und erklärenden Anmerkungen versehen. Dem Text der wiedergegebenen Hs. sind nur die abweichenden Lesarten Mabillons beigegeben; eine kritische Ausgabe war ja nicht beabsichtigt. — Wünschenswert wäre, wenn in diesen Textheftchen umsomehr auf die Interessen der vergleichenden Liturgiewissenschaft geachtet würde; denn da gilt unser Interesse ja nicht nur einem kritisch wiederhergestellten allein echten Grundtext, sondern gleichzeitig und ebenso den jüngeren Textformen, wie sie ebenfalls Zeugen lebendiger Liturgie und insofern gleichfalls „echt" sind, darum aber auch allen, selbst den ganz späten Varianten, soweit sie sachliche Unterschiede besagen. Der Stoff muß jeweils entscheiden, ob Gegenüberstellung eines oder mehrerer Paralleltexte der richtige Weg ist (einzelne einschlägige Nummern der „Kleinen Texte" haben seinerzeit diesen Weg beschritten) oder ob Wiedergabe einzelner Ausschnitte in Form von Anmerkungen genügt. Vielleicht hätte auch schon das vorliegende Heft, in dem manche Anmerkungen die Richtung des zweiten Weges andeuten, durch Mitabdruck von Ordo Rom. II seinen Wert noch bedeutend erhöhen können.

Ordination Anointings in the Western Church before 1000 A. D. By Gerald Ellard S. J. (Monographs of the Medieval Academy of America 8). 8° (XII u. 123 S., 6 Schrifttafeln.) Cambridge (Mass.) 1933, The Medieval Academy. Doll. 3.50. — Es ist nur ein kleines, aber ein interessantes Stück liturgischen Geschehens, das hier mit allen Mitteln historischer Methode in das helle Licht der Geschichte gerückt wird: Die um 700 auf westgotisch-gallischem Boden hervortretende Anwendung der Salbungen bei der Priester- und dann auch bei der Bischofsweihe wird unterbrochen durch die liturgische Reform Karls d. Gr., die auf das römische Vorbild festgelegt ist, das keine Salbungen kannte, wird aber in der nächsten Generation schon wieder aufgenommen und zwar zuerst gerade im Bereich des karolingischen Hofes. Lehrreich ist, wie nicht nur die weitere Entwicklung des Ritus in verschiedenen Ländern verschiedene Wege geht, anders in England, anders in Deutschland, sondern wie auch im gleichen Land verschiedene Entwicklungsphasen nebeneinander bestehen: während in Bobbio noch zu Beginn des 10. Jh.s eine Handschrift entsteht, die keine Salbungen kennt (74), erscheint der Ritus in Mittelitalien wenig später schon in seiner letzten Ausgestaltung. — Die so festgestellten Tatsachen sucht der Verf. immer wieder von dem zur großen Szenerie aufgebauten politischen Hintergrunde her verständlich zu machen. Vielleicht wäre es für die Liturgik noch fruchtbarer gewesen, wenn anstatt dessen die Fragestellung der Arbeit selbst etwas über den einen Punkt der Salbungen hinaus auf die Weiheriten und deren Struktur erweitert worden wäre. Übrigens erschöpft sich der Wert der Arbeit nicht in den angedeuteten Ergebnissen; mindestens ebenso wertvoll sind die zahlreichen, vielfach neuen oder doch anderswo schwer zugänglichen Angaben über Datierung und Herkunft liturgischer Hss, wobei der Verf. öfter in der Lage ist, sich

auf das Urteil seines Münchener Lehrers P. Lehmann zu berufen. Es sind nämlich wohl alle einschlägigen Hss von Benevent bis Stockholm und von Toledo bis Petersburg herangezogen (s. das Verzeichnis S. 105—118) und zu einem großen Teil persönlich durchgeprüft worden. Wer gewohnt ist, vorwiegend mit gedruckten Texten zu arbeiten, fühlt sich einem solchen Aufgebot wissenschaftlicher Technik gegenüber wie ein rückständiger Fußgänger, neben dem die Autos hin- und herschießen. Immerhin hätte der Verf. die Druckausgaben, wo sie vorhanden sind, regelmäßiger als es geschehen ist (samt Seitenzahl) mitzitieren dürfen. Ob sein Versuch einer Spätdatierung des Ordo Romanus Antiquus, nämlich erst um 1000, Anklang finden wird, möchte ich bezweifeln; wenigstens läßt das, was S. 93 aus dem Ordo der Brüsseler Hs mitgeteilt wird, diesen nicht notwendig jünger erscheinen als seine Parallelen. — Möge die gründliche Arbeit nur den verheißungsvollen Anfang bedeuten für die liturgiegeschichtlichen Studien in Amerika!

Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter. Von Peter Browe S. J. gr. 8° (XII u. 195 S.) München 1933, Max Hueber. M 7.80. — Viele werden es begrüßen, daß Br. beginnt, seine wertvollen, in zahlreichen Zeitschriften verstreuten Materialien zur Geschichte der sakramentalen Praxis und Frömmigkeit in größeren Arbeiten zusammenzufassen. Vielleicht durfte man erwarten, daß nun, soweit es sich im bisherigen um Veröffentlichungen in wissenschaftlichen Organen handelt, aus der Fülle der mosaikartig aneinandergefügten Einzeldaten nur mehr die entscheidenden Punkte herausgegriffen und die großen Linien gezeichnet würden, wobei immer noch Gelegenheit blieb, in Fußnoten das neugewonnene Material einzufügen. Einzelne Abschnitte sind auch tatsächlich so gearbeitet, z. B. der über die Ausbreitung des Fronleichnamsfestes (76—80). Im allgemeinen werden aber die früheren Veröffentlichungen, deren Fundort zum Teil nur angedeutet ist, im vollen Umfang erweiternd wiederholt. Mehrere Abschnitte sind im vorliegenden Buch auch zum erstenmale veröffentlicht. Der gesamte Stoff ist in fünf Kapitel gegliedert: Entstehung und Verbreitung der Sakramentsverehrung (1—25), die Elevation in der Messe (26—70), das Sakramentsfest (71—88), die Sakramentsprozessionen (89—140), die Sakramentsaussetzungen und -andachten (141—185). Es handelt sich also um die eucharistische Frömmigkeit außerhalb von Meßfeier und Kommunion, wie sie seit dem 13. Jh. in raschem Aufschwung begriffen ist. Gegenüber einer noch vielfach verbreiteten Meinung, als ob erst die Reaktion gegen die Leugnung der realen Gegenwart durch die Reformatoren die reiche Entwicklung der Formen der Sakramentsverehrung mit sich gebracht hätte, geht aus der vom Verf. ausgebreiteten Stoffülle hervor, daß das ausgehende Mittelalter alle jene Formen schon besessen und bis zum Übermaß gebraucht hat. Bezeichnend ist dafür, daß schon Nikolaus Cusanus als päpstlicher Legat 1451/52 gegen die überhandnehmenden Aussetzungen und sogar gegen die Fronleichnamsbruderschaften vorgegangen ist (171 ff.), übrigens nur mit vorübergehenden Erfolg. — Unter den Namen des Fronleichnamsfestes (80 ff.) wäre auch das u. a. in Tirol verbreitete „Antlaß" (herübergenommen vom Gründonnerstag = *dies absolutionis*) zu nennen; in der Brennergegend ist dafür heute noch „Blutstag" gebräuchlich. — Das Buch ist tadellos gedruckt; gleichwohl hat ein böser

Kobold S. 121 aus einer theophorischen eine theosophische Prozession gemacht.

Die lateinischen Bußriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Von Jos. A. Jungmann S. J. (Forschungen zur Geschichte des innerkirchlichen Lebens 3/4). gr. 8° (XII u. 338 S.) Innsbruck 1932, Fel. Rauch. S 18.—. Das Buch will zuerst den Hergang der kirchlichen Buße in der älteren römischen Liturgie (5—126) und dann in den gallischen Liturgien (127—168) klarstellen, folgt darauf der weiteren Entwicklung der Formen bis in die Gegenwart und versucht im Schlußabschnitt „Bußriten und Bußsakrament" (238—316) die den Wandel der Formen bestimmenden theologischen Gedankengänge wiederzugewinnen. Doch ist mir dieser das ganze Thema umgreifende Plan erst allmählich erwachsen. Am Anfang der Arbeit stand die angesichts des Berichtes von Sozomenus, Hist. eccl. VII, 17 aufdämmernde Erkenntnis, das hier genannte Gebet des römischen Bischofs „über die reuigen Sünder" könne nur die *oratio super populum* sein. Als sich diese Annahme als richtig erwies, gesellte sich dazu die weitere Vermutung, ob nicht dieses ursprüngliche Gebet über die Büßer für bestimmte Fälle ähnlich zu bewerten sei wie die späteren Generalabsolutionen, denen man unter gewissen Umständen sakramentale Bedeutung zuzuerkennen genötigt ist. Die nun auf das ganze Material ausgedehnte Untersuchung dürfte zeigen, daß auch dafür gute Gründe sprechen und daß wir die im christlichen Altertum doch nicht mehr zu leugnende halböffentliche Buße in diesen Rahmen hineinstellen müssen, nämlich in den Rahmen der öffentlichen Bußersegnung, deren rituelle Umrisse sich besonders für Rom hinreichend deutlich machen ließen (20—38). Überhaupt erwies sich die Bußersegnung als die eigentliche Grundform aller weiteren Bußriten, der eröffnenden sowohl wie der rekonziliatorischen. So kehrt u. a. in allen als Begleitritus zum Priestergebet die Handauflegung wieder, die in mancherlei Umformungen bis heute fortlebt (im Aschenritus des Aschermittwochs, in der Rutenzeremonie des Großpönitentiars, im Erheben der Hand bei der Absolution, seitdem der Beichtstuhl die physische Handauflegung behindert). Mancherlei andere Überreste aus alter Zeit treten in neue Beleuchtung, so die Offene Schuld, die klösterlichen Generalabsolutionen, die *absolutio super tumulum* und verschiedene Einzelheiten der Fastenliturgie. Besonders aber dürfte Beachtung verdienen, daß unsere liturgischen Bücher heute noch aus der alten Kirchenbuße im wesentlichen die beiden Hauptformularien der Rekonziliation festhalten und zwar für zwei bezeichnende Gelegenheiten: für die Lösung vom Kirchenbann (die Rekonziliation des Gründonnerstags in der Form etwa des 9. Jh.s) und in den Sterbegebeten (die Oration *Deus misericors* aus der römischen Krankenbuße).

Le Christ selon la Chair et la Vie Liturgique au Moyen-Age. Par Ed. Dumoutet. kl. 8° (218 S., 12 Tafeln.) Paris 1932, Beauchesne. Fr. 36.—. Der Verf. geht der Entwicklung jener im Mittelalter hervortretenden Frömmigkeitsformen nach, die sich um das irdische Leben Jesu konzentrieren: den Anfängen der Passionsfrömmigkeit (5—40), den in Bonaventura gipfelnden Versuchen ihrer theoretischen Begründung (41—68), den sich immer mehr verstärkenden realistischen Zügen in der liturgischen Begehung des Kirchenjahres (69—110), endlich den neuen Formen eucharistischer Frömmig-

keit (111—204). Besonders über diesen letzteren Gegenstand, zu dem bereits eine Monographie des Verf.s vorliegt — s. ZkTh 51 (1927) 466 f. —, wird viel neues Licht verbreitet; so wird deutlich, besonders an Maria von Oignies (130 ff.), einer Vorläuferin der hl. Juliana von Lüttich, daß die Verehrung der Eucharistie aus der Betrachtung der Menschheitsgeheimnisse im Sinne Bernhards herauswuchs. Aus den Anrufungen des Leibes Christi, die nun in den Meßbüchern vor der Kommunion auftauchen *(Ave verum corpus* u. ä.) werden zuerst Anrufungen, die von Priester und Volk bei der Elevation gebraucht werden, und daraus „Antiphonen" und Gesänge bei den abendlichen Segenandachten. Für letztere wird das Verhältnis zu den älteren marianischen Salveandachten, auf die die heute noch gebräuchliche französische Bezeichnung *salut* hinweist, weithin aufgehellt. — Wie ersichtlich, wächst das Interesse des Verf.s gegen das spätere Mittelalter hin. Was die frühere Zeit betrifft, wird wohl mehrfach auf Ausgangspunkte im liturgischen Leben und letztlich auf Anregungen aus dem Orient (2 f. 10 ff. 15) verwiesen. Aber welches sind die treibenden Kräfte zu dieser Entwicklung gewesen? War es wirklich die Reaktion gegen eine allzu sehr auf den Logos gerichtete und darum zu abstrakte Christusfrömmigkeit (8)? Dem im Titel genannten *Christus secundem carnem* gegenüber möchte man hier eher einen Hinweis auf den bei Paulus ihm entsprechenden *Christus secundem spiritum*, den verklärten Christus erwarten. Wie früher im Orient machte es bis in das 6. Jh., also in der Werdezeit des Mittelalters, der Arianismus im Abendlande schwer, diesen letzteren Gedanken und überhaupt die um das *„per Christum"* konzentrierte Frömmigkeitsweise zu pflegen, wollte man nicht subordinatianischen Mißdeutungen ausgesetzt sein. Soweit man in Christus nun nicht einfach die Gottheit hervorkehrte wie im Orient, blieb also die Betrachtung seiner irdischen Erscheinung.

Prière liturgique et Vie chrétienne. Questions actuelles (Cours et Conférences des Semaines liturgiques, tome 9: Namur 12.—16. Juin 1932). 8° (260 S.) Louvain 1932, Abbaye du Mont-César. Fr. 18.—. Wie das der Tradition der „Liturgischen Wochen" in Belgien entspricht, schlossen sich die im vorliegenden Band vereinigten Vorträge der letzten Tagung um ein einheitliches Thema zusammen. Diesmal ging es um die eigentlichen Grundfragen der liturgischen und der religiösen Erneuerung und diese Fragen sind, was man rühmend hervorheben darf, ohne irgendwelche Überspannung doch in ihrer vollen theologischen Tiefe gefaßt: Gebet der Kirche, Priestertum Christi, Anbetung, Opfer. Auf konkretere Fragestellungen gehen Vorträge ein wie der von Bischof Kerkhofs von Lüttich, der mit wohltuender Klarheit das Verhältnis von liturgischem und privatem Gebet bestimmt (127—147), oder wie der von J. Theissen über die Pfarrei als Rahmen des liturgischen Lebens (169—196). Allgemein spürt man, wie organisch sich hier die liturgische Erneuerung in das seelsorgliche Leben und dessen Gegebenheiten einfügt, wofür freilich romanische Länder günstigere Voraussetzungen bieten. Dasselbe gesunde Verhältnis kam bei dieser Tagung auch in der Beteiligung mehrerer Bischöfe zum Ausdruck.

Retours en chrétienté. La naissance, le mariage, la mort. Von Paul Doncoeur. 8° (XVI u. 205 S.) Paris 1933, Grasset. Fr. 15.—. Den Titel

wird man etwa wiedergeben dürfen: Rückwege zu christlichem Brauchtum. Es ist damit die Absicht bezeichnet, der das meisterhaft geschriebene, von frohem Optimismus erfüllte Buch dienen will: Das in immer weiteren Kreisen erwachende religiöse Leben bedarf der Ausdrucksformen, der „Institutionen"; die können aber nicht geschaffen werden; es gilt also, unter den Trümmern, die der Rationalismus des 18./19. Jahrhunderts hinterlassen hat, die Überreste aufzuspüren und womöglich zu neuem Leben zu erwecken. Der Untertitel deutet die drei Abschnitte des Buches an, entsprechend den drei großen Momenten im Leben des einzelnen, für die hier christliches Erbgut erschlossen wird: Taufe, Eheschließung und Begräbnis. Es ist ein überraschender Reichtum von sinnvollen und tieffrommen Gebräuchen, die die christliche Volksseele in Frankreich entfaltet hat, die liturgischen Akte vorbereitend oder weiterführend, angefangen von den Gebeten der hoffenden Mutter und dem ersten Kuß, den sie erst dem Neugetauften schenkt (48), bis zu den Resten christlicher Friedhofkultur, die sich noch in die kommunalisierten Friedhöfe Frankreichs herübergerettet haben. Es ist religiöse Volkskunde, was hier gepflegt wird, gepflegt aber mit bewußt seelsorglicher Zielsetzung, darum mit steter Auslese des Gesunden und Lebenskräftigen und mit dem Bestreben, das reiche Material, das in mühsamer Sammelarbeit aus den Foliobänden Martènes, aus französischen Ritualien, aus Biographien usw. gewonnen ist, mit der Gegenwart zu verknüpfen oder es wenigstens heraufzuführen bis zu den „Großmüttern", die noch so manches gewußt und geübt haben. Sosehr die religiöse Volkskunde auch auf deutschem Boden gepflegt wird, sind Darstellungen dieser Art bei uns doch noch ein unerfüllter Wunsch.

Liber Sacramentorum. 10 Bde. Von Ildef. Kard. Schuster. 10. Band; Sachregister nebst kleinem Verzeichnis liturgischer Ausdrücke und Übersicht der römischen Stationen, zusammengestellt von Cesario D'Amato O. S. B. kl. 8° (180 S.) Regensburg o. J. (1932), F. Pustet. M 3.40, geb. M 5.— (Preis des Gesamtwerkes jetzt: geb. M 51.—). — Das Werk des nunmehrigen Mailänder Kardinals war nicht bestimmt, wissenschaftlicher Forschung zu dienen, sondern wollte und will weiteren Kreisen eine gediegene Führung bieten durch die Schätze des römischen Meßbuches; es zitiert darum auch nur selten benützte Literatur. Aber es schöpft aus einem so bedeutenden Wissen und enthält soviele wertvolle Hinweise und kostbare Texte, daß schon in der Besprechung der ersten Bände der italienischen Ausgabe, ZkTh 53 (1929) 311, der Wunsch nach einem Register ausgesprochen wurde. Der Wunsch ist in der besten Weise erfüllt im vorliegenden Bande. Vielleicht hätte noch ein Verzeichnis der in den einzelnen Bänden enthaltenen selbständigen Abhandlungen sowie der liturgischen und epigraphischen Textausschnitte beigegeben werden können, die vielfach die Bände beschließen. Neben der Führung durch die Heiligtümer des christlichen Roms sind es ja gerade die Zitate aus alten Quellen, die dem nunmehr abgeschlossenen Werke einen dauernden Wert verleihen und gern wird auch der Fachmann, der diese Bände zur Hand hat, manches klassische Zeugnis, manche Übersicht (wie etwa die über die alten Kalendarien im 2. Band) zu rascher Orientierung hier aufschlagen. Für den schlichten Leser aber wird das Werk durch den nun hinzugetretenen Registerband geradezu zu einem reichhaltigen Lexikon der katholischen Liturgie.

Caeremoniale iuxta Ritum Romanum a P. Aloisio M. de Carpo O. M. elucubratum. Editio 10., revisa et aucta cura et studio Aloisii Moretti. 12° (XXVII u. 816 S.) Turin 1932, Marietti. Lire 25,—. Das Caeremoniale von de Carpo ist 1867 zum erstenmale erschienen und dürfte somit unter den heute gangbaren Kompendien der Rubrizistik das am längsten bewährte sein. Es ist hier durchaus auf den Stand der geltenden Vorschriften gebracht. Die Dekrete sind sehr reichlich zitiert, wobei übrigens auf den Unterschied, der zwischen Partikular- und den Generaldekreten in der Tragweite der Verpflichtung besteht, nicht eingegangen wird. Hervorgehoben sei, daß auch einzelne bei anderen Autoren meist übergangene Kapitel behandelt sind, wie das feierliche Chorgebet, die Assistenz bei der bischöflichen Privatmesse u. dgl. Im Inhaltsverzeichnis ist S. XXV die Überschrift des 5. Kapitels durch Wegfall des Beisatzes *iuxta Memoriale Rituum* mißverständlich geworden. Die Brauchbarkeit des Buches ist erhöht durch ein gutes alphabetisches Register (781—804).

Kirchliche Kunst- und Denkmalpflege. Von Adrian Egger. Umgearb. und verm. Auflage. gr. 8° (XX u. 319 S., 150 Abbildungen auf 95 lose beigegebenen Tafeln). Bressanone 1933, A. Weger. — Das vorliegende Werk, das in bescheidenerem Umfang 1930 zum erstenmal erschien, ist die reife Frucht einer langjährigen Praxis, die der Verf. als Konservator und als Lehrer der Kunstgeschichte am Brixener Priesterseminar ausgeübt hat. Es faßt in knapper Form und schlichter, fast allzuschlichter Sprache jene Grundsätze, Gesichtspunkte und Vorschriften zusammen, die es dem Priester als Kirchenvorstand ermöglichen, den ihm anvertrauten Kunstbesitz sowohl sachgemäß zu verwalten wie verständnisvoll zu mehren. Die ersten Abschnitte befassen sich mit den rechtlichen Bestimmungen (einschließlich der staatlichen Vorschriften in Italien, Österreich und Deutschland) und mit den allgemeinen technischen, ästhetischen und seelsorglichen Grundsätzen, die für Erhaltung, Ausscheidung und Neuanschaffung in Frage kommen (1—84). Dann wird der Reihe nach über den Kirchenbau (85—136), über künstlerische Ausschmückung und Ausstattung der Kirche (137—214), über die Gegenstände des kirchlichen Kunstgewerbes (215—259) gehandelt, und zwar mit beständiger Heranziehung von Kunst- und Liturgiegeschichte, wobei nur manchmal die Hinweise auf die Verhältnisse des christlichen Altertums etwas zu summarisch sind; endlich ist noch die Rede von der religiösen Volkskunst und mit besonderer Wärme von der Einfügung der kirchlichen Kunst in die Gesamtaufgabe des kirchlichen Gottesdienstes (260—288). Das beigegebene Bildermaterial (erklärender Text S. 289—301) ist zum größten Teil dem heimischen Südtiroler Boden entnommen (mit den vorgeschriebenen italienischen Ortsbezeichnungen, denen allzu selten die allein verständlichen deutschen Namen beigefügt werden konnten), besonders dem vom Verf. begründeten Brixener Diözesanmuseum; nur für die großen Linien besonders der älteren Kunstgeschichte sind anderweitige Beispiele herangezogen. — Besonders wohltuend berührt an dem Buch seine geistige Weite. Fern allem Stilpurismus lehrt E., wie er es seit zwei Jahrzehnten seinen Schülern gegenüber tut, die Werke aller vergangenen Perioden hochschätzen (72: „Kunstkritik ist Kunsterklärung"), auch wo sie sich in einer Kirche mischen, lehrt

aber auch das Suchen der Gegenwartskunst in seiner Notwendigkeit begreifen. Unter den vom Kirchenbau der Zukunft noch vollkommener zu lösenden Aufgaben nennt er besonders die, die Stätten für die Spendung der Sakramente Taufe, Buße und Eucharistie ihrer Bedeutung gemäß harmonischer in den Organismus des Kirchenbaues einzufügen. Beifall verdient der Verf. auch, wenn er die Verlegung des Sängerchores in die Nähe des Altares mit der Begründung ablehnt, daß die Sänger zum Volk gehören (116 f.). Das ist auch geschichtlich durchaus richtig: die vom Kirchenchor bestrittenen Gesangstücke sind ja diejenigen, die ursprünglich den Anteil des Volkes bildeten, während die der Schola cantorum zugehörigen Gesänge von unseren Chören meist überhaupt vernachlässigt werden.

Jos. A. Jungmann S. J.

Homiletik

A. Predigtwerke

1. **Brennende Fragen der Land- und Industrieseelsorge.** Predigten und Vorträge für die Notzeit unseres Volkes. Hrsg. von den Diözesanpräsides Konermann und Marx. 8° (VIII u. 512 S.) Münster i. W. 1933, Regensberg. M 4.80.

2. **Die zehn Gebote.** Predigten von Tihamér Tóth. 2 Bde. 3. Aufl. 8° (312 u. 334 S.) Paderborn 1932, Schöningh. M 9.—, geb. M 12.—.

3. **Kanzelvorträge** für das Kirchenjahr. Zweiter Zyklus. Von Andreas Hamerle C. SS. R., hrsg. von Anton Schön C. SS. R. 2 Bd. 8° (304 u. 394 S.) Graz 1928/31, Styria. S 10.60 u. 12.—.

4. **Sonntagschristenlehren** für die reifere Jugend methodisch bearbeitet für Seelsorger und Katecheten. Von F. X. Achermann. 3 Bde. 8° (423, 448 u. 391 S.) Limburg a. d. Lahn 1928/1931, Steffen. M 25.50, geb. M 31.50.

5. **Gefolgschaft und Publikum.** Fastenvorträge über Personen unter dem Kreuz. Von Heinrich Felten M. S. C. 8° (90 S.) Berlin 1933, Germania. M 1.40.

6. **Regina nostra.** Hundert Marienvorträge für Marienfeste und Marienvereine. I. Teil: Maria, die siegreiche Königin. Die Schlangentreterin. Von Joh. Polifka C. SS. R. 8° (260 S.) Warnsdorf 1931, Opitz.

7. **Zungen und Zeichen Gottes** aus vergangener Zeit. Gelegenheitspredigten von Gaudentius Füglein O. F. M. 8° (120 S.) Paderborn o. J. (1932), Bonifazius-Druckerei. M 2.20.

8. **Heilandstrost.** Licht- und Trostworte an christlichen Gräbern. Von Johannes Engel. 3. Bändchen. (129 S.) Breslau 1932, Aderholz. M 2.40.

9. **In Pace.** Armenseelen-Predigten. Von Nikolaus Heller. 8° (262 S.) Rottenburg a. N. 1933, Bader. M 4.20, geb. M 5.40.

10. **Pange Lingua.** Predigten über das allerheiligste Altarssakrament. Von Anton Polz. 3 Bde. 8° (320, 356 u. 340 S.) Graz 1929, 1930/1932, Styria. S 21.60.

1. Zeitpredigt. — In dem Band „Brennende Fragen" ist gegeben, was ein Predigtbuch der Zeit dem Seelsorger bieten soll: Anregungen, Themen, Skizzen, Stoffdarbietungen für die Fragen des Tages, um sie mit dem

Lichte Christi durchleuchten und klären zu helfen. Eine Überfülle von Stoff und Gedanken drängt sich auf den 500 Seiten des Bandes: allgemeine Seelsorgsfragen, vor allem die großen, die sich an Gott, Kirche, Familie, Wirtschaft und Staat heute knüpfen; der Problemkreis um *Quadragesimo anno*, Fragen der Land- und Arbeiterseelsorge. Hier wird ehrlich und nüchtern um die Dinge gerungen, ohne mit einer zuweilen beliebten allgemeinen Phraseologie über die Kanten hinwegtäuschen zu wollen; hier wird Sache geboten, manchmal so viel und solcher Art, daß sie nur im Vortrag, nicht in der Predigt verarbeitet werden kann (das gilt, auch aus anderen Gründen, von den Angaben über periodische Enthaltung nach Knaus-Smulders, S. 191). So ist das Werk ebenso förderlich für die Praxis wie für die homiletische Arbeit nachahmenswert.

2. Sittenpredigt. Tihamér Tóth hat seinem Werk über die „Zehn Gebote" bekanntlich ein Vorwort vorausgeschickt: „Neuartiges Predigen". Er spricht darin von einer neuen, bahnbrechenden homiletischen Bewegung, als deren Vertreter er etwa Pfliegler, Fahsel, Donders, Mäder, Linhardt bezeichnet, einer Bewegung, der auch seine beiden Bände dienen sollten. Es dürfte nicht eben leicht sein, dieses „Neue" klar zu fassen, auch nicht auf Grund der vorliegenden Predigten. Es sei denn, man sieht dies als das Wesentliche: „neuartig" wird gepredigt, wo aus lebendiger Verbundenheit mit dem Glaubensgut und mit dem Hörer gepredigt wird. Daraus stammt ja schließlich auch die Not der Verkündigung, daß entweder ihr Inhalt nicht quellend stark aus dem Prediger strömt oder daß sie in längst ausgewaschenen Rinnsalen am Hörer vorbeisickert — oder beides zusammen. Und so ist das Geheimnis „neuen Predigens" eigentlich sehr alt: daß ein Lebendiger zu lebendigen Menschen spricht von dem, was ihnen allen am Herzen liegen sollte. Dieses Geheimnis kann man allerdings bei Tóth, wenn auch vielleicht nicht lernen, so doch spüren. Und das ist über das Stoffliche hinaus die eigentliche Bedeutung dieser Bände: daß sie lebendigen Anschauungsunterricht geben über so manches, was in homiletischen Handbüchern sonst als tote Regel der Beredsamkeit steht.

3. Sonntagspredigt. — Hamerles Predigten für das Kirchenjahr tragen im besten Sinn das Gepräge der „alten" Kanzelberedsamkeit: sorgfältige Erfindung und Einteilung (gewöhnlich in drei Punkte), stofflich und formell gediegene Durchführung. Es ist die Art dessen, der aus sicherem Besitz und Können den Glaubensgehalt in klassischer Ruhe darbietet. Gewiß ist es eine andere Art als das Feinfühlige, Sprunghafte, Bohrende der neuen Predigt; aber auch sie hat bestimmt ihre Berechtigung und wird sie behalten, wenn sie dem Redner nur einmal „steht" und dem Kreis der Hörer angemessen ist.

4. Christenlehre. — Die gründlich gearbeiteten „Sonntagschristenlehren" von Achermann bieten den katechetischen Lehrstoff klar und wohl disponiert dar. Nur erwecken sie den alten Einspruch der Praktiker, daß sie sich allzuviel an der wissenschaftlichen Theologie orientieren, in Methode, Ausdruck, Stoffauswahl und Darbietung. Man nehme z. B. das Lehrstück über die Gnade, das jedesmal ein Probestück unterweisenden Könnens ist. Es ist hier zweifellos zu sehr theologisch abstrakt, mit dogmengeschicht-

lichen Erinnerungen belastet und vom eigentlichen Quellpunkt, Christus, fern gerückt. Oder der Vortrag „Die beiden Naturen in Christus" mit der homiletisch ungeeigneten Fragestellung: „Ist Jesus I. Wahrer Mensch und II. Wahrer Gott?" und der Zitierung all der heute so belanglosen Ketzereien aus der Zeit der christologischen Kämpfe. Wenn hier dieser Mangel an einer stofflich tüchtigen Arbeit hervorgehoben wird, so geschieht es aus dem Wunsch, es möchte heute jedes groß angelegte katechetische Werk doch zugleich einen Schritt vorwärts bedeuten in der Befreiung von totem Ballast und im Ringen um lebendige Darbietung des Wesentlichen unseres Glaubensgutes.

5. Fastenpredigt. — Gerne sei auf Predigten hingewiesen, die wie Feltens Reihe „Gefolgschaft und Publikum" die Personen und Menschengattungen „unter dem Kreuz" so ergiebig und zeitnahe auszudeuten wissen herein in die Gegenwart. Hier steht der Prediger mitten in seinem Volk, dem Großstadtvolk Berlins, und ringt mit ihm, um seine Seele, vom Kreuz aus. Dabei führt der Verf. in der Betrachtung der Einzelszenen fein aufbauend in das Wesentliche des Christentums ein: Begnadung, Nachfolge, Glaube, Beseligung, Freundschaft Christi, Teilnahme an seinem Leiden. Eine in jeder Hinsicht erfreuliche Leistung.

6. Marienpredigt. — Die Predigtreihe „Regina nostra" von Polifka ist herausgewachsen aus der Tradition der „Maipredigten", die an manchen Orten durch den ganzen Maimonat hindurch allabendlich gehalten werden und eine Art Volksmission darstellen. So erklärt sich ihre Zuspitzung auf Zeitfragen und Zeitübel, die mit dem Mariengedanken nur in lockerer Verbindung stehen. Die Schwierigkeiten, die an sich in einer solchen Predigtreihe liegen, sind vom Verf. durch ernste Vertiefung in den Stoff und geschickte rednerische Behandlung größtenteils glücklich überwunden, wenn auch das stehende Schema (I. das betreffende Zeitübel, II. das Idealbild Marias) auf die Dauer etwas eintönig wirkt und das Lehrhafte oder das Moralisieren sich stellenweise etwas zu stark in den Vordergrund drängt. Bei aller Anerkennung der homilitischen Fruchtbarkeit erscheint es, vom Grundsätzlichen her gesehen, mehr als Zwang denn als Gewinn, wenn vom Verf. nach diesem und drei anderen früher erschienenen noch weitere zwei Zyklen Marienpredigten in ähnlichem Umfang in Aussicht gestellt werden. Es kann nun einmal nicht ganz ausbleiben, daß sich im Zuhörer der Akzent des Glaubensinhalts unmerklich verschiebt und daß die Enge dieses Grundthemas die Lehrentfaltung beeinträchtigt.

7. Das Predigtbändchen von Füglein unternimmt den interessanten Versuch, die Kirchengeschichte, und zwar die innere Geschichte, die Entwicklung tragender Ideen in der christlichen Urzeit, für die Predigt auszuwerten: Hierarchie, Apostolat, Caritas, Stellung der Frau, Familienleben, Bußwesen usw. Die 13 Vorträge, die als vorläufige „Kostprobe" geboten werden, bringen den Nachweis, daß auf diesem Gebiet tatsächlich wertvoller und anregender Stoff noch der Ausprägung harrt. Vielleicht wirkt manche Stelle, wie etwa die wörtlich aneinandergereihten patristischen Zeugnisse über die Buße noch etwas lehrhaft trocken, vielleicht ist manche Linie etwas rasch gezogen oder verzeichnet (z. B. in der Schilderung der antiken Frauennot,

die — wir wagen es ruhig auszusprechen — beim Erscheinen Christi im Durchschnitt kaum viel größer war als heute nach 2000 Jahren): jedenfalls verdient der Versuch, von dieser Seite her brauchbaren homiletischen Stoff zu gewinnen, Beachtung und Nachahmung.

8. 9. 10. Wenn die Predigtsammlungen von Engel, Heller und Polz hier gemeinsam gewürdigt werden, so deshalb, weil jedes der drei Werke auf seinem Gebiet die wichtige homiletische Regel bestätigt, daß die Durchdringung eines Gegenstandes um so fruchtbarer wird, je enger und schärfer der Prediger sich das Sonderthema seiner Predigt steckt. So hat Engel allein in diesem dritten Bändchen „Heilandstrost" nicht weniger als 38 Ansprachen an Gräbern herausgegeben, und doch hat jede Skizze ihren eigenen, manchmal überraschend eigenen und ergreifenden Charakter, nicht selten dadurch, daß der Redner die Besonderheit eines bestimmten Todesfalles auf sich und die Zuhörer wirken läßt (früher Tod, Tod eines bußfertigen Trinkers, eines hochbetagten Wohltäters, einer unehelichen Mutter mit Kind, eines Kriegsverletzten u. ä.).

Durch ähnliche Beschränkung im Umfang der Gedankenmasse erzielt Heller eine erfreuliche Vertiefung und Belebung der Armenseelenpredigt, also eines Themas, das vielleicht als „bald ausgepredigt" erscheinen möchte. Auch hier statt „extensiver" Arbeit die „intensive", nicht Spatenstiche in die Breite, sondern in die Tiefe, die Quellen homiletischer Gedanken aufsprudeln lassen. Schon die Titel der 13 Predigten wie „Friedhof", „hl. Messe", „Totenoffizium", „Vater unser", „Kreuzweg" lassen erkennen, von welcher Seite her der Gedankenzufluß kommt und daß gewisse weniger verlässige Quellen der Armenseelenpredigt hier gemieden sind. Sie zeigen zugleich auch ein anderes Gesetz homiletischer Befruchtung: die Kreuzung zweier Gedankenreihen in einem neuen Thema, eine Methode, die auch in dem dritten Werk, „Pange lingua" von Polz, mit Geschick und Nutzen verwendet wurde. Zunächst möchte man 13 predigtreiche Zyklen über dasselbe Thema als Wagnis empfinden, aber die Bedenken schwinden, wenn man sieht, wie der Verf. mit dem an sich schon fruchtbaren eucharistischen Grundthema in glücklicher Weise noch andere Stoffkreise in Verbindung setzt: Gnadenlehre, Tugendlehre, Leben Christi, christliche Lebensstände usf. Dabei ist die äußere Form ein schönes Beispiel echt homiletischer Ausmünzung eines manchmal nicht leichten gedanklichen Inhalts. Hier wird volkstümliche Lehrgabe überzeugend spürbar. Die reichen, gediegenen Bände lassen wohl kein Thema, das mit Eucharistie, hl. Messe, Kommunion usw. in Zusammenhang steht, unberücksichtigt und zeigen, wie fruchtbar geduldiges Sichversenken in die Einzelheiten ist, wenn — ein wahrer Homilet ans Werk geht.

B. Theoretische Werke

11. **Ein Weg zur Kanzel.** Ein Vorschlag zur systematischen Erarbeitung der Predigt. Dargeboten durch Dionys Habersbrunner O. M. C. 8° (120 S.) Regensburg o. J. (1933), Pustet.

12. **Aus reicher Schatzkammer.** P. Clemens Loenartz S. J., Gesammelte Predigten und Aufsätze. 1. Bändchen. Hrsg. von A. Stökle S. J. 8° (133 S.) Paderborn 1930, Schöningh. M 3.—.

13. **Homiletische Zeitfragen.** Hrsg. von E. Dubowy. Heft 13: Joseph Weigert, Von der Dorfpredigt; Heft 14/15: A. Schulz, Das Alte Testament in der Predigt der Gegenwart, und A. Steinmann, Das Neue Testament in der Predigt der Gegenwart. 8° (40 u. 70 S.) München, Kösel u. Pustet. M —.90 u. M 1.80.

14. **Bibellesung mit der katholischen Jugend.** Eine religionspädagogische Studie über die außerschulische katholische Bibelbewegung auf Grund einer Umfrage. Von Anton Stonner. 8° (334 S.) Paderborn 1933, F. Schöningh. M 9.—, geb. M 10.50.

11. Es gibt der Wege viele zur Kanzel. Man vergleiche nur jene, die die Meister gingen — es ist nicht einer ganz wie der andere. Trotzdem mag es gut sein, dem Anfänger wenigstens „einen" Weg zu zeigen, auf dem er jedenfalls zur Selbständigkeit und darüber hinaus vielleicht zu freier Meisterschaft gelangt. Solch einen Weg will das Buch des Passauer Dompredigers und Homiletikprofessors Habersbrunner weisen. Das Buch lebt nicht der Meinung, etwas grundstürzend Neues lehren zu müssen; sein Wert liegt vielmehr in der klaren, durch reiche Beispiele farbig geschilderten Darbietung der bewährten Predigtgrundsätze. Das eigentliche Herzensanliegen des Verf.s scheint der Schlußteil des 8. Abschnittes über den „biblischen Aufbau der Predigt" zu enthüllen, der die Weisung entwickelt, jede Predigt in die Hl. Schrift hinein und aus ihr heraus zu bauen. Der Vorschlag dürfte allerdings, von den Gründen auf Seite der Prediger ganz abgesehen, auch rein sachlich großen Schwierigkeiten begegnen, die ja z. T. auch ausdrücklich angegeben werden. Ob nicht, schon der homiletischen Ehrlichkeit wegen, die Forderung „Hin zur Hl. Schrift" selbst einmal in ihrer Berechtigung, Tragweite und praktischen Durchführbarkeit ganz sachlich untersucht werden sollte? Es wäre da sicher vieles zu sagen, was ebenso den Wert wie anderseits die Grenzen biblischer Homiletik auf katholischer Seite herausstellte. Damit sollen die betreffenden Darlegungen des Verf.s und die praktischen Winke zur Anfertigung biblischer Predigten in ihrer Bedeutung nicht geschmälert werden. Im Gegenteil, es wäre zu wünschen, daß recht viele wenigstens diesen einen Weg zur Kanzel gehen, um ihr Ehre zu machen. — Ein Wunsch wäre noch, das Buch möchte durch Verzicht auf die allzu gehäuften überflüssigen Fremdwörter, einschließlich so mancher unnötig beibehaltener „Fachausdrücke", so gut deutsch gestaltet werden wie es die gebotenen Predigtentwürfe sind.

12. Clemens Lönartz war ein Prediger von großem Ausmaß, der Klarheit, Tiefe, Wucht, Beherrschung der Sprache und des Vortrags in seltener Harmonie vereinte. Durch eine schleichende Krankheit eben auf der Höhe seines Wirkens gebrochen, mußte er sich mehr und mehr auf die schriftstellerische und lehrende Tätigkeit zurückziehen. Aus dieser letzteren sammelt das erste Bändchen „Aus reicher Schatzkammer" 10 wertvolle Beiträge zu wichtigen homiletischen Fragen (wir nennen besonders: „Die Apologetik auf der Kanzel", „Die Behandlung des Geburtenrückgangs auf der Kanzel", „Meine nächste Predigt"). Der Abschnitt „Die Kinderpredigt" gibt eine vorzügliche Begründung und Einführung zur sog. Exempelpredigt, die auch von Erwachsenen gern und mit Nutzen gehört wird. So macht schon dieses erste Bändchen seinem Titel Ehre und weckt den Wunsch nach mehr.

13. Die „Homiletischen Zeitfragen" haben durch das Heft „Von der Dorfpredigt" von Pfarrer J. Weigert eine wertvolle Bereicherung erfahren. Hier spricht der Kenner. Über den Prediger, seine Zuhörer, die Predigt auf dem Dorf. Was sich auf so knappem Raum über die hier sich aufdrängenden Dinge sagen läßt, ist gesagt, mit Ausnahme etwa von einigen spezifischen Fehlern, mit denen die Menschen auf dem Dorf sich und ihrem Seelsorger das Leben schwer machen. W. spricht von einem Buch über „Dorf- und Bauernseelsorge" und von einem religiösen „Hausbuch für das Landvolk", das geschrieben werden müßte. Wer könnte diese Bücher besser schreiben als er?

Heft 14/15 der „Zeitfragen" behandelt den Einbau des Alten und des Neuen Testaments in die Predigt, hauptsächlich durch Aufweis verschiedener Lehrproben aus den heiligen Büchern. Dabei zeigt sich von neuem die nun einmal gegebene Schwierigkeit, das Alte Testament kanzelreif zu machen. Jedenfalls braucht es ungewöhnlichen rednerischen Takt, um Gedankengänge, wie sie von Schulz über „Kindersegen" oder auch über „Statistik" entwickelt werden, auf die Kanzel zu bringen. Das Neue Testament ist natürlich in ganz anderem Ausmaß unmittelbar zu verwerten. Besondere Beachtung verdient der Beitrag Steinmanns über die „Ehe im Sinne der Lehre Jesu" (S. 49—69).

14. Endlich sei hier noch auf ein Werk verwiesen, das zum ersten Male Ziele, Wege und Ergebnisse der heutigen katholischen Bibelbewegung zusammenfaßt: Stonner, Bibellesung mit der katholischen Jugend. Hier zeichnet sich die Form ab, in der wohl am ehesten und idealsten der Ruf nach der Heiligen Schrift seine Verwirklichung findet. Das überaus gründliche Buch gibt wohl alles, was für diese Art Schrifterklärung wissenswert ist: Stoff, Aufbau, Hilfen, Formen, Erfahrungen usw. Daß sich dabei auch für die eigentliche Schriftpredigt reiche Winke und Anregungen ergeben, versteht sich von selbst und macht das Werk auch über den engeren Kreis der Bibelrunden hinaus zu einem wichtigen Hilfsmittel für die homilitische Arbeit.

Anton Koch S. J.

Aszetik und Mystik

Dictionnaire de Spiritualité. Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire. Hrsg. von Marcel Viller S. J. zusammen mit F. Cavallera und J. de Guibert S. J. und einer großen Zahl von Mitarbeitern. 1. Lieferung: Aa bis Allemande (Spiritualité). 4° (320 Spalten). Paris 1932, Beauchesne. Subskriptionspreis pro Lieferung Fr. 20.—. Der erste Faszikel dieser seit langem erwarteten Enzyklopädie des gesamten geistlichen Lebens zeigt bereits, daß das Ganze ein Standardwerk wird, ein Ereignis für die aszetische Wissenschaft. In der Liste der Mitarbeiter zur ersten Lieferung finden sich Namen von bestem Klang: Gorce O. P., Gougaud O. S. B., de Guibert S. J., Laurent O. P., Pourrat-Issy, Vansteenberghe-Straßburg, Volk O. S. B. und viele andere. Es ist kein bloßes Nachschlagewerk. Die größeren Artikel haben den Wert von Monographien, so die großen Abhandlungen „Abandon" von M. Viller und P. Pourrat, „Abnégation" von J. de Guibert und R. Daeschler. Bei ein-

zelnen besonders umstrittenen spekulativen Fragen kommen die einzelnen theologischen Schulen selbständig zu Wort, so bei „Accroissement des Vertus" von Deman O. P. und de Lanversin S. J. Dieser Versuch dürfte allgemein begrüßt werden, ebenso daß überall der geschichtlichen Entwicklung der einzelnen Probleme besondere Aufmerksamkeit geschenkt wird. Dieses Dictionnaire wird in hervorragendem Maß dazu beitragen, der aszetischen Wissenschaft unter den übrigen theologischen Disziplinen jenen Platz zu verschaffen, der ihr gebührt.

Quellen zur Geschichte der Askese und des Mönchtums in der alten Kirche. Hrsg. von Hugo Koch (Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften N. F. 6). 8° (XII u. 196 S.) Tübingen 1933, Mohr. M 7.80. — K.s Textsammlung unterscheidet sich von dem hauptsächlich literarische Texte enthaltenden Enchiridion asceticum von Rouet de Journel und Dutilleul „besonders dadurch, daß sie neben dem innern Gedankengehalt auch das Verfassungs- und Satzungsmäßige — das was deutsche Gelehrte das Institutionelle zu nennen pflegen — ins Auge faßt". Das ist sehr dankenswert. Auch daß K. „gewisse Sonderbestrebungen", „Übersteigerungen", „Verirrungen wunderlicher Käuze" in seiner Sammlung berücksichtigt, ist nur zu loben, ebenso daß er eine Reihe von außerchristlichen Texten bringt, die mit der christlichen Aszese in Beziehung stehen oder deren Beziehung wenigstens diskutiert werden kann, wie die Nachrichten über die Serapis-Klausner. Die christlichen Texte teilt K. in zwei Gruppen: 1. Das altchristliche Asketentum als Vorstufe des Mönchtums und sein Fortbestand neben dem Mönchtum. 2. Das altchristliche Mönchtum. Beide Teile werden wieder untergeteilt in Osten und Westen. Nichtgriechische orientalische Texte bringt K. nicht. Die einzelnen Stücke sind nach den neuesten Ausgaben geboten und außerdem ist bei jedem Stück sorgfältig ausgewählte Literatur angegeben. Es ist die wohldurchdachte, präzise und fleißige Arbeit eines echten Gelehrten. Vielleicht ist der Begriff „Askese", den K. zugrunde legt, etwas eng. Mir scheint es für das Christentum geradezu charakteristisch, daß in ihm Religion und Aszese zu einer vollkommenen Einheit verschmolzen sind. Von den Zeiten der Apostel an war es so, daß jeder Christ Aszet ist oder wenigstens sein soll. Wohl gibt es eigene Aszetenstände, die besondere Übungen pflegen und besondere Möglichkeiten schaffen; aber so wenig wie es heute in der Kirche einen prinzipiellen Unterschied zwischen Ordensaszese und „Laienaszese" gibt, so wenig war das im Anfang der Fall. In das Gebiet der christlichen Aszese gehört Liturgie und Gebetsfrömmigkeit, Caritas und Martyrium genau so wie Fasten, Jungfräulichkeit und Klausur.

Die Bedeutung der Epigramme des Papstes Damasus I für die Geschichte der Heiligenverehrung. Leipziger Dissertation von Ernst Schäfer. gr. 8° (VII u. 166 S.) Rom 1932, Ephemerides Liturgicae. — Sch. liefert eine gründliche und gelehrte Studie zum römischen Heiligenkalender des spätern 4. Jahrhunderts, soweit er sich in den Epigrammen von Damasus spiegelt. Dieser damasianische Heiligenkalender stellt das Verbindungsglied zwischen dem Chronographen von 354 und dem Grundstock des hieronymianischen Martyrologiums aus dem Beginn des 5. Jh.s dar. Die Frage ist, wie das starke Anwachsen der Zahl der verehrten Heiligen seit 354 zu erklären sei. Sch.

prüft die einzelnen Epigramme des Damasus und findet, daß die Legendenbildung bereits überall an der Arbeit ist, aber noch nicht die Ausmaße von später erreicht hat. Dabei kommen viele interessante Einzelheiten zur Sprache. Ich weiß jedoch nicht, ob man den Chronographen von 354 so ohne weiteres zum Ausgangspunkt nehmen darf. Dazu müßten wir wissen, ob er wirklich den ganzen Bestand an damals vorhandenen Kulten registrieren will. Wie sollen denn die späteren zahlreichen Kulte entstanden sein? An einem Platz wie Rom ließ sich ein Kult nicht einfach dadurch etablieren, daß man eine Legende erfand. Höchstens konnte man eine Legende dazu-erfinden. Es müssen außer den uns zufällig erhaltenen Listen noch andere Rinnsale der Tradition lebendig gewesen sein. Mir scheint es an der Zeit, daß die Historiker nicht immer nur nachweisen, daß die populären Überlieferungen des Mittelalters unhaltbar sind — das ist jetzt oft genug gesagt worden — sondern daß sie sich bemühen zu rekonstruieren, was sich aus den gerade für Rom so reichen hagiographischen Quellenresten positiv rekonstruieren läßt. Nicht immer ist die Quelle, die zeitlich dem Objekt am nächsten steht, die einzig brauchbare oder die beste. Wenn das Objekt gewissermaßen besonders lichtstark ist, kann es sein, daß die ersten Empfänger dieses Lichtes, gleichsam geblendet, nur einzelne Teile sehen. Erst Spätere sehen das Ganze. Solches beobachten wir bei den Quellenverhältnissen um Sokrates wie um Franz von Assisi und auch bei den Evangelien. — Bei etwas größerer Selbständigkeit gegenüber Achelis, Lietzmann, Ihm usw. wäre Sch. sicher imstande, nach diesem schönen Anfang solche mehr positive Arbeit zu leisten.

8. **Ambrosii De Virginibus.** Ad codicum fidem rec. Otto Faller S. J. (Florilegium Patristicum 31). 8° (IV u. 78 S.) Bonn 1933, Hanstein. M 3.40. — Es ist heutzutage eine seltene Freude, eine so schön gearbeitete Textedition in die Hand zu bekommen. An dieser Ausgabe scheint mir alles zu loben: die streng wissenschaftliche Methode der Textgestaltung, bei der aber über dem mathematischen Abzählen der Lesarten der Inhalt nicht vergessen ist; der reiche, aber nicht übertriebene Apparat; die aufschlußreiche Praefatio in zierlichem Philologen-Latein; endlich der sonst kaum noch lebendige Mut, den Text mit gelehrten Anmerkungen zu begleiten. Diese sind so gut, daß die vorliegende Edition ihren Wert behalten wird, auch wenn F. seine Ausgabe der noch fehlenden Ambrosiusbände des CSEL vollendet haben wird, da ja die Anlage des CSEL Kommentare leider ausschließt.

8. **Caesarii Arelatensis Episcopi Regula Sanctarum Virginum** aliaque opuscula ad sanctimoniales directa. Ad normam codicum ed. Germ. Morin O. S. B. (Florilegium Patristicum 34). 8° (VI u. 55 S.) Bonn 1933, Hanstein. M 2.80. — Für die Jungfrauenregel des hl. Cäsarius haben wir 4 Codices, während Faller für Ambrosius De Virginibus 91 Hss kennt. Die extensive Arbeit mag also hier geringer gewesen sein. Dafür war sie um so notwendiger, denn die bisherigen Ausgaben genügen in keiner Weise, wenn auch die der Bollandisten von 1643 Anerkennung verdient. Dem Regeltext folgen noch drei Briefe des hl. Cäsarius *Ad sanctimoniales*, die bei den Bollandisten nicht, bei Migne in der mangelhaften Rezension des Holstenius zu finden sind. Den dritten Brief erklärt M. für unecht. Daß der neue Text mit aller philologischen Kunst gearbeitet ist, darüber bürgt der Name Morin.

Auf Athos, dem heiligen Berge. Tagebuchblätter von Hans Koch (Sonderdruck aus dem Posener Evangelischen Kirchenblatt 1932). 8° (40 S.) Posen-Wien 1933, Verlag des Evangelischen Preßverbandes für Österreich. S 1.—. Ein Feuilleton, aber brauchbar, denn unsere sonstige Literatur über den Athos ist nicht groß. Offenbar könnte der Verf. seine große Sprachen- und Sachkenntnis viel mehr auswerten. Nur müßte er sich von seinem allzu engen Begriff von Religiosität freimachen, der ihm das Verständnis für vieles verschließt. Dann könnte er sich auch manche witzige kleine Bosheiten sparen.

Saint Albert le Grand. Von Albert Garreau. Vorrede von P. Mandonnet O. P. 8° (299 S.) Paris 1932, Desclée De Brouwer. Fr. 20.—. G. zeichnet die Umrisse des Lebens von Albert dem Großen genau nach den sehr zahlreichen archivalischen Anhaltspunkten, die es ermöglichen, fast jedes Jahr seines späteren Lebens auf Schritt und Tritt zu begleiten. Er stützt sich dabei vornehmlich auf die grundlegenden Arbeiten von Sighart, Mandonnet und Scheeben. Hauptsächlich legt er aber Gewicht auf die wissenschaftliche Bedeutung Alberts als des Begründers des christlichen Aristotelismus und damit des Schöpfers oder doch Wegbereiters der dogmatischen Theologie. Dagegen macht G. kaum einen Versuch, Albert als Charakter, als Persönlichkeit, als Heiligen zu zeichnen. Dies ist freilich bei der Schweigsamkeit der Quellen ungemein schwer; denn so reich die äußeren Daten sind, so minderwertig ist das überlieferte anekdotische Material. Alberts Persönlichkeit erschöpft sich für uns beinahe in dem Beinamen „der Große". — G.s Arbeit, die Vertrautheit mit deutschen Verhältnissen verrät, verdiente deutschen Lesern zugänglich gemacht zu werden.

Franz von Assisi und das Evangelium Jesu. Von Ambros Styra O.F.M. kl. 8° (122 S.) Habelschwerdt (1931), Frankes Buchhandlung. — Das Büchlein zeichnet kurz und fesselnd den Geist des hl. Franz als aus dem reinen Gedanken der Nachfolge Christi erwachsen, in ausdrücklichem Gegensatz zu Sabatier und anderen Biographen, die aus Franziskus einen „modernen Menschen" oder einen Vorläufer moderner Ideen machen wollen. Gegen Ende wächst es sich aber beinahe zu einer Anklageschrift gegen den Weg aus, den der Orden der Minores gegangen ist und heute geht, spricht mißbilligend von „Hugolinismus" und schließt daher eigentlich mit einem Mißton.

Die hl. Elisabeth, Landgräfin von Thüringen und Hessen. Von Ansgar Volmer O. F. M. 8° (188 S., 15 Bilder). Hildesheim (1931), Borgmeyer. M 3.50, geb. M 5.—. Das Buch will in erster Linie der Erbauung dienen, ist aber sorgfältig nach den Quellen, besonders den „Dicta quattuor ancillarum" gearbeitet. Das Bild, das V. von Elisabeth entwirft, ist sehr ansprechend und historisch treu — nur hätte er die teilweise zustimmenden Auseinandersetzungen mit Wenck weglassen sollen. Wenck scheint nicht der Mann zu sein, eine mittelalterliche Heilige zu verstehen. Unter seinem Einfluß gelangt V. zu Äußerungen wie die folgende: „Bei Elisabeth hat der Gedanke an (himmlischen!) Lohn eine ganz geringe Rolle gespielt. So klein und selbstsüchtig war sie nicht." Das ist mindestens nicht mittelalterlich gedacht.

A propos des Reliques du chef de Sainte Elisabeth de Thuringe († 1231). Von Plac. Lefèvre O. Praem. und Louis Vervaeck (Sonderdruck aus Analecta Praemonstratensia). 8° (61 S.) Tongerloo 1932, Analecta Praemonstratensia. — Das Grab der hl. Elisabeth von Thüringen in Marburg wurde bekanntlich in der Reformationszeit zerstört, und von den an verschiedenen Orten vorhandenen Reliquien hält, wie L. zeigt, nur die große Wiener Schädelreliquie einer kritischen Prüfung stand. Vor kurzem wurde nun in Brüssel in Ste. Gudule eine Schädelreliquie aufgefunden mit der Inschrift *Elisabet de radice Jesse*. L. weist nach, daß dieser Schädel aus dem Kanonikerstift Gray 1617 in den Besitz der Erzherzogin Isabella überging und seitdem in Brüssel ruht. In Gray war er seit 1568, vorher im Besitz einer Familie in der Franche-Comté. In Gray galt er für eine Reliquie der hl. Elisabeth von Thüringen. Die Verwechslung in Brüssel mit Elisabeth, der Mutter des Vorläufers, will L. durch eine allerdings recht gewagte Konjektur erklären, indem er glaubt, *de radice Jesse* stehe für *de radice Hesse* (freilich war Elisabeth nicht *de radice Hassiae*, sondern erst ihr Enkel war der Stammvater des hessischen Hauses). Die anatomische Untersuchung der beiden Schädel, des Wiener und des Brüsseler, ergibt, daß jeder von einer Frau von höchstens 25 Jahren stammt. Die Geschichte der Wiener Reliquie ist ohne Zweifel besser bezeugt und L. entscheidet sich auch nicht zu Gunsten der Brüsseler. Immerhin sind seine Untersuchungen beachtenswert.

Itinerarium mentis in Deum (Pilgerbuch des Geistes zu Gott) des hl. Bonaventura. Übersetzt von Julian Kaup O. F. M. und Philotheus Böhner O. F. M. kl. 8° (92 S.) Werl 1932, Franziskus-Druckerei. Geb. M 1.50. — Das Itinerarium des seraphischen Lehrers gehört zu seinen tiefsten Schriften, aber nicht zu denen, die am häufigsten übersetzt werden. K. und B. geben diese „wesentlich mystische Schrift" in schöner Verdeutschung mit guter Einleitung und wertvollen Anmerkungen.

Fidelis von Sigmaringen. Ein deutscher Heiliger und seine Zeit. Von Brunno Gossens O. M. Cap. kl. 8° (247 S.) München (1933), Kösel u. Pustet. M 2.—, geb. M 3.50. — G. baut auf den Quellen auf, verarbeitet die neuere Literatur und liefert eine ansprechende Lebensbeschreibung dieses deutschen Heiligen, die bisher in unserer Sprache gefehlt hat. Gelehrter Apparat ist vermieden. — Bemerkenswert ist der stark mystische Zug in den Schriften des Heiligen, dem auch die Andacht zum „süßesten Herzen Jesu" nicht fremd ist (S. 68).

1. **In Gottes Haft.** Aus den Schriften der hl. Theresia von Jesu. Von Karl Wild. Geleitwort von Walter Sierp S. J. 8° (187 S.) München (1933), Kösel u. Pustet. M 2.40.

2. **Geist vom Berge Karmel.** Aus den Schriften des hl. Johannes vom Kreuz. Von Karl Wild. Geleitwort von Linus Bopp. 8° (131 S.) München (1933) Kösel u. Pustet. M 2.—.

W. gibt Blütenlesen aus den Schriften von Theresia und Johannes vom Kreuz, nur Texte, und zwar nach der deutschen Gesamtausgabe (beide bei Kösel u. Pustet), aber in systematischer Anordnung. Für Johannes vom Kreuz ist die Einteilung in die klassischen drei Wege gewählt, für Theresia eine Zweiteilung: die Einladung Gottes zur Vollkommenheit und die Praxis

der Liebe Gottes durch die vollkommene Selbstverleugnung. Diese Methode der systematischen Zusammenstellung, wie sie vielleicht zuerst E. Przywara für das religiöse Ideengebäude Newmans versucht hat, bietet eine gute Einführung in die mystisch-aszetische Gedankenwelt der großen Karmeliten, die uns heute wieder besonders nahe gerückt ist.

Die Psalmenverdeutschung von den ersten Anfängen bis Luther. Erste Hälfte. Hrsg. in Gemeinschaft mit Fritz Jülicher und Willy Lüdtke von Hans Vollmer. Mit einem Sonderabschnitt „Die jiddische Psalmenübersetzung" von Salomo Birnbaum. 8° (VIII u. 100 S., 3 Tabellen.) Potsdam 1932, Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion. — Es sind Vorarbeiten zu einer wirklichen Geschichte der deutschen Bibelübersetzung. Der vorliegende 1. Band beschränkt sich auf die sieben Bußpsalmen, weil hier die Überlieferung besonders reich ist. Ganz durchgeführt ist die Textvergleichung auch hier nur für Ps 6, *Domine ne in furore tuo.* Die Synopse zu diesem Psalm umfaßt auf gewaltigen Tabellen 97 Texte (angelsächsische, deutsche von Notker bis Luther, und — vollständiges Neuland — die jiddischen). Die Auswertung dieses riesigen Materials ist einem späteren Band vorbehalten, doch kommen auch jetzt schon Einzelheiten zur Sprache. So zeigt sich, daß manches in frühdeutschen Übersetzungen, wofür man bisher eine direkte Benützung des Urtextes annehmen mußte, sehr wohl durch den reichen Strom der jüdisch-deutschen Übersetzungen vermittelt sein kann. Interessant ist die Feststellung, daß Luther 1522, wahrscheinlich schon bei den Bußpsalmen 1517, die lateinische Psalmenversion des bekehrten Juden Felix Pratensis O. S. A. (Venedig 1515) benützt hat. — Zum ersten Mal herausgegeben ist in dem vorliegenden Band die deutsche Bearbeitung der Psalmenauslegung des Nikolaus von Lyra von Heinrich von Müglen (einstweilen nur die 7 Bußpsalmen) aus einer Hs von 1372 aus dem Zisterzienserstift Rein, desgleichen eine niederdeutsche Katene von Petrus von Herenthals (1529) aus der Greifswalder Universitätsbibliothek. — Ich glaube, daß niemand außer den Männern vom Deutschen Bibelarchiv in Hamburg (und auch diese vielleicht im Anfang nicht) geahnt hat, was für unheimliche Ausmaße eine solche Geschichte der deutschen Bibelübersetzung annehmen wird. Mancher Theologe, Kulturhistoriker und Germanist (die letzteren werden am meisten betroffen) wird sich eines Gefühls der Trostlosigkeit nicht erwehren können und sich fragen, ob der hier bebaute Acker überhaupt die Riesenmühe lohnt. Und doch muß die Arbeit gemacht werden. Schon aus dem jetzt Vorliegenden, das ja nur einen winzigen Ausschnitt darstellt, kann man ahnen, wie sehr die deutsche Schriftsprache sich geradezu an der Bibelübersetzung geformt hat. Ebenso kann man Luthers Verdienst um die Bibelübersetzung erst auf Grund dieser Vorarbeiten recht würdigen. Und so kann man der entsagungsvollen Arbeit der Hamburger Gelehrten (jede echte Gelehrtenarbeit ist entsagungsvoll) nur glücklichen Fortgang wünschen.

Die französischen Psalmenübersetzungen des XVIII. Jahrhunderts als Ausdruck der geistigen Strömungen der Zeit. Von Maria Lücker (Studien zur abendländischen Geistes- und Gesellschafts-Geschichte, hrsg. von Hermann Platz, 4). 8° (VIII u. 195 S.) Bonn 1933, Röhrscheid. M 6.50. — Der Titel dieser Arbeit scheint verwandt mit der eben besprochenen, der Inhalt ist es

aber nicht. Dort reine Philologie, hier Geistesgeschichte. An Hand der französischen Psalmenübersetzungen werden nicht nur die theologischen Richtungen besprochen, bei denen die Psalmen als Gebetsausdruck erscheinen: Jansenisten, Quietisten mit Schattierungen, „Naturisten" und die „Bibelgläubigen" (Jansenisten und Quietisten waren doch wohl auch bibelgläubig?), sondern auch die Kunstrichtungen, Barock, Rokoko und Vorromantik. Es wird hier ohne Zweifel überall viel Richtiges und Anregendes gesagt. Man wundert sich nur, daß der Querschnitt durch dieses interessante Jahrhundert gerade bei einer so untergeordneten Erscheinung geführt wird, wie es die Psalmenübersetzungen sind. L. gesteht selber S. 141, daß „die Psalmendichtung des 18. Jahrhunderts am Rande der literarischen Bewegung der Zeit steht". Wir haben hier den seltenen Fall, daß eine Arbeit besser ist als das gestellte Thema. Sonst ist es meistens umgekehrt.

Aus der Rechtsgeschichte benediktinischer Verbände. Von Raphael Molitor O. S. B. 3. Band: Unionsversuche im 19. Jahrhundert. Die Leoninische Konföderation aller Benediktiner. 8° (XX u. 285 S.) Münster 1933, Aschendorff. M 12.60, geb. M 14.40. — Auf die ersten beiden Bände dieses bedeutenden Werkes wurde bereits in dieser Zeitschrift (1929, S. 467 f.; 1932, S. 306 f.) lobend hingewiesen. Nun bringt der 3. Band den Abschluß: die Vollendung des Zusammenschlusses aller Einzelklöster zu Kongregationen und der Kongregationen zur Konföderation, als deren Geburtsstunde die allgemeine Äbteversammlung von 1893 gelten kann. Sichtbaren Ausdruck findet die Konföderation im Anselmianum, dieser persönlichen Schöpfung Leos XIII, und in der Würde des Abtprimas. Diesem im Ordensrecht ohne Analogie dastehenden Amt widmet M. eingehende Studien. Nach allem erscheint die Konförderation nicht so sehr als Kompromiß zwischen Autonomie und Zentralisation, sondern als Kunstwerk, das die neuzeitlichen Forderungen erfüllt, ohne die benediktinische Eigenart zu unterbinden. Die Entstehung der Konföderation schildert M. nach lauter unveröffentlichten Archivalien, die manchen lebensvollen Einblick gewähren, wie der Reisebericht des Abtes O'Gorman (NB. S. 99 statt Melchiten lies Mechitaristen; S. 100 „von Admont in 1½stündiger Fahrt im offenen Wagen über Graz nach St. Lambrecht" dürfte kaum gehen). — Überhaupt ist das ganze Werk M.s wie wenig andere geeignet, in die Eigenart der benediktinischen Welt einzuführen, und überdies gewährt es jedem, der einmal monastische Luft geatmet oder den herrlichen Bau de Hemptinnes auf dem Aventin, wohl das schönste Gebäude des neuen Rom, gesehen hat, beim Lesen reichen Genuß.

Benediktinisches Ordensrecht in der Beuroner Kongregation. Von Heinrich Suso Mayer O. S. B. 2. Band, 1. Teil: Die Abtei. 8° (VI u. 362 S.) Beuron 1932, Kunstverlag. M 7.80, geb. M 9.—. Der erste Band dieses groß angelegten Werkes wurde in dieser Zeitschrift bereits besprochen (1930, S. 485 f.). Der nunmehr vorliegende 1. Teil des 2. Bandes umfaßt das benediktinische Verfassungs- und Verwaltungsrecht: Gründung und Aufhebung der Abtei, ihre rechtliche Stellung in Kirche und Staat, Einsetzung und Gewalt des Abtes, Kapitel und Offizialen, endlich die Verwaltung des Klostervermögens. Über den speziellen praktischen Zweck des Werkes hinaus wertvoll sind besonders auch die historischen Exkurse, über die staatsrecht-

liche Stellung der Klöster, über das Institut der Laienbrüder usw. Ein eigener Abschnitt, die Verwaltung des Gewissensbereiches, enthält einige auch für Nicht-Benediktiner sehr bemerkenswerte Ausführungen. M. behandelt die Beichtpflicht der Religiosen nach can. 595 § 1 n. 3. Zu dem *curent Superiores* bemerkt er: Es soll nicht geschehen 1. durch einen formellen Befehl zur Beichte... 2. durch ein Kontrollsystem... (dem wird man wohl zustimmen können). M. fährt fort: Der Obere hat wohl keine Pflicht, sich bezüglich der einzelnen Untergebenen zu vergewissern, ob sein *curare* für die wöchentliche Devotionsbeicht bei allen tatsächlich Erfolg hat. Die Untergebenen sind nicht verpflichtet, dem Obern auf Befragen mitzuteilen, wo sie habituell beichten... Der Obere ist wohl auch nicht berechtigt, die einzelnen zu fragen, ob sie jede Woche beichten.. das käme schon einer Gewissenseröffnung gleich, die zu verlangen den Obern ausdrücklich verboten ist. M. macht zu diesen Ausführungen die lakonische Anmerkung: Andere sind anderer Meinung. Bis daher kann man jedoch vielleicht noch zustimmen. Schwieriger wird es beim folgenden: Für die Untergebenen ist can. 595 § 1 n. 3 kein Gesetz, m. a. W. aus dem Umstand, daß die Ordensobern gesetzlich verpflichtet sind, für die wöchentliche Beicht ihrer Untergebenen zu sorgen, folgt nicht: also haben auch die Religiosen die Pflicht, wöchentlich wenigstens einmal zu beichten. Somit ist durch das gemeine Recht den Religiosen keine Pflicht zur Devotionsbeicht auferlegt... Gründe, die diesen Standpunkt des Gesetzgebers erklären, dürften etwa folgende sein: 1. Die Beicht ist auch für den Religiosen in erster Linie Sakrament, nicht Erziehungsinstitut und Disziplinarmittel (dieser Grund ist sicher richtig); 2. die Devotionsbeicht muß, wenn sie ihren Zweck erreichen soll, aus innerem Antrieb hervorgehen. Bei rechtlichem Zwang könnten auch Religiosen das Schwergewicht leicht nach außen verlegen. (Gerade weil „die Devotionsbeicht in erster Linie Sakrament" ist, scheint mir der „innere Antrieb" nicht notwendig, damit sie „ihren Zweck erreicht"). 3. Es ist zum wenigsten zweifelhaft, ob die Kirche ein schwerverpflichtendes Gesetz zur Devotionsbeicht (bei der nur läßliche Sünden zu beichten sind) geben kann. — Auch ich halte es nicht für eine Verpflichtung *sub gravi* in jedem einzelnen Fall. Deswegen kann man aber noch nicht sagen, daß „durch das gemeine Recht den Religiosen keine Pflicht zur Devotionsbeicht auferlegt" ist. Es kann eine *obligatio levis* sein, von der eine *rationabilis causa* entschuldigt. Wenn der *cura Superiorum* gar keine Pflicht auf seiten der Untergebenen entspricht, dann ist die *cura* ein undankbares Geschäft. — Jedenfalls ist M.s Rechtsbuch ein Werk, das weit über die Grenzen der benediktinischen Ordensfamilie hinaus Beachtung verdient.

Il Cardinale Raffaele Merry del Val. Von Pio Cenci. Vorrede von Kardinal Pacelli. 8° (XVI u. 875 S.) Rom-Turin 1933, Berruti. — Die Biographie dieses wahrhaft großen Kirchenfürsten ist mit warmer Pietät geschrieben und zeichnet sich aus durch einen erstaunlichen Reichtum an Dokumenten offizieller und privater Natur. Auch die sehr zahlreichen beigegebenen Photographien, darunter viele Augenblicksbilder und auch solche, die der Kardinal selbst hergestellt hat, sind von dokumentarischem Wert. Die vielen Notizen intim-religiösen Charakters, die der Kardinal bei seinem beinahe plötzlichen Tod hinterlassen hat, offenbaren ihn als einen Mann von glühender Inner-

lichkeit und ernster Aszese. Diese Eigenschaften im Verein mit seinem Seeleneifer und seinem charitativen Wirken lassen in ihm den Priester noch größer erscheinen als den Staatssekretär.

Die Torheit des Kreuzes. Von Raoul Plus S. J. Aus dem Französischen übersetzt von M. Paula vom kostbaren Blut O. S. U. 8° (VII u. 135 S.) Mödling (1932) Missionsbuchhandlung St. Gabriel. M 2.—. P. gibt, was der Titel kaum vermuten läßt, eine geistreich aufgefaßte Geschichte des Leiden-Christi-Gedankens in der Frömmigkeit. Er teilt sie in drei Perioden: 1. Leidensbetrachtung und Leidensnachahmung. Bernhard und Franziskus. Auch Ignatius, Theresia und Franz von Sales stehen in diesem Strom. 2. Die Steigerung der Nachahmung durch den Sühnegedanken — M. M. Alacoque. 3. Dogmatische Vertiefung: Anteilnahme am Erlösungswerk, Ergänzung des Leidens Christi im Sinn von Kol 1,24. Die einzelnen Gedankenstufen werden mit sehr zahlreichen Beispielen aus dem Leben und den Schriften heiliger Seelen belegt. Diese Belege sind historisch verschiedenwertig, die Quellenangaben dürftig. Aber das Ganze ist von hinreißendem Schwung. — Die Übersetzung hätte noch durchgefeilt werden müssen. Das franz. erzählende Futurum ist im Deutschen unmöglich. Ein Satz wie: „Man hat den Ausdruck des P. Eudes gemerkt: die Taufgnade usw." ist nicht deutsch. Wir reden nicht von den Häresien der Patripassionisten und der Trinitarier.

1. **Dans les pas du Sauveur.** Von Paul Thône. 12° (277 S.) Paris (1933), Desclée De Brouwer. Fr. 10.—.

2. **Sauveurs avec le Christ.** Von Paul Thône. 12° (264 S.) Paris (1932), Desclée De Brouwer. Fr. 10.—.

3. **Au Coeur de Jésus Agonisant** Notre Coeur Compatissant. Von J. Dargaud. 5. Auflage. 12° (XXXII u. 171 S.) Paris 1932, Téqui.

1. Die Bücher von Abbé Thône können gleichsam als Illustrierung zu den von Plus ausgeführten Ideen gelten. In „Dans les pas du Sauveur" gibt Th. die theologische Struktur der Sühne: die heiligmachende Gnade und ihre Vermehrung durch das Verdienst, die Zuwendung des Verdienstes im Sinn der Sühne durch Genugtuung, Gebet und eucharistisches Opfer, alles in Verbindung mit der Gnade und dem Verdienst Christi. — 2. „Sauveurs avec le Christ" handelt vom „Apostolat" der Sühne: Gottes Einladung zum Apostolat, Hingabe seiner selbst für die Seelen, die ihren Höhepunkt in der stellvertretenden Genugtuung erreicht. In beiden Büchern werden die einzelnen Abschnitte durch angefügte „Betrachtungen" vertieft. — 3. Das Buch von Msgr. Dargaud endlich liefert zwölf Betrachtungen für die „Heilige Stunde", diese bei uns noch viel zu wenig bekannte Sühne-Übung, die in den Offenbarungen der hl. M. M. Alacoque ihren Ursprung genommen und durch die bei uns ebenfalls viel zu wenig verstandene Enzyklika Pius' XI *Miserentissimus* einen mächtigen Antrieb erfahren hat. Es wäre sehr zu wünschen, daß diese großen und die Frömmigkeit so sehr belebenden Gedanken in deutscher Sprache ein ähnlich theologisch hochstehendes Schrifttum besäßen.

Der Monat Mariä. Betrachtungen über die Unbefleckte Empfängnis. Von Alphons Gratry. Übersetzt von E. Scheller. Geleitwort von L. Gommenginger. 8° (264 S.) Paderborn 1932, Schöningh. M 3.—, geb. M 4.50. — In wohlgelungener Übersetzung werden uns hier die 1859 entstandenen

Marienbetrachtungen des frommen Philosophen aus Bautains Schule, des Ex-Oratorianers Alphons Gratry (1805—1872) vorgelegt. Bei aller Bewunderung für die Frömmigkeit und den hohen Gedankenflug des Verfassers wird man ein gewisses Gefühl des Mißbehagens nicht los. Mancher heilige Kirchenlehrer versteigt sich mitunter zu paradox klingenden Einzelsätzen. Aber wenn man nun solche Paradoxa sammelt und ein System daraus macht und überdies die ganze Frömmigkeit auf diese Grundlage aufbauen will, dann entsteht leicht Verstiegenheit. So lesen wir bei G.: „Es ist ein theologischer Grundsatz: Was Gott von Natur zukommt, das kommt der allerseligsten Jungfrau aus Gnade zu" (S. 151). — Mit diesem „Grundsatz" muß man vorsichtig umgehen. Maria ist mit Christus so verbunden, „daß sie mit ihm in Wahrheit wie ein Herz und eine Seele ist" (152) — also *re vera* oder *quasi*? Das erste Menschenpaar wurde „durch ein erlösendes Paar (!) ersetzt, das der Ursprung und Mittelpunkt der neuen Menschheit .... sein sollte und ist" (S. 100). „In den Geheimnissen dieses großen Herzens der Welt, welches auch das deinige ist, o Mensch, ist die Menschheit Mutter Gottes" (S. 101). „Die Quelle des neuen Lebens ist aber die allerseligste Jungfrau und ihr göttliches Kind im Grunde deiner Seele, in jener Mitte, wo du selbst nicht bist" (S. 184). — Da kommen wir regelrecht zu einer *inhabitatio B. M. V. in nobis*. „Die christliche Seele muß sich als Mutter des Heilands fühlen" (S. 149). „Wie wird es mit dem Christen stehen, in den du einkehrst, o Maria, wenn Christus unsern Leibern sein Blut, sein Fleisch und seine Gottheit gibt?" (S. 200). — Empfangen wir denn in der Eucharistie die Mutter Gottes? — Besonders in Schriften, die sich wie die vorliegende an das Volk wenden, nicht bloß an Theologieprofessoren, baut man die Frömmigkeit besser auf den Felsengrund des Dogmas auf und nicht auf die obersten Luftziegel von dogmatischen Wolkenkratzern.

Vom Priestertum. Von Anton Antweiler. 8° (152 S.) Essen (1933), Fredebeul und Koenen. M 3.80, geb. M 4.80. — Dieses Buch ist schwer zu beschreiben. Der erste Teil zeigt Christus als Priester in seinem Leben und Leiden, der zweite schildert den Priester selbst in Liturgie und Seelsorge. Das Buch hat hohe literarische und religiöse Schönheiten. Vielleicht treten die literarischen etwas zu anspruchsvoll hervor.

La liberté de l'esprit dans l'expérience mystique. Von Marcel De Corte (Sonderdruck aus La Nouvelle Equipe 1932). kl. 8° (56 S.) Paris 1932, Desclée De Brouwer et Cie. Fr. 6.—. De C. stellt sich die Frage, wie das mystische Geschehen mit der Freiheit des Willens vereinbar ist, und dementsprechend, inwiefern der mystische Akt verdienstlich sein kann. Das Problem besteht jedoch nur in jener Theorie der Mystik, die auf die sog. thomistische Gnadenlehre aufbaut. Die Lösung muß dann in der Weise erfolgen, wie es z. B. Garrigou-Lagrange zeigt. In der von uns vertretenen Theorie der Mystik besteht diese Frage nicht. Für uns ist die *contemplatio mystica* eine (wenn auch besonders starke, außerordentliche) *illustratio intellectus*, die sich der Gnadenökonomie des Willensaktes wie bei jeder andern *gratia actualis* einfügt. Die *contemplatio infusa* ist für sich selbst (als *in intellectu*) nicht verdienstlich, wohl aber die durch sie angeregten Liebes- oder sonstigen Willensakte.

L. Hertling S. J.

Mann und Weib nach dem biologischen Weltbild des hl. Thomas und dem der Gegenwart

Von Prof. Dr. Albert Mitterer — Brixen

Mehr als einmal hatte ich bereits Gelegenheit, auf die Unterschiede zwischen dem natur- und kulturwissenschaftlichen Weltbild des hl. Thomas einerseits und dem der Gegenwart anderseits hinzuweisen[1]). Dabei konnte auch gezeigt werden, daß dieser Wandel des Weltbildes für die Lösung gewisser philosophischer und theologischer Fragen, speziell für Fragen des Naturrechtes, nicht ohne Bedeutung ist. Das wird sich auch in diesem Aufsatze zeigen, mit dem Vorteil, daß die Aktualität des hier zu schildernden Welt- und Wertbildwandels für weitere Kreise einleuchtender ist als etwa jener an sich nicht weniger bedeutungsvolle Wandel, der das Herrentum und den Dienst des Menschen an der Natur betrifft und der früher einmal in dieser Zeitschrift darzustellen war[2]).

Um zu zeigen, wie sich das Welt- und Wertbild in bezug auf Mann und Weib geändert hat, bringe ich in nachstehender Reihenfolge fünf Kapitel: 1) Die Entwicklungsgeschichte des menschlichen Individuums nach der Thomasischen und nach der heutigen Biologie; 2) Der Bedeutungswandel der Begriffe Mann und Weib und seine theologischen Konsequenzen; 3) Biologisches Wertbild beider Geschlechter; 4) Die sich aus der Natur der Geschlechter ergebende naturrechtliche soziale Zuordnung: Androzentrie, Androkratie und minderes Recht der Frau; 5) Ergebnisse und Anwendungen.

[1]) Naturwissenschaft und Naturrecht. Zusammenhänge bei Thomas von Aquin (Die soziale Frage und der Katholizismus. Veröffentlichungen der Sektion für Sozial- und Wirtschaftswissenschaft der Görresgesellschaft, Heft 2), Paderborn 1931. — Der Dienst des Menschen an der Natur nach dem Weltbild des hl. Thomas und dem der Gegenwart: ZkTh 56 (1932) 1—45.

[2]) S. vorige Anm.

I. Die Entwicklungsgeschichte des menschlichen Individuums nach der Thomasischen und nach der heutigen Biologie

Thomasische und moderne Biologie sind darin einig, daß sich das Menschengeschlecht natürlicherweise nur auf geschlechtlichem Wege, durch Zusammenwirken von Mann und Weib fortpflanzen könne. Allein sobald die Frage der Art und Weise dieser Fortpflanzung berührt wird, weichen beide sehr voneinander ab. Wir werden hier drei Differenzengruppen ins Auge fassen müssen. Erstens, was setzen beide für die Fortpflanzung voraus? Zweitens, wie vollzieht sich die Fortpflanzung und Entwicklung kausal betrachtet? Drittens, wie geht sie formal vor sich?

Sehen wir uns zunächst die wesentlichen Voraussetzungen jeder menschlichen Zeugung an, so müssen wir feststellen, daß Thomas, wie beim damaligen Stand der Biologie zu erwarten ist, keine von ihnen gekannt, sondern gänzlich andere Faktoren dafür angesehen hat, den menschlichen Samen des Mannes und des Weibes *(semen humanum viri et mulieris)*[3]).

Der männliche Same und die Samenzelle. — Thomas kennt also nur den männlichen Samen *(semen viri, sperma)*, aber nicht die Samenzelle, nur das Sperma, aber nicht die Spermien. Wir müssen hier übergehen, wie er sich dieses Sperma entstanden denkt. Das würde uns zuweit in die Ernährungsphysiologie führen und sei für ein anderes Mal zurückgestellt. Erwähnt sei nur, daß ihm der jeweilige männliche Same ein Überschuß aus dem Material der vorhergehenden Verdauung ist. Dieses Material wird vom Ernährungsorgan dem Erzeugungsorgan abgetreten, von diesem dann weiter zu Sperma verarbeitet[4]). Davon soll jedoch unten die Rede sein[5]). Wichtig ist hier das eine, daß Thomas den wesentlichen Zeugungsbeitrag des Mannes, nämlich die Samenzelle, nicht kennt.

Eigenschaften des Sperma. — Daraus ergibt sich das zweite Wichtige, daß er nämlich folgerichtig das Sperma für den

[3]) 1, 92, 4 c; *semen* 1. — Da es sich um eine Fülle von Belegen handelt, Zeit und Raum aber kostbar ist, so zitiere ich größere Gruppen von Belegstellen so, daß ich das Stichwort mit Nummer aus der *Tabula aurea* des Petrus von Bergamo angebe, unter dem sie gesammelt sind. Ich möchte, um ungerechtfertigter Kritik vorzubeugen, bemerken, daß die Texte der *Tabula aurea* weder vollständig noch immer genau wiedergegeben noch immer vollverständlich sind. Bei genauer Nachprüfung muß Text und Kontext der Werke eingesehen werden. — Ich benütze weiters die Fußnoten auch dazu, um auf frühere oder spätere Abschnitte dieses Aufsatzes hinzuweisen und dem Leser ein rasches Auffinden der Abschnitte zu ermöglichen.

[4]) 2, d 30, 2, 3, c; *semen* 3/5.

[5]) Unten Anm. 41/42.

männlichen Fortpflanzungsbeitrag hält und ihm daher jene Eigenschaften zuzuschreiben genötigt ist, die nach seiner Ansicht diesem Beitrag zukommen müssen. Vor allem ist das Sperma kein Lebewesen, d. h. kein Wesen, das tatsächlich schon lebt *(actu vivum)*, sondern ein Wesen, das nur befähigt ist, Leben anzunehmen, bzw. in unserem Falle, Leben zu erzeugen[6]). Nun ist das Sperma allerdings auch nach der heutigen Biologie nicht lebendig. Es ist aber auch nicht fähig, lebendig zu werden oder lebendig zu machen. Wohl aber sind die darin enthaltenen (Thomas unbekannten) Spermien tatsächlich lebendig, es sind Zellen mit den (nach Thomas) wesentlichen Eigenschaften des Lebens, mit aktiver Bewegung, einem gewissen Stoffwechsel usw. Vor allem aber sind sie als Keimzellen ebenso wie das Ei, die eigentlichen Erzeuger des neuen Lebewesens, des menschlichen Individuums. Der grundlegende Unterschied von damals und heute ist also der, daß nach Thomas das Ausgangsmaterial für das neue Individuum etwas Lebloses ist, während es heute etwas Lebendiges ist, eine lebende Zelle. Jedes Lebewesen *(omne vivum)* ist aus einem Lebewesen *(ex vivo)*, nicht bloß von einem Lebewesen *(a vivo)* erzeugt. Wir werden bald sehen, was das weiter bedeutet.

Nach diesen beiden Grundunterschieden, die wir damit aufgewiesen haben, gehen wir zur Betrachtung anderer Eigenschaften über, die Thomas dem erzeugenden Sperma zuschreibt. Es ist weißfarbig *(album)*. Diese Weißfarbigkeit führt er zurück auf Schaumigkeit *(spumosum)* und diese wieder auf den im Sperma enthaltenen Samengeist *(spiritus seminis)*, ein luft- bzw. gasförmiges Etwas, das einer jener Lebensgeister ist *(spiritus vitalis)*, die das Individuum in sich hat, bis es eben ausgeistert[7]). Tatsächlich stammt die Weißfärbigkeit nach heutiger Auffassung von den im Sperma suspendierten Spermien, wie etwa die Milchfarbigkeit der Milch von den dort suspendierten Fettröpfchen.

Bestandteile des Sperma. — Das Sperma besteht nach Thomas aus drei wesentlichen Bestandteilen[8]), erstens aus dem flüssigen Grundfeuchtstoff *(humidum radicale)*, an den, ähnlich wie heute ans Protoplasma, das Leben gebunden und in dem die spezifische Lebenskraft *(virtus speciei)* begründet ist *(fundatur)*[9]). Der zweite Bestandteil ist der gasige Samengeist *(spiritus seminis)*, dem die flüssige Grundsubstanz ihre Schaumigkeit und Weißfärbigkeit ver-

[6]) *semen* 15.
[7]) *semen* 6.
[8]) *generatio* 28.
[9]) 2, d 30, 2, 1 ad 3; *humidum* 1/2.

dankt, und in dem vor allem die aktive d. h. lebenerzeugende Kraft des Sperma *(virtus activa seminis, ratio seminalis)* gebunden ist[10]). Dazu kommt drittens die (übergasige) Temperatur *(calor)*, die teils von den Himmelskörpern, teils von den warmen Elementen (Feuerstoff, Luft) der Erde, teils von der physiologischen Körperwärme *(calor naturalis)* stammt, und mittels derer eben der Same die Belebung des von der Mutter gelieferten Stoffes vorbereitet[11]).

Die Samenzelle. — Wichtig ist hier nicht so sehr die Feststellung, daß dem Sperma die aufgezählten Eigenschaften nicht zukommen, wichtig ist, daß sie auch dem wirklichen erzeugenden Beitrag des Mannes, der Samenzelle nicht zukommen. Es ist nämlich nicht so, wie wir gleich unten sehen werden, daß dieser Beitrag ohne Leben wäre, noch ist es so, daß er die Befähigung hätte, etwas anderes, Unlebendiges, lebendig zu machen. Dieses andere, das Ei, ist schon lebende Zelle. Der Fortpflanzungsbeitrag des Mannes, das Spermium, ist also ein Lebewesen *(vivum actu)*, das mit einem anderen tatsächlich lebendigem Wesen *(vivum actu)*, dem Ei, durch Bildung einer Zelle aus zweien sich vereinigt *(compositio)* und dann nach dieser ersten, durchaus spezifischen, Lebensäußerung zu weiteren Lebensäußerungen, nämlich zur Bildung zweier Zellen aus einer *(divisio)* und so weiter übergeht.

Daraus ergibt sich schon ohne weiteres, daß auch das Sperma gar nicht jenes Werkzeug *(instrumentum)* der Zeugung ist, als das es Thomas betrachtet[12]). Auch die Samenzelle ist das nicht. Sie ist nicht Werkzeug *(instrumentum)*, sondern Hauptursache *(agens principale)*. Davon noch später. Das Sperma aber dient lediglich als physiologische Flüssigkeit, um die darin suspendierten Spermien zu erhalten und an Ort und Stelle zu bringen.

„Weiblicher Same", Gebärmutterblut und Ei. — Wenden wir uns dem wesentlichen Beitrag zu, den das Weib zur Zeugung stellt, so müssen wir wieder feststellen, daß Thomas ihn nicht kennt und nicht kennen konnte. Es ist nämlich das weibliche Ei. Er kennt das, was man auch heute noch vielfach weiblichen Samen nennt, weiß aber ganz gut, daß dieser für die Zeugung unerheblich ist[13]). Als den eigentlichen Beitrag des Weibes, als eigentlichen Weibessamen *(semen mulieris)*, betrachtet er etwas ganz anderes, nämlich das Gebärmutterblut. Es ist nach ihm dasselbe Blut, das bei Nichtverwendung monatlich abgeht. In diesem Falle ist es verunreinigt *(impurum)* und in seinem Wesen bereits verändert

[10]) 1, 118 1 ad 3; Pot 3,9 ad 9 (VI).
[11]) *calor* 19/21.
[12]) *semen* 8.
[13]) *semen* 10/12.

(corruptum) und als monatlicher Bluterguß *(menstruum, sanguis menstruus)* bekannt[14]). Über die Entstehung dieses Blutes können wir wieder hinweggehen. Sie ist von Thomas ganz analog gedacht wie beim Sperma[15]).

Wesentlich ist, daß Thomas erstens das Ei nicht kennt, daß zweitens das weibliche Ausgangsmaterial nach ihm so wenig ein Lebewesen ist wie das männliche. Es ist nur lebensfähig *(vivum potentia)*. Der Unterschied vom Sperma ist nur der, daß das Sperma befähigt ist, lebendig zu machen, das Gebärmutterblut aber geeignet ist, lebendig gemacht zu werden[16]). Nun ist diese Blutflüssigkeit allerdings auch nach heutiger Biologie nicht lebendig. Sie ist auch nicht fähig, lebendig zu werden. Was aber im Blut lebendig ist, die verschiedenen Blutkörperchen, das war Thomas einerseits unbekannt, anderseits kann aber auch aus Blutzellen kein Mensch werden. Der menschliche Körper wird aus Ei und Samenzelle.

Das dritte Wesentliche ist, daß dem Ausgangsmaterial von weiblicher Seite heute nicht bloß Leben zukommt, sondern infolgedessen auch immanente Aktivität, durch die es sich unter anderem mit der Samenzelle zu einer Zelle vereinigt *(compositio)* und dann durch Teilung aus einer Zelle zwei Zellen bildet *(divisio)* usw. Es ist also ebensowenig bloß Zeugungswerkzeug wie das Spermium, es ist Hauptursache der Zeugung wie jenes.

Verhältnis von weiblichem und männlichem „Samen". — Wir haben bislang die beiden wesentlichen Voraussetzungen der Zeugung getrennt betrachtet. Der weittragende Unterschied wird aber erst noch klarer hervortreten, wenn wir sie in ihrer gegenseitigen „Zuordnung" betrachten. Es ergeben sich folgende wesentliche Unterschiede zwischen Thomas und heute.

Thomas setzt wie die heutige Biologie zwei Lebewesen, nämlich Vater und Mutter voraus, denen das Kind das Leben verdankt. Allein das Kind ist nicht „aus *(ex)*" ihnen, sondern nur „von *(ab)*" ihnen erzeugt. Das heißt, das Kind entsteht nicht aus einem lebendigen Teil des elterlichen Körpers, sondern wird von den Eltern hervorgebracht, indem die Mutter einen unlebendigen Werkstoff erzeugt, das Gebärmutterblut[17]), während der Vater ein Werkzeug, das Sperma, erzeugt und mit diesem ebenso unlebendigen Werkzeug aus dem Werkstoff (Mutterblut) das Kind macht[18]). Thomas verwahrt sich wiederholt dagegen, daß das Kind aus einem leben-

[14]) 3, 31, 5; *semen* 1; *menstruus* 1.
[15]) Unten Anm. 41/42.
[16]) *menstruus* 5.
[17]) *semen* 12/13.
[18]) *semen* 2, 14.

digen Körperteil der Eltern entstehe[19]). Sein Grund ist die Meinung, jeder lebendige Körperteil der Eltern sei bereits so differenziert, daß ihm jene Fähigkeit zum Ganzen (Totipotenz) abgehe, die erforderlich wäre, solle daraus ein ganzer Mensch entstehen können[20]). Darin liegt ein richtiger Gedanke, den auch die heutige Biologie durchaus anerkennt (Unterschied von Soma und Keimbahn) und der gleich noch berührt werden soll[21]). Allein gerade das, was Thomas ablehnt, ist nach der heutigen Biologie Tatsache, nämlich, daß das Kind nicht von *(ab)* den Eltern auf besagte Weise erzeugt, sondern aus *(ex)* den Eltern d. h. aus je einem lebendigen Teil ihres Körpers (allerdings nicht des „Soma", sondern der Keimbahn) entsteht. Die Lösung liegt in einer Thomas unbekannten biologischen Tatsache: Der menschliche Körper enthält nämlich zweierlei Zellen bzw. Bestandteile, totipotente Zellen in der Keimbahn, differenzierte im Soma.

Fassen wir die Thomasische und die moderne Anschauung kurz zusammen und formulieren wir sie so scharf als möglich, so müssen wir sagen: Soweit das neue Lebewesen von Lebendigem (Eltern) stammt, ist es nach Thomas nicht aus *(ex)* ihnen, sondern von *(ab)* ihnen erzeugt, soweit es aus *(ex)* etwas ist, z. B. aus Mutterblut, ist es nicht aus lebendigem, sondern aus unlebendigem Material der Eltern. Lebendes ist nicht Stoff, aus dem *(materia ex qua)* das Lebewesen entsteht, und Stoff, aus dem es entsteht, ist nicht lebendig. Elternkörper und Kindeskörper verbindet nicht eine *ex*-kausale Ursächlichkeit, sondern eine *ab*-kausale, nicht Stoff- sondern Wirkursächlichkeit. Gerade das Gegenteil ist nach der modernen Biologie der Fall. Obwohl das jedem Leser bekannt ist, müssen wir uns den Gegensatz doch vergegenwärtigen.

Der Stoff, aus dem das Kind wird, ist lebendig wie überhaupt Lebendiges nur aus Lebendigem ist *(omne vivum ex vivo)*. Das neue Wesen ist eine Zelle, die aus Zellen (Ei- und Samenzelle) entsteht, wie überhaupt jede Zelle aus Zellen ist. Die Eltern bringen das neue Wesen nicht wirkursächlich hervor, sondern sie besorgen nur jene örtliche Annäherung der Keimzellen und verbringen sie in jene von der Natur vorgesehene Umwelt, in der sie alles Weitere selbst besorgen d. h. sich vereinigen und dann teilen, um zu einem neuen mehrzelligen Wesen werden zu können.

Die Totipotenz des männlichen und weiblichen Samens. — Thomas verlangt mit Recht vom Ausgangsmaterial,

[19]) Oben Anm. 17, 18. Er hält das für evident bewiesen. 2, d 30, 2, 2, c II; 3, d 3, 5, 1 c.

[20]) Sehr anschaulich 3, d 3, 5, 1 ad 4.

[21]) Unmittelbar folgender Abschnitt „Die Totipotenz ..."

daß es totipotent (ganzfähig) sei, d. h. daß aus ihm das ganze Wesen werden könne mit allen seinen Teilen. Es darf also nicht etwa schon differenziert und festgelegt sein wie bestimmte Körperteile, Fleisch *(caro)* und Bein *(os)*, die eben nur Fleisch und Bein sein, aber nichts anderes mehr werden bzw. machen können. Ganz das gleiche verlangt die heutige Biologie. Aber der Unterschied ist der: Thomas setzt irrtümlicherweise voraus, daß im Körper des erwachsenen Menschen keine totipotenten Teile mehr vorhanden seien. Er konnte nicht wissen, daß wir doch in den Keimdrüsen solche besitzen. Er folgert daraus durchaus richtig, aber gerade deshalb ebenso irrtümlich, daß das Kind aus lebendigen Teilen der Eltern nicht entstehen könne. Trotzdem ist das aber der Fall.

Das Zusammenwirken von Ei und Samenzelle. — Ganz folgerichtig muß Thomas annehmen, daß das Unlebendige, das von den Eltern stammt, lebendig gemacht werden müsse. Nach heutiger Biologie ist das überflüssig, da es eben schon lebendig ist. Er folgert zweitens, daß es dazu zweier Teile bedürfe, eines passiven, der lebendig gemacht wird, und eines aktiven, der lebendig macht. Er verteilt drittens die Rollen unter die elterlichen Beiträge so, daß das Gebärmutterblut der passive Stoff ist, der lebendig gemacht wird, das männliche Sperma aber das aktive Werkzeug, das ihn lebendig macht[22]). Alle diese Folgerungen sind heute hinfällig, weil die Voraussetzungen den Tatsachen nicht entsprechen. Es ist vielmehr so, daß die beiden elterlichen Beiträge gleichwertig sind, sich bei gegebenen Bedingungen infolge einer spezifischen Lebenseigenschaft vereinigen, und sich infolge ihrer ebenso spezifischen Eigenschaften vom einzelligen zum mehrzelligen Wesen und zum Menschenleib entwickeln.

Trotzdem müssen wir diesen falschen Folgerungen noch weitere Aufmerksamkeit schenken und kommen damit zur kausalen Betrachtung der menschlichen Biogenie.

Die Biogenie des Menschen kausal betrachtet. — Wenn wir soeben die Thomasischen Voraussetzungen der Entwicklung des menschlichen Individuums kennen gelernt haben, so wollen wir nunmehr zur Entwicklungsgeschichte selbst übergehen. Diese kann entweder bloß formal betrachtet werden. Dann sind eben die Entwicklungsphasen vom befruchteten Ei bis zum fertigen Individuum darzustellen, ohne Rücksicht auf die Faktoren, die diesen Entwick-

[22]) Der Vater macht aus dem Mutterblut das Kind wie Gott aus der Erde den Adam und wie der Hl. Geist aus dem Blute der seligsten Jungfrau den Leib Christi (3, 15, 1 ad 2; 3, 28, 1 ad 5). Sperma und Mutterblut verhalten sich wie Same (Samenkorn!) und Erdreich (Suppl. 52, 4 b 1).

lungsverlauf verursachen. Eine kausale Betrachtung aber muß gerade diese Faktoren ins Auge fassen. Logischerweise müßte nun wohl die Schilderung des formalen Verlaufes einer Darstellung seiner Ursachen vorausgehen. Ich hoffe aber, daß in unserem Falle der formale Verlauf der Entwicklung bei Thomas besser verständlich wird, wenn wir uns zuerst seine Auffassung von den Ursachen angesehen haben. Aus diesem methodischen Grunde soll zunächst von den Ursachen die Rede sein.

Um gleich den Unterschied der Thomasischen und der modernen Auffassung klar zu machen, will ich mich eines von Thomas selbst wiederholt gebrauchten Vergleiches aus dem Handwerk bedienen. Die Zeugung eines Menschen ist wie ein Hausbau[23]). Die Mutter liefert das Baumaterial, den Werkstoff, nämlich das Gebärmutterblut, der Vater liefert das Werkzeug, nämlich das Sperma und bedient sich dieses Werkzeuges, um aus dem Werkstoff den Menschen zu bauen[24]). Gerade das ist nach Thomas auch der Grund, warum die Natur dabei nicht vom Lebendigen ausgeht. Der Bauhandwerker geht auch nicht von einem Haus bzw. von einem Hausteil aus. Das wäre Umbau, nicht Neubau. So wäre nach Thomas auch die Bildung des neuen Menschen aus Teilen der Eltern ein umständlicher Umbau. Das Lebendige müßte, weil differenziert, erst abgebaut und erst das so gewonnene (totipotente) Material könnte dann zum Neubau verwendet werden. Da ist es doch, so meint er, viel besser, man geht gleich von neuem Material aus, nicht von einem fertigen Bau[25]). Eine Argumentation, der die Logik nicht abzusprechen ist.

Diese Anschauung ist so ziemlich das gerade Gegenteil von dem, was die moderne Biologie lehrt. Wie das Kind durch die immanente Lebenstätigkeit des Wachstums, nicht durch ein wirkursächliches Eingreifen des Vaters, vom Kind zum erwachsenen Menschen wird, so wird das befruchtete Ei durch die immanente Lebenstätigkeit der Entwicklung, nicht durch handwerkliche Tätigkeit des Vaters zum fertigen menschlichen Individuum. Dabei bedarf es keines Abbaues, um totipotentes Material zu erhalten. Solches ist schon in den Keimzellen bereitgestellt.

Moderne Entwicklungsmechanik. — Der Kernpunkt der modernen Entwicklungsmechanik ist also der, daß die Befruch-

[23]) 2, d 18, 2, 3, c fi; 3, d 3, 5, 1 ad 4.

[24]) Wie Anm. 23. Ferner 3, 32, 4 ad 2. Er verweist hier ausdrücklich auf die Aristotelische Hierarchie der Handwerke (Phys 2, 4), nach der das Hilfshandwerk der Ziegelei *(ars figuli)* die Ziegel erzeugt, aus denen das Bauhandwerk *(ars architectonica)* das Haus herstellt. Ferner 3, 35, 3, a 1 und ad 1.

[25]) 3, d 3, 5, 1 ad 4.

tung eine Lebenstätigkeit der beiden Fortpflanzungszellen ist, die Entwicklung aber eine Lebenstätigkeit des befruchteten Eies, somit des sich entwickelnden Subjektes selbst. Zwar bestehen bezüglich der inneren Vorgänge mannigfaltige Meinungsverschiedenheiten, deren Extreme Epigenese und Evolution genannt zu werden pflegen und als die beiden Pole des Determinationsproblems bezeichnet werden können. Allein das berührt unsere Frage nicht. Denn beide Richtungen sind darin einig, daß die Entwicklung vom entwickelten Subjekt selbst vollzogen wird. Die Frage ist nur die, inwieweit bereits in den Teilen des Eies die künftigen Teile des Individuums vorherbestimmt sind und wieweit diese nähere Determination des noch Unbestimmten von inneren Wechselwirkungen und äußeren Einflüssen abhänge. Selbstverständlich üben mannigfache Faktoren von außen einen Einfluß auf den näheren Verlauf der Entwicklung aus, wie sie auf den Verlauf des Wachstums einen ausüben. Aber auch das berührt keineswegs die Tatsachen, daß der spezifische (generelle und differenzielle) Verlauf der Entwicklung durch das Individuum selbst vollzogen, determiniert, geleistet wird. Mit anderen Worten: Die Entwicklung des Eies zum fertigen Individuum ist nach heutiger Biologie ebenso eine immanente spezifische Lebenstätigkeit des entwickelten Eies, wie das Heranwachsen des Kindes zum erwachsenen Menschen auch für Thomas eine immanente Leistung des wachsenden Kindes selbst war.

Das ist nun der fundamentale Unterschied der heutigen Auffassung von der Thomasischen. Nach Thomas ist das entwickelnde Subjekt nicht das entwickelte Subjekt, sondern eine ganze Reihe außerhalb des entwickelten Subjektes befindlicher Faktoren sind die Ursachen dieser seiner Entwicklung. Wir werden sie sofort betrachten.

Sowohl die Thomasische als auch die moderne Entwicklungsmechanik ist konsequent. — Daß nun Thomas mit seiner Anschauung vollkommen konsequent ist, wird man sofort einsehen, wenn man sich noch einmal die Voraussetzungen vergegenwärtigt, von denen er ausgeht. Sein Ausgangsmaterial ist, wie wir bereits gesehen haben, unlebendig. Ja, dann ist es selbstverständlich, daß er ihm eine Lebenstätigkeit wie Befruchtung und Entwicklung nicht zuschreiben kann, sondern andere Faktoren annehmen muß, die das besorgen. Und wenn dann nach ihm, wie wir bald sehen werden, der bereits lebende Embryo zunächst noch nicht menschlich, sondern nur allgemein lebendig ist, ohne einer bestimmten Spezies anzugehören, so ist es wiederum selbstverständlich, daß er diesem allgemein lebendigen artlosen Wesen nicht eine so spezifische Entwicklung zur Spezies Mensch als Lebenstätigkeit zuschreiben kann, sondern wiederum außerhalb befindliche Faktoren dafür in Anspruch nehmen muß.

Aber ebenso konsequent ist die moderne Biologie. Denn ihr Ausgangsmaterial ist Lebendiges und zwar nicht bloß so etwas allgemein Lebendiges ohne bestimmte Artzugehörigkeit, sondern Ei und Sperma spezifisch menschlicher Art. Dann selbstverständlich geht es an, diesem bereits spezifisch menschlichen Lebewesen als immanente Lebenstätigkeit die Tätigkeit seiner eigenen Entwicklung zum fertigen mehrzelligen Individuum zuzuschreiben.

Also an Konsequenz fehlt es beiden Theorien nicht. Die Entscheidung war keine Frage der Konsequenz, sondern eine biologische Tatsachenfrage. Welche der beiden angenommenen Voraussetzungen entspricht den Tatsachen? Jeder weiß es. Das menschliche Ei und die Samenzelle sind lebendig, sie sind spezifisch menschlich, sie haben nicht bloß die Fähigkeit, sondern die unmittelbare Bereitschaft, bei gegebenen Bedingungen sich zu vereinigen und damit den Entwicklungsvorgang einzuleiten, den sie dann auch als die Hauptursachen zu Ende führen. Die eigene Entwicklung ist also im Gegensatz zu Thomas als eine Lebensfunktion des entwickelten Subjektes selbst erkannt und wird vielfach als die vitalste aller Lebenstätigkeiten dieser Lebensstufe betrachtet.

Die Thomasische Entwicklungsmechanik. — Wir dürfen nunmehr daran gehen, uns die Thomasischen Entwicklungsfaktoren näher zu besehen. Die Frage ist die: Wer macht erstens aus dem Werkstoff, nämlich dem Gebärmutterblut, einen Menschen, und zweitens: welcher Werkzeuge bedient er sich dabei?

Auf die erste Frage erhalten wir als Antwort eine stattliche Reihe von Faktoren aufgezählt. Es sind fünferlei: Gott[26]), die Himmelsgeister (Engel)[27]), die Himmelskörper (besonders die Sonne), der Vater des Kindes und das väterliche Sperma[28]). Wenn wir diese fünf Faktoren kritisch prüfen, so schalten wir hier Gott aus der Erörterung aus, weil es sich uns um die Untersuchung der geschöpflichen (sekundären, vorletzten) Faktoren handelt, nicht der letzten primären Ursache allen Seins und Lebens, des Schöpfers, Erhalters, allwirksamen und vorsehenden Leiters aller geschöpflichen Dinge. Auch die Himmelsgeister scheiden aus. Es wurde an anderer Stelle gezeigt[29]), daß wir ihnen jenen umfassenden Dienst an der Natur nicht zuschreiben können, den Thomas ihnen zuschreiben zu sollen glaubte.

Es bleiben also körperliche Faktoren übrig. Diese sind nun eben auch das, was bei Thomas den körperlichen Entwicklungs-

[26]) Responsio ad Magistrum Johannem de Vercellis 3/5.

[27]) Ebd. 6/15; Responsio ad lectorem Venetum 8/9.

[28]) 1, 115. 3 ad 2; 1, 118, 1 c und ad 2/3.

[29]) Der Dienst des Menschen an der Natur (ZkTh 1932) 6.

faktoren der modernen Biologie entspricht. Thomas faßt sie selbst oft zusammen mit dem aristotelischen Wort: „Den Menschen erzeugen Sonne und Mensch“ [30]). Aber auch die Sonne und die Himmelskörper überhaupt müssen wir ausscheiden, sosehr natürlich die Energien der Sonnenstrahlung, der Wechsel von Tages- und Jahreszeiten Bedingungen alles Lebens auf Erden sind. Zu den in der Körperwelt gleichsam allmächtigen Faktoren, zu den obersten körperlichen Bewegern und Erzeugern im Sinne des hl. Thomas können wir sie nicht mehr machen. Es bleibt also noch übrig der Kindesvater und das Sperma. Aber wir haben schon gesehen, daß der Vater nicht ein Werkzeug liefert, sondern einen Werkstoff, die Spermien, und daß er mit diesem Werkstoff nicht aus Blut einen Menschen macht, sondern lediglich die lebendigen Spermien an Ort und Stelle bringt, wo sie ihre Lebenstätigkeiten aufnehmen können. Es bleibt als letztes das Sperma. Thomas glaubte, daß das Sperma sich im Mutterschoß erhalte, bis die menschliche Gestalt des Embryo *(figuratio)* fertig sei, und daß er bis dorthin die ganze Entwicklung des Embryo kausal beeinflusse [31]). Allein das Sperma beeinflußt in diesem Sinne nicht, sondern ist zunächst nur das flüssige Medium, in dem sich die Spermien erhalten und bewegen können. Es hat also diese seine Rolle ausgespielt, sobald die Spermien in die mütterlichen Schleimhäute gelangt sind, spätestens, sobald die Befruchtung eingeleitet ist.

Das Fazit ist also ein recht karges. Alle drei körperlichen Entwicklungsfaktoren sind tatsächlich nicht solche im Thomasischen Sinn. Diese Faktoren sind es nicht, die die Entwicklung hauptursächlich verursachen. Den Menschen erzeugt nicht Mensch und Sonne. Sie stellen dazu lediglich mannigfache Bedingungen. Und dabei sind sie auch keineswegs die einzigen Faktoren, die das tun.

Radikaler Subjektwandel und Instrumentismus. — Nachdem wir also die Thomasische Antwort auf die erste Frage vernommen haben, wer den Menschen erzeuge, wenden wir uns der zweiten Frage zu, welcher Werkzeuge er sich dabei bediene. Die Antwort ist folgende: Das „Wer“, d. h. das Subjekt, das erzeugt und entwickelt, hat seinen Platz gewechselt. Nicht die Himmelskörper, noch der Kindesvater, noch das Sperma sind das Subjekt, das die Befruchtung und Entwicklung wirkursächlich, hauptursächlich oder auch nur als Werkzeug (in diesem Sinne), verursacht, sondern Ei und Samenzelle selbst. Während also erstens bei Thomas ent-

[30]) 1, 115, 3 ad 2; Phys 2 (text 26); 1, 91, 2 ad 2; 1, 118, 1 ad 3; Comp. Theol. 170, 198.

[31]) 1, 118, 1 ad 4.

wickelndes Subjekt und entwickeltes Subjekt zwei real verschiedene Subjekte waren, sind sie heute ein und dasselbe Subjekt.

Wenn bei Thomas zweitens die Wirkursächlichkeit eines Subjektes umso größer war, je weiter das wirkende Subjekt vom entwickelten Subjekt entfernt war (Sonne, dann Vater, dann Sperma), so ist es jetzt gerade umgekehrt.

Das hat nun drittens das instrumentale Verhältnis der Entwicklungsfaktoren gänzlich gewandelt. Nach Thomas bedienten sich die Himmelsgeister der Himmelskörper[32]), diese des Vaters[33]), dieser des Spermas[34]), um aus dem Mutterblut einen Menschen zu machen. Heute müssen wir, wenn wir überhaupt von einem instrumentalen Verhältnis noch reden wollen, sagen: Erstens, Ei und Samenzelle bedienen sich ihrer nächsten Umwelt (z. B. des Sperma und Mutterblutes), um zu ihrem Ziel zu gelangen. Zweitens, das befruchtete Ei bedient sich der elterlichen Umwelt, speziell der mütterlichen Organe, um sich zu entwickeln. Die Eltern drittens bedienen sich wieder ihrer Umwelt, einerseits um Spermien, Eier, Sperma und Blut zu erzeugen, andererseits, um das Kind und sich zu ernähren. Viertens bedienen sie und weiterhin die Nahrungsorganismen sich wieder ihrer Umwelt, der Energien, die von der Sonne kommen usw.

Wie haben also wieder ein Beispiel jener Umstülpung des Weltbildes vor uns, bei dem den Himmelswesen ein Dienst an der Natur, den man ihnen früher zuschrieb, abgenommen und dafür Erdkörpern (hier den Keimzellen, deren Funktion man früher nicht kannte) zugeteilt wird. Das Tiefste ist damit noch nicht gesagt. Es ist nur ein Sektor[35]) aus einem ganz allgemeinen Weltbildwandel, dessen erschöpfendere Schilderung wir auf eine andere Gelegenheit zurückstellen müssen.

Die Entwicklungsgeschichte des Menschen formal betrachtet. — Wir haben zwei Teile dieses Kapitels erledigt, nämlich die Voraussetzungen und die Faktoren der menschlichen Entwicklung und müssen nun den dritten Teil in Angriff nehmen, nämlich eine kurze Beschreibung des formalen Verlaufes dieser Entwicklung. Wir dürfen gerade aus den Voraussetzungen vermuten, daß dieser formale Verlauf bei Thomas und bei der heutigen Biologie wesentlich verschieden aussehen werde. Das ist auch tatsächlich der Fall.

---

[32]) 1, 110, 1; *coelum* 143.

[33]) 1, 115, 3 ad 2.

[34]) Pot. 3, 8 ad 14; *semen* 8/9; 1, 115, 1 ad 5; 1, 118, 1 c.

[35]) Oben Anm. 29.

Die formalen Entwicklungsstufen der menschlichen Biogonie bei Thomas. — Die großen Stufen der menschlichen Entwicklungsgeschichte bei Thomas sind folgende: Erstens das Ausgangsstadium. Es ist unlebendig, aber lebensfähig. Das heißt, das unlebendige Mutterblut ist befähigt, lebendig gemacht zu werden, das unlebendige Sperma ist befähigt, es lebendig zu machen[36]). Unter der Bedienung und Einwirkung der früher geschilderten Faktoren wird das Mutterblut zuerst zu einem Lebewesen überhaupt *(vivum actu)*, das lediglich auf der vegetativen Stufe des Lebens steht wie die Pflanze, jedoch nicht irgendeiner Pflanzenspezies angehört, aber auch nicht der Spezies Mensch. Es ist zwar sofort lebensbegabt, lebenshältig *(vivum actu primo)*, aber noch nicht lebenstätig *(vivum actu secundo)*. Später wird es auch lebenstätig, d. h. es übt Lebensfunktionen seiner Stufe (Ernährungs-, Wachstumsfunktionen) aus. Seine Wesensform oder Seele, bzw. sein Lebensprinzip ist rein vegetativer Natur.

Hat dieses Lebewesen unter Einwirkung der äußeren Faktoren eine gewisse Entwicklung, vor allem eine gewisse Gestalt erreicht, die erforderlich ist, um ein animalisches Lebewesen *(animal)* sein zu können, so wird das bisherige vegetative Lebensprinzip von den genannten Faktoren durch ein neues höheres, animalisches ersetzt. Damit ist das Lebewesen animalischer Natur geworden, ohne aber irgend einer Spezies der Sinneswesen anzugehören. Es ist auch nicht menschlich, sondern allgemein animalisch. Zunächst ist es wiederum nur animalisch im Sinne des Seins. Es ist Sinneswesen und Inhaber animalischen Lebens *(animal actu primo)*. Es übt aber die wesentlich animalischen Funktionen noch nicht aus, sondern nur die vegetativen, die auch schon die vorhergehende Phase ausgeübt hat. Erst später wird es animalisch lebenstätig *(animal actu secundo)*, indem es wesentlich animalische Funktionen, wie etwa gewisse Sinnesfunktionen und Bewegungen vollzieht.

Schließlich, wenn auf diese Weise der Embryo herangewachsen ist und unter dem Einfluß der früher geschilderten Faktoren volle menschliche Gestalt angenommen hat, dann muß das animalische Lebensprinzip der menschlichen Geistseele weichen. Jetzt ist das Wesen Mensch und gehört damit erstmals einer gewissen Spezies, eben der Spezies Mensch an. Zwar ist es auch jetzt vorerst nur ein Mensch dem Sein nach, Inhaber menschlichen Lebens *(homo actu primo)*, übt also spezifisch menschliche Lebenstätigkeiten noch nicht aus, sondern nur die Funktionen vegetativer und animalischer Natur von früher. Spezifisch lebenstätiger Mensch *(homo*

[36]) Oben Anm. 6. 16.

actu secundo) wird das Kind erst, wenn es zum Gebrauch der Vernunft kommt und damit beginnt, spezifisch menschliche Tätigkeiten (Denken, Wollen) zu vollziehen. Wir haben also im Grunde sieben Entwicklungsstadien *(non vivum, vivum actu primo, vivum actu secundo, animal actu primo, animal actu secundo, homo actu primo, homo actu secundo)*[37]).

Die Entwicklungsphasen, wie die moderne Biologie sie darstellt. — Es hat hier keinen Zweck, die teils hypothetischen, teils erwiesenen Stadien der menschlichen Entwicklungsgeschichte, des menschlichen Larvenstadiums (Morula, Blastula, Gastrula, Neurula), der embryonalen und fötalen Formen zu beschreiben. Ich darf das beim Leser als bekannt voraussetzen. Auch liegt darin nicht der wesentliche Unterschied zwischen Thomas und heute. Der wesentliche Unterschied liegt vielmehr in folgendem:

Erstens ist das Ausgangsstadium nach heutiger Biologie nicht unlebendig, sondern lebendig, wie wir bereits wiederholt gesehen haben. Mit Samenzelle und Ei, bzw. mit ihrer Vereinigung zu einer Zelle wird die Entwicklung eingeleitet. Es gibt zweitens auch keine Zeit, in der der menschliche Keim bloß lebendig *(vivum actu primo)*, nicht aber lebenstätig *(vivum actu secundo)* wäre. Nicht als ob darin von vornherein ein Widerspruch läge. Auch die moderne Biologie kennt latentes Leben, also einen Zustand tatsächlich lebender Wesen, in dem sich Lebenstätigkeiten wenigstens nich nachweisen lassen. Aber beim Keim ist das kaum der Fall. Er ist es selbst, der die Entwicklung verursacht und ein voller Stillstand dieser Entwicklung beim Menschen ist nicht bekannt. So dürfte auch diese Phase in Wegfall kommen, ganz abgesehen von anderen Lebensfunktionen wie Stoffwechsel, die der Keim sofort ausübt. Wohl aber kann man davon sprechen, daß der Keim zunächst Sinneswesen und Mensch nur dem Sein nach ist *(animal, homo actu primo)* und erst im späteren Verlaufe wesentlich animalische Lebenstätigkeiten, noch viel später (wohl erst nach der Geburt) spezifisch menschliche Lebenstätigkeiten, so wie Thomas das versteht (Denken usw.), ausübt, also lebenstätiges Sinneswesen, lebenstätiger Mensch *(animal actu secundo, homo actu secundo)* wird. Aber auch hier denkt die moderne Biologie etwas anders als Thomas.

Der dritte große Unterschied ist nämlich dadurch bedingt, daß der Ausdruck „spezifisch menschlich" doppelsinnig ist. Die Spezies Mensch kann nämlich, wie alle Universalien — auch Thomas weiß das[38]) — in zweifacher Weise definiert werden, metaphysisch

[37]) 3, d 3, 5, 2 c und ad 3; 1, 118, 1 ad 4 und 2 c; *Embryo* 4; *animal* 29; Comp. Theol. 92 fi.

[38]) Suppl. 41, 1 ad 1. In der Wesensart *(species)* Mensch sind definitions-

und naturwissenschaftlich. Im metaphysischen Sinn ist nur das Überanimalische spezifisch menschlich (Denken, Wollen, alles Geistige), im zweiten Fall ist aber auch das vegetative und animalische Sein und Tätigsein spezifisch menschlich. Denn es ist und geschieht in einer Weise, die eben nur der Spezies Mensch eigen ist. In diesem naturwissenschaftlichen Sinne, so müssen wir sagen, ist also kein Stadium der menschlichen Entwicklungsgeschichte allgemein lebendig oder allgemein animalisch, sondern jedes Stadium ist spezifisch menschlich.

Wir haben daher, und das ist der vierte Unterschied, auch kein Recht mehr anzunehmen, daß die einen spezifisch menschlichen Stadien ein allgemeines Lebensprinzip haben, sondern werden sagen müssen, daß auch das Prinzip dieses jederzeit d. h. in allen Stadien der Entwicklung spezifischen Seins und Tätigseins ein spezifisch menschliches sei. Damit fielen drei Phasenpaare in eines zusammen. Einen Seelenwechsel innerhalb der Entwicklungsgeschichte gäbe es dann nicht.

Dies wird erhärtet durch einen fünften grundlegenden Unterschied. Da gerade die Entwicklung selbst im Gegensatz zu Thomas eine der vitalsten Lebenstätigkeiten des entwickelten Subjektes ist, wie wir gesehen haben, und zwar eine durchaus spezifische Lebenstätigkeit im naturwissenschaftlichen Sinn, so kann das Seinsprinzip nicht, wie Thomas meint, die Endstation der Entwicklung, sondern muß deren Ausgangsstation sein. Denn auch bei Thomas ist Seinsprinzip und Tätigkeitsprinzip real identisch und muß der spezifischen Lebenstätigkeit vorausgehen[39]). Aber er hielt eben die Entwicklung nicht für eine Lebenstätigkeit des entwickelten Wesens und brauchte daher das Seins- und Tätigkeitsprinzip zu dieser Lebenstätigkeit nicht. Nachdem das aber heute anders ist, so muß das Lebensprinzip, die Seele, an den Anfang, nicht an das Ende der Entwicklung gerückt werden.

So bliebe denn, wenn wir moderne Erkenntnisse in Thomasische Begriffe fassen wollen, von den sieben formalen Stadien der Entwicklung bei Thomas nur eines übrig, der Mensch, der zwar Mensch ist *(homo actu primo)*, aber noch nicht spezifisch menschliche Tätigkeiten (wohlgemerkt im Thomasisch-metaphysischen Sinn) ausübt. Dazu nämlich (d. h. zum Gebrauch der Vernunft) gelangt er wohl erst nach der Geburt.

---

gemäß *(animal rationale)* zwei Teile enthalten, ein generischer *(animal)* und ein spezifischer *(rationale)*. Durch diesen ist der Mensch vom Tier verschieden *(differentia specifica)*. Allein auch jener generische Teil *(animal)*, den er mit den Tieren gemein hat, ist im Menschen auf eine besondere Weise *(modus)* beschaffen, die ihn von allen Tierspezies unterscheidet. Er ist also in diesem Sinne spezifisch.

[39]) 1, 118, 2 ad 2.

Ist damit die Frage der Beseelung endgültig geklärt? Ich glaube nicht. Ich kann z. B. aus bestimmten Gründen die vielfach heute verbreitete Meinung vorerst noch nicht vorbehaltlos teilen, daß der Mensch schon bei der biologischen Empfängnis von der Geistseele beseelt ist. Ich will ihr aber auch nicht widersprechen. Die wenigen Ausführungen werden jeden Leser ahnen lassen, welche Probleme hier vorliegen und einer Lösung harren.

Wir haben jetzt die wesentliche Basis gewonnen, ohne die ein Verständnis für das Problem Mann und Weib, das zur Erörterung steht, nicht zu gewinnen wäre. Davon wird sich der Leser in den folgenden Kapiteln selbst überzeugen können. Als Frucht dieses ersten Kapitels, für sich genommen, darf wohl die Einsicht gebucht werden, daß die Veränderung des biologischen Bildes, soweit es die Biogenie des Menschen betrifft, eine gewaltige ist. Die Gegenüberstellung ist zum mindesten interessant. Wieweit sie philosophisch und theologisch folgenschwer ist, müssen wir nunmehr untersuchen, wenigstens insoweit sie die Frage Mann und Weib betrifft.

II. Der Bedeutungswandel der Begriffe Mann und Weib und seine theologischen Konsequenzen, besonders die wahre Mutterschaft Mariä

Umsturz biologischer Vorstellungen und Begriffe. — Im vorhergehenden Kapitel konnte gezeigt werden, welcher Umsturz in den biologischen Vorstellungen und Begriffen sich seit Thomas vollzogen hat. Ich weiß aber nicht, was mehr erstaunlich ist, dieser Umsturz oder die geringe Aufmerksamkeit, die diesem Umsturz im allgemeinen geschenkt wird. Während Thomas die zeitgenössische Biologie voll und ganz in Philosophie und Theologie einbaute, sind wir noch, wie mir scheint, recht weit davon entfernt. Ich will hier nun zunächst den Bedeutungswandel aufzeigen, den auch die theologisch so wichtigen Begriffe Vaterschaft und Mutterschaft wissenschaftlich erlitten haben und will dann an einigen konkreten Beispielen, besonders an dem der heiligen Mutterschaft Mariä, die theologische Bedeutung dieses Begriffswandels aufzuzeigen versuchen.

Biologischer Bedeutungswandel der Worte Mann und Weib. — Nach Thomas müßte Mann definiert werden als Mensch, der befähigt ist, Sperma zu erzeugen und damit aus Mutterblut ein neues menschliches Individuum hervorzubringen. Frau wäre ein Mensch, der in seiner Gebärmutter in Form von Blut den Stoff liefert, aus dem ein neues menschliches Individuum erzeugt werden kann. Nach der modernen Biologie ist Mann ein Mensch, der Sper-

mien, Frau ein Mensch, der Eier erzeugt. Wie verschieden diese modernen Begriffe von den Thomasischen sind, ist schon daraus zu ersehen, daß nur mit dem modernen Begriff der echte Zwitter (ein äußerst seltener Fall) eindeutig zu definieren und vom unechten Zwitter zu scheiden ist. Echter Zwitter ist nur, wer sowohl Eier als Spermien erzeugt. Jeder andere ist unecht, d. h. überhaupt kein Zwitter, sondern Mann oder Weib, wenn er auch daneben noch Organe und Eigenschaften des anderen Geschlechtes an sich hätte.

Bedeutungswandel des Wortes Vater. — Nach Thomas ist Kindesvater der Mann, der mittels seines Sperma das Kind aus Mutterblut erzeugt hat. Sein Kind aber ist das menschliche Individuum, das von ihm *(a patre)* mittels des Sperma aus Mutterblut erzeugt wurde[40]). Heute ist Vater jener Mann, aus *(ex)* dessen Spermium (im Verein mit dem mütterlichen Ei) das Kind hervorgegangen ist.

An die Stelle des *ab*-kausalen, wirkursächlichen Vaterbegriffes ist also ein *ex*-kausaler, stoffursächlicher Vaterbegriff getreten. Und zwar in doppelter Weise. Erstens erzeugt der Vater nicht das Kind (so wie Thomas es meint). Zweitens bringt er auch die Spermien nicht so hervor, wie Thomas ihn das Sperma hervorbringen läßt. Nach Thomas verwandelt das Ernährungsorgan die Nahrung in Blut und das Erzeugungsorgan dieses Blut in Sperma[41]). Schon das ist unzutreffend. Aus Blut entsteht in dieser Weise kein Sperma. Allein erst recht unzutreffend ist diese Wirkursächlichkeit bei den Spermien. Nach Thomas entsteht neues Zellgewebe, z. B. Fleisch so: Das Ernährungsorgan verwandelt Nahrung in Blut und das vorhandene Fleisch verwandelt das Blut in weiteres Fleisch[42]). Beides ist unzutreffend. Das Ernährungsorgan verwandelt Nahrung in Speisebrei. Dessen Nährstoffe werden von der Darmschleimhaut ins Blut überführt, geraten dann durch die Lymphe in die anderen Organe, also auch in das Fleisch (Muskelzellgewebe). Dieses Fleisch kann nie aus Blut (oder Lymphe) weiteres Fleisch (Muskelzellgewebe) machen, sondern neues Muskelzellgewebe im eigentlichen Sinn kann nur dadurch entstehen, daß aus den vorhandenen Zellen durch Teilung weitere werden. Also nicht Fleisch erzeugt (*ab*-kausal) aus Blut wieder Fleisch, sondern Fleisch d. h. Muskelzellen entsteht (*ex*-kausal) wieder aus Zellen (Bindegewebszellen, Zellen des mittleren Keimblattes, Urkörperzellen).

[40]) Ein Kind, das aus dem Manne *(ex viro)*, aber nicht von ihm wirkursächlich *(per actionem)* erzeugt wäre, wäre nicht sein Kind. 3, d 12, 3, **2**, 2 c. Deshalb ist Eva nicht Adams Tochter. 1, 92, **2** ad 3.

[41]) 2, d 30, **2**, 2, c III; 1, 119, 2 c.

[42]) 2, d 30, **2**, **2** c; 3, d 3, 5, 1 ad **4**; *sanguis* **2**, 3.

So ist es auch bei Vater und Kind. Das Kind wird aus der Samenzelle und die Samenzelle aus Samenmutterzellen und so weiter. Ganz so ist es bei der Mutter. Das Kind wird aus der Eizelle, die Eizelle aus dem Urei und so weiter. Nicht aber wird das Kind aus Blut, noch wird das Blut vom Ernährungsorgan erzeugt und vom Fortpflanzungsorgan zum Gebärmutterblut weiterverarbeitet.

Wandel des Mutterbegriffes. — Der Mutterbegriff war allerdings schon bei Thomas ein stoffursächlicher, *ex*-kausaler. Aus *(ex)* dem Mutterblut wurde das Kind. Allein diese Thomasische *Ex*kausalität ist eine gänzlich andere als die moderne. Denn dort ist der Ausgangsstoff etwas Unlebendiges, heute etwas Lebendiges, dort etwas Passives, Untätiges, hier etwas Lebenstätiges, wie im ersten Kapitel hinreichend gezeigt wurde. Mutter eines Kindes wäre nach Thomas stoffursächlich zu definieren als Weib, aus dessen Gebärmutterblut das Kind gebildet ist. Ihr Kind wäre der Mensch, der aus ihrem Gebärmutterblut gebildet wurde[43]). Mehr wirkursächlich definiert, ist Mutter eines Menschen das Weib, das ihn empfing und gebar[44]). Ich werde versuchen, am folgenden Gedankenexperiment zu zeigen, daß beides nicht stimmt.

Wandel des Elternbegriffes. — Vorerst sei nur noch bemerkt, daß sich der Elternbegriff[45]) damit wesentlich geändert hat, generell und differenziell. Generell: Denn jene Wirkursächlichkeit hat bei beiden Eltern der Stoffursächlichkeit Platz gemacht. Kind eines Menschen ist der Mensch, der aus *(ex)* der Keimzelle (Ei oder Samenzelle) jenes Menschen hervorgegangen ist. Aber auch differenziell hat sich der Elternbegriff geändert. Vater und Mutter stehen einander nicht mehr gegenüber wie der wirkursächliche Meister mit seinem Werkzeug und der wirkursächliche Gehilfe mit seinem zurechtgerichteten Werkstoff, sondern sie stehen einander gleichwertig gegenüber wie zwei, deren jedes eine Keimzelle zum Kinde beistellt. Es hat sich aber drittens der Elternbegriff auch darin geändert, daß sie jetzt nicht mehr die biologischen Hauptursachen der Biogenese sind. Nicht sie sind es, die lebendig machen, sondern sie finden bereits Lebendiges (Ei und Spermium) vor; nicht sie sind es, die dieses Lebendige vereinigen, weiterteilen, entwickeln, nein, dieses Lebendige besorgt das alles selbst. Die Eltern sind also nicht Erzeuger des Kindes, sondern haben bei dessen Erzeugung lediglich einen naturgegebenen Dienst, indem sie die lebendigen Fortpflanzungszellen lokal annähern und in die Umwelt verbringen, in der sie jene Lebensfunktionen vollziehen können. Damit ist vier-

[43]) Cg 4, 45 fi; 3, 31, 5.
[44]) 3, 35, 3 und 4c; *mater* 1.
[45]) Cg 4, 11 fi.

tens das Verhältnis der Eltern zur Spezies ein ganz anderes. Nach Thomas erhalten sie die Spezies, indem sie aus unlebendigem Stoff ein neues Lebewesen gleicher Spezies hervorbringen. Heute aber reichen sie die ununterbrochene Kette des Lebens, den Faden lebender und totipotenter Zellen, den sie in ihren Keimzellen gleichsam in der Hand halten, weiter, indem sie die Annäherung zweier solcher Lebensketten, die Vereinigung zweier Kettenglieder (der Keimzellen) und damit die Entwicklung eines neuen Lebewesens (mit Keimbahn und Soma) ermöglichen. Wie sehr der biologische Elternbegriff des hl. Thomas vom heutigen verschieden ist, mag folgendes Beispiel anschaulich machen[46]). Nach Thomas ist Christus der Herr wohl Sohn Mariä durch die bloße Tatsache, daß er „von ihr Fleisch angenommen hat" d. h. aus ihrem Mutterblute gebildet wurde. Wir werden gleich sehen, daß er dadurch allein nicht Sohn Mariä wäre. Anderseits wäre Christus nach Thomas nicht Sohn eines Mannes, wenn er zwar aus ihm *(ex viro)* gewesen wäre, aber nicht von ihm durch aktive Erzeugung hervorgebracht worden wäre. Auch das ist biologisch unzutreffend. Wenn sich aus einem Spermium ein Mensch entwickeln könnte (bekanntlich gelingt es im Tierversuch), dann wäre dieser Mensch ohneweiters das Kind des Mannes, von dem das Spermium stammt.

Eine Frau, die ein Kind empfängt, austrägt und gebiert und doch nicht seine Mutter ist. — Nicht um zu beweisen, sondern um den ganzen Begriffswandel anschaulich zu machen, bediene ich mich folgenden Gedankenexperimentes. Die Frage seiner tatsächlichen Ausführbarkeit ist für den Zweck der Veranschaulichung ohne Belang. Aus einer Jungfrau A werde ein reifes Ei genommen und in die Tuba der Frau B versetzt. Dort werde es von einem Sperma ihres Mannes C befruchtet, nehme seinen normalen Weg und seine normale Entwicklung, implantiere sich in der Gebärmutter der Frau B, entwickle sich weiter, werde von ihr ausgetragen und geboren. Frage: Wer ist die Mutter des Kindes, Jungfrau A, Frau B, beide oder keine?

Biologisch bzw. biogenetisch kann darüber nicht der geringste Zweifel bestehen. Die wahre Mutter des Kindes ist die Jungfrau A. Ihr verdankt das Kind Dasein und Leben bzw. die wesentliche weibliche Voraussetzung seines Daseins und Lebens, das Ei, und von ihr empfängt es die weibliche Komponente seines spezifischen und individuellen Soseins, wiederum das Ei. Man denke an die Vererbung. Das Kind verdankt Dasein und Sosein, Leben und Natur genau so gut der Jungfrau A wie seinem Vater C, nicht

[46]) 3, d 12, 3, 2, 2c.

aber der Frau B, der es nur die Weiterfristung des Lebens zu verdanken hat. Frau B wäre also die Empfängnis-, Nähr-, Gebärmutter des Kindes D, aber die wahre Mutter, die Stammutter, von der es Dasein und Sosein hat, wäre die Jungfrau A, wohlgemerkt, ohne einen Tropfen Gebärmutterblut für das Kind gegeben zu haben. während nach Thomas das wesentlich Mütterliche das wäre, daß das Kind aus ihrem Gebärmutterblute gebildet ist.

Jungfrau und Mutter auf natürliche und übernatürliche Weise. — Bekanntlich haben die Alten in ihren *Defensoria virginitatis* eine Menge von profanwissenschaftlichen, hauptsächlich biologischen Analogien für die übernatürliche Tatsache der jungfräulichen Mutterschaft zu erbringen gesucht. Sie taten das mit Recht nach einer stets in der Theologie mit Nutzen angewandten Methode. Aber sie taten es mit unzureichenden Mitteln, da ihre Analogien nach heutiger biologischer Erkenntnis alle der Fabelwelt angehören. Die moderne Biologie jedoch stellt Analogien zur Verfügung, an die die Alten nie herankonnten, weil ihnen die einschlägigen biologischen Tatsachen unbekannt waren. Beim Gedankenexperiment von oben ist die Jungfrau A Jungfrau und Mutter zugleich. Wir hätten eine wahre natürliche jungfräuliche Mutterschaft und damit ein Analogon der übernatürlichen, das wie jedes Analogon selbstverständlich auch seine Unterschiede aufweist. Eine ganze Fülle weiterer Analoga liefert die moderne Biologie mit den zahlreichen Fällen der natürlichen und künstlichen Parthenogenese. Könnte die Theologie davon nichts profitieren? Sie hat den einen Schritt getan, die Analoga der alten Biologie fallen zu lassen, sie hat aber im allgemeinen noch nicht den zweiten positiven Schritt getan, die neuen in die profanwissenschaftliche Erforschung der geoffenbarten Wahrheiten einzubauen.

Natürliche und übernatürliche Vaterschaft und Kindschaft. — Unsere Theologie kennt vor allem drei übernatürliche Vaterschaften und Kindschaften, die natürliche Gotteskindschaft des Menschen, der nach Gottes Ebenbild gemacht ist, die innergöttliche Vaterschaft der ersten göttlichen Person gegenüber der zweiten und die Gnadenkindschaft der Kinder Gottes. Das irdische Analogon für alle diese Vaterschaften und Kindschaften ist natürlich das irdische Verhältnis von Vater und Kind. Wir haben nun gesehen, wie sehr sich dieser Vaterschafts- und Kindschaftsbegriff wissenschaftlich gewandelt hat. Ich glaube jedoch nicht, daß der Begriffswandel des Anologons für das Begreifen des Analogatums bedeutungslos ist. Ich kann auch die Meinung nicht teilen, daß vorwissenschaftliche Begriffe als Analoga für eine wissenschaftliche Er-

kenntnis der Analogata, also ein vorwissenschaftlicher Begriff von der irdischen Vaterschaft zu einer wissenschaftlichen Erkenntnis der übernatürlichen Vaterschaft ausreichend sei. Vorwissenschaftliche Begriffe reichen für vorwissenschaftliche Erkenntnisse aus, nicht aber für wissenschaftliche. Tatsächlich ist auch der biologische Vaterschaftsbegriff für ein gewisses und zwar fruchtbares Verständnis, *(intelligentia quaedam eaque fructuosissima,* Vatic.) der überirdischen Vaterschaften sehr aufschlußreich. Wenn schon Natur ein Analogon der Übernatur ist, so wird folgerichtig ein tieferes Verständnis irdischer Vaterschaft zu einem tieferen Verständnis überirdischer Vaterschaft führen können. Biologie wird auch hier Hilfswissenschaft der Theologie sein können. Thomas hat davon reichlich Gebrauch gemacht. Er findet, daß in der innergöttlichen Vaterschaft alles das vereinigt ist, was in der irdischen Vaterschaft (Leben- und Soseingeben) und Mutterschaft (Empfangen, Gebären) getrennt vorhanden ist[47]). Heute könnte er finden, daß es auch in der menschlichen Mutterschaft vereinigt vorhanden ist. Sogar der Lebensgeist des männlichen Samens *(spiritus seminis)* ist ihm ein Analogon des Heiligen Geistes und seiner Funktion bei der Menschwerdung Christi[48]).

Die wahre Mutterschaft Mariä. — Thomas hält natürlich an der wahren Mutterschaft Mariä fest, erkennt aber mit Scharfblick, daß diese wahre Mutterschaft nur dann erfüllt ist, wenn alle wesentlichen biologischen Bedingungen wahrer Mutterschaft bei Maria erfüllt sind, also alle jene Bedingungen, die zur natürlichen wahren Mutterschaft einer Mutter und zur natürlichen Kindschaft eines Kindes gegenüber der Mutter erforderlich sind. Zu dieser wahren und natürlichen Mutterschaft gehört es, „daß der Stoff, aus dem der Leib Christi empfangen ist, homogener Natur *(conformis)* sei mit dem Stoff, den andere Frauen bereitstellen zur Empfängnis eines Kindes“[49]).

Um nun diesen Stoff festzustellen, zieht Thomas seine, bzw. die damalige aristotelische Biologie heran. Dieser Stoff ist aber, wie wir wissen, das Gebärmutterblut. So kommt Thomas zur Frage, ob der Leib Christi aus dem reinsten Geblüt der Jungfrau gebildet sei, und beantwortet sie mit einem entschiedenen Ja; durchaus folgerichtig von seiner Seite[50]).

Aber die damalige Biologie, mit Recht von ihm als Hilfswissenschaft in dieser theologischen Frage herangezogen, hat ihn, wie wir heute wissen, im Stich gelassen, bzw. irregeführt. Was haben folgerichtig wir zu tun, wenn wir Thomasisch vorgehen wollen?

[47]) Cg 4, 11 fi.
[48]) Cg 4, 46 fi.
[49]) 2, d 12, 3, 2, 2 c; 1, 35, 4 c.
[50]) 1, 31, 5.

Wir müssen wie er vom Dogma wahrer (und soweit weiblich-natürlicher) Mutterschaft Mariä ausgehen, genau wie Thomas. Wir müssen, um die Erfordernisse wahrer Mutterschaft zu erfahren, die zeitgenössische Biologie heranziehen wie er. Wir kommen, ausgehend von diesen Thomasischen Prämissen und mit dieser Thomasischen Methode, zu einer Lehre, die von der Lehre des hl. Thomas wesentlich abweicht. Das nämlich, was die anderen Frauen zur Empfängnis des Kindes bereitstellen, ist nicht das Gebärmutterblut, sondern das Ei. Mit dem bloßen Gebärmutterblut wäre Maria nicht die wahre Mutter Christi in dem von Thomas verlangten natürlichen und biologischen Sinn. Sie wäre nur Nährmutter Christi. Der Artikel muß also heute lauten: „Ist der Leib Christi aus einem Ei der seligsten Jungfrau gebildet?“ [51]). Und die Antwort muß lauten: Ja, und zwar auf Grund derselben Argumentation, wie sie der hl. Thomas treffend anwendet. Und zwar liegt, wie wir am Gedankenexperiment gesehen haben, die wahre Mutterschaft formell nicht in der Empfängnis, sondern in der Beistellung des Eies.

Wenn man nun bedenkt, daß mit der wahren Mutterschaft Mariä zugleich die wahre Abstammung Christi von David und Adam zusammenhängt und die ganze Mariologie, die Christologie, Erbsünde- und Erlösungslehre, so sieht man die Bedeutung, die der Biologie als Hilfswissenschaft der Theologie zukommt. Auch Thomas hat das gesehen [52]).

Biologie und Mariologie. — Wenn man bedenkt, in welch ein helleres Licht die Mutterschaft Mariä damit rückt, so wird man das vom Standpunkt der Mariologie nur begrüßen. Es ist nicht mehr die passive Mutterschaft des Werkstoffes [53]), sondern die höhere des Eies, nicht mehr die minderwertige der Handlangerin, die den Werkstoff bereitstellt, sondern eine der männlichen Elternschaft durchaus ebenbürtige, die ebenso wie die Vaterschaft eine lebendige Komponente des Daseins, des spezifischen wie individuellen Soseins gibt. Es ist eine Mutterschaft, die Leben und Erbeigenschaften vermittelt, alles Dinge, die der Thomasische Mutterbegriff nicht enthielt [54]), wie wir im nächsten Kapitel noch deutlicher sehen werden. Nimmt man dazu die oben genannten Analogien (Parthenogenese usw.) und unten die gänzlich veränderte Auffassung von der Frau, so muß man sich fragen: Könnte da nicht viel Anregendes und Befruchtendes, Zeitnahes und lebendig

[51]) Vgl. L. Lercher, Institutiones Theologiae Dogmaticae III (Oeniponte 1935) n. 333

[52]) Vgl. Anm. 40.

[53]) 1, 32, 4. [54]) Vgl. Anm. 47.

Anschauliches gewonnen werden, wenn man die zeitgenössische Biologie heranzöge, wie es Thomas gemacht hat?

Biogenie und Erbsünde. — Auf dieser Biologie beruhen eine ganze Fülle von theologischen Folgerungen, die die Erbsünde betreffen. Der hl. Thomas meint, jene Einheit der menschlichen Spezies, die Grundlage für die Allgemeinheit der Erbsünde ist, beruhe auf dem väterlichen Erzeugungsakt, durch den Adam Kinder zeugte, und unter diesen jeder Vater wieder weitere Kinder[55]). Diesen aktiven Erzeugungsakt gibt es nicht. Die Einheit der Spezies beruht vielmehr auf der ununterbrochenen Kette totipotenter Zellen, jenem Lebens-Stromnetz, an das die Individuen wie Glühlampen angeschlossen sind. Zweitens meint er folgerichtig, daß die Erbsünde nur durch den Vater übertragen werde, nicht durch die Mutter[56]). Die Folgerung fällt, wie man sieht, mit der biologischen Voraussetzung. Erzeuger im Thomasischen Sinn sind beide Eltern nicht und was sie sind, sind sie in gleichwertiger Weise. Drittens ist gerade nach Thomas der nächste Grund dafür, daß Christus ohne Erbsünde war, der, daß er eben nicht durch die aktive Erzeugung eines menschlichen Vaters Mensch geworden war[57]). Also unbefleckte Empfängnis ist die notwendige Folge jungfräulicher Empfängnis. Wir sehen, diese biologische Folgerung ist hinfällig. Viertens werden wir nicht fehlgehen, wenn wir annehmen, daß dies für Thomas ein Grund war, die unbefleckte Empfängnis nur bei Christus, nicht aber bei Maria oder sonst jemand anzunehmen[58]).

Biologie und Dogmatik. — In diesen Ausführungen haben wir ein Beispiel vor uns, wie auch heute noch modernste Profanwissenschaft Hilfswissenschaft der Offenbarungswissenschaft *(philosophia ancilla theologiae)* sein kann. Wir haben gesehen, welch treffende Analogien die moderne Biologie für die jungfräuliche Mutterschaft liefert, wie der biologische Vaterschaftsbegriff eine bedeutsame Vertiefung in der Erforschung überirdischer Vaterschaft verspricht und damit das Kapitel über Schöpfung (natürliche Kindschaft Gottes), heil. Dreifaltigkeit (innergöttliche Vaterschaft) und Gnadenlehre (Gnadenkindschaft) tiefer beleuchten könnte, wie weiter die Traktate über Christologie, Mariologie und Erlösungslehre auf den biologischen Mutterschaftsbegriff geradezu angewiesen sind, wie die biogenetische Einheit der menschlichen Spezies Voraussetzung für die Vererbung von Gnade und Sünde ist. Ist das nicht schon die ganze Dogmatik, die da durch ein Kapitel der Biologie befruchtet wird?

[55]) 1/2, 81, 1.
[56]) 1/2, 81, 5.
[57]) 3, 15, 1 ad 1; 3, 31, 7c.
[58]) 1/2, 81, 3c; *peccatum* 321.

Durch die Heranziehung der damals neuentdeckten Aristotelischen Wissenschaft ist ein Frühlingssturm der Wiederbelebung in die Theologie des 13. Jahrhunderts eingezogen, deren Früchte wir z. B. in dem Lebenswerk des hl. Thomas zu bewundern nicht müde werden. Ich stehe nicht an zu meinen, daß eine ähnliche Heranziehung der heutigen Naturwissenschaft, speziell der Biologie als Hilfswissenschaft der Theologie, nach bewährtem Thomasischen Muster, auch eine ähnliche befruchtende Wirkung ausüben müßte, und zwar würde die Naturwissenschaft durch unsere Theologie und unsere Theologie durch die Naturwissenschaft befruchtet. Und die daraus sich ergebende Synthese wäre echt scholastisch und thomasisch. Aber solange wir, nämlich Theologen und Naturwissenschafter, einander aus dem Wege gehen, wird diese Synthese nicht zustande kommen.

III. Biologisches Wertbild der Geschlechter, speziell die dreifache „Minderwertigkeit" des Weibes

Die dreifache Minderwertigkeit des Weibes und Vollwertigkeit des Mannes. — Auf den engen Zusammenhang von Weltbild und Wertbild bei Thomas habe ich schon mehrmals nachdrücklich hinzuweisen Gelegenheit gehabt. Dieses folgende Beispiel wird zwar nicht wesentlich bedeutsamer sein können, aber in seiner großen Bedeutsamkeit weiten Kreisen anschaulicher werden als die an jenen Stellen behandelten. Nach Thomas ist innerhalb der Spezies Mensch der Mann der vollkommene, vollwertige Vertreter der Art *(perfectum)*, das Weib der unvollkommene, minderwertige *(minus perfectum, imperfectum)*[59]). Man kann diese Minderwertigkeit des Weibes in eine dreifache Minderwertigkeit auflösen. Es ist die Minderwertigkeit im Werden (biogenetische Minderwertigkeit), im Sein (qualitative Minderwertigkeit) und im Tätigsein (funktionelle Minderwertigkeit) des Weibes. Von dieser dreifachen Minderwertigkeit soll der Reihe nach die Rede sein.

Thomasische Voraussetzungen der Geschlechtsbestimmung. — Wenn wir die im Vergleich zum Manne minderwertige Form der Entstehung des weiblichen Geschlechtes kennenlernen und verstehen wollen, müssen wir uns zunächst die Thomasischen Voraussetzungen der Geschlechtsbestimmung vor Augen halten. Es sind vor allem drei. Erstens ist nach ihm der Mann und zwar nur er mit Ausschluß des Weibes das wirkursächliche Prinzip *(agens)* der Zeugung. Wir haben bereits gesehen, daß dies unzutreffend ist[60]). Zweitens gilt es bei Thomas als ein Natur-

[59]) *vir* 1; *mulier* 4; Suppl. 52, 1 ad 2; In 1 Cor 11, 3 init.

[60]) Erstes Kapitel.

gesetz, daß jedes wirkursächliche Prinzip, soweit es willensunfrei tätig *(agens naturale)* ist, an sich *(per se)* für eine einzige Wirkung bestimmt ist *(omne agens naturale determinatur ad unum)*[61]). Dieser Thomasische Determinismus läßt sich nicht beweisen, sondern widerspricht den Tatsachen. Auch wo ein Prinzip unbeeinflußt ist durch hinzukommende äußere Umstände, ist es nicht immer für einen und denselben Effekt bestimmt. So sind gerade die Keimdrüsen des Mannes an sich *(per se)* d. h. durch eine innere Einrichtung der Natur, nicht durch äußere Umstände, bestimmt, zweierlei Spermien zu erzeugen, nämlich solche mit weiblichen und solche mit männlichen Geschlechtsfaktoren. Es gibt also, gelinde gesagt, auch Fälle, in denen die Natur nicht zu einem Effekt, sondern geradezu zu einer Mannigfaltigkeit der Effekte determiniert ist, und zwar an sich *(per se)*, nicht infolge hinzukommender, d. h. äußerer Umstände *(per accidens)*. Drittens setzt Thomas voraus, daß dieses eine, wozu die Wirkursache bestimmt ist, immer etwas sein müsse, was der Wirkursache selbst ähnlich sei *(omne agens agit simile sibi)*[62]). Auch dieser Satz (in diesem Sinne) läßt sich weder *a priori* noch induktiv beweisen. Er stammt aus einer vorwissenschaftlichen Betrachtung der Natur und widerspricht den Tatsachen. Gerade auch in der Biologie trifft er nicht zu. Aus anfangs gänzlich gleichen Zellen bringen (im Gegensatz zu Thomas) gerade diese Zellen an sich *(per se)* nicht infolge äußerer Umstände (äußerlicher Faktoren) Nerven- und Muskelzellen usw. hervor, gewiß sehr verschiedene Effekte. Gerade das vorhin genannte Beispiel der Geschlechtsbestimmung zeigt, daß schon die Keimdrüsen des Mannes nicht an sich darauf ausgehen, wieder nur Männer zu erzeugen.

Die Formen und Faktoren der Geschlechtsbestimmung. — Die Voraussetzungen sind also unzutreffend. Allein aus diesen Voraussetzungen ergeben sich folgerichtig die beiden Thomasischen Grundformen der Geschlechtsbestimmung. Das männliche Geschlecht entsteht dadurch, daß der zeugende Vater tatsächlich ein Kind hervorbringt, wie er es an sich *(per se)* auf Grund der drei genannten Naturgesetze immer erzeugen müßte. Er müßte an sich *(per se)*, wenn seine Natur stark genug wäre sich durchzusetzen[63]), immer ein Kind zeugen, das ihm nicht bloß in den menschlichen Arteigenschaften, sondern auch in den individuellen Eigenschaften, also auch im Geschlecht vollkommen ähnlich ist. Er müßte an sich Knaben zeugen[64]). Und nicht bloß deshalb, sondern weil

[61]) *agens* 14; *virtus* 267.
[62]) *agens* 82.
[63]) 1/2, 81, 2c.
[64]) Suppl. 54 ad 1. 1, 92, 1 ad 1.

schon an sich, wie wir noch sehen werden, die volle Verwirklichung der menschlichen Art männlich ist.

Wenn das nun faktisch nicht geschieht, wenn er also Mädchen zeugt, so kommt das von äußeren Umständen *(per accidens)*, nicht von inneren Anlagen, die an sich den Keimen eigen sind. Es sind hemmende Umstände, widerliche Zufälle *(occasiones)*, die es verhindern, daß das eintrifft, was von Natur aus eintreffen müßte. Solche hinderliche Zufälle sind folgende: Entweder hat der Vater und infolgedessen das väterliche Zeugungswerkzeug, das Sperma, einen Defekt, einen Ausfall an Zeugungskraft, oder der mütterliche Zeugungsstoff, das Gebärmutterblut, hat einen Fehler, oder es gehen die feuchten Südwinde *(venti australes)* und verursachen viele Niederschläge usw.[65]) und damit Kinder von größerem Wassergehalt, Mädchen[66]). Im Paradiese wäre auch eine gewisse willkürliche Geschlechtsbestimmung als äußerer Faktor in Frage gekommen. Der Wille des Vaters hätte solchen Einfluß auf das Sperma gehabt, daß damit vielleicht das Geschlecht bestimmt worden wäre[67]).

Alle diese Vorstellungen sind überholt. Die Vererbungswissenschaft hat ihnen den Boden entzogen. Erstens bestimmt nicht bloß der Vater die individuellen Eigenschaften des Kindes, sondern ebenso die Mutter. Zweitens geht die Natur und zwar die Natur der irdischen Faktoren nicht darauf aus, Kinder zu schaffen, die den Eltern phänotypisch durchaus ähnlich sind, sondern sie hat es geradezu auf Mannigfaltigkeit abgesehen. Drittens folgt auch das Geschlecht Gesetzen der Vererbung. So ungelöst manche Einzelfragen noch sind, eines ist sicher: Das eine Geschlecht hat diesbezüglich nichts Wesentliches vor dem anderen voraus. Es ist durch die Natur an sich *(per se)* vorgesehen, daß ungefähr die Hälfte der männlichen Spermien die Anlage für weibliches Geschlecht des Kindes mitbringen. Welchem Sperma es gelingt, das mütterliche Ei zu befruchten, das allerdings hängt von äußerlichen Umständen ab. Aber es ist dies bei beiden Geschlechtern so. Nach den Gesetzen der Wahrscheinlichkeit wird es ungefähr gleich oft die eine wie die andere Möglichkeit treffen. Es ist dabei durchaus kein Unsinn, wenn Thomas meinte, rein äußere Faktoren könnten die Geschlechtsbestimmung so oder so beeinflussen. Mit dieser Möglichkeit rechnet auch die moderne Biologie und darauf beruhen ja gerade die Versuche willkürlicher Geschlechtsbestimmung. Allein diese äußeren Einflüsse können immer nur an die Tatsache anknüpfen, daß die Natur der Keimdrüsen an sich die Erzeugung beider Geschlechter

[65]) *sexus* 1/2; *femina* 3.

[66]) S. unten Anm. 83.

[67]) 2, d 20, 2, 2 ad 2; 1, 99, 2 ad 2; 1, 115, 3 ad 4.

vorgesehen hat. Das war der Irrtum des hl. Thomas, daß er meinte, an sich seien Knaben vorgesehen, Mädchen aber entstünden nur infolge äußerer Umstände.

Die angebliche genetische Minderwertigkeit des Weibes. — Thomas leitet nun, und wie man sieht ganz folgerichtig, aus diesen seinen irrtümlichen Voraussetzungen die genetische Minderwertigkeit des Weibes ab. Er formuliert sie in mehrfacher Weise. Erstens ist ein Mädchen von den Eltern nicht an sich *(per se)* d. h. infolge innerer Einrichtung der Zeugungsorgane, sondern infolge äußerer Umstände *(per accidens)* erzeugt[68]). Das ist unzutreffend. Zutreffend ist vielmehr, daß Knaben und Mädchen in gleicher Weise in der Natur der Zeugungsorgane veranlagt sind. Zweitens ist das Mädchen gegen die Absicht *(praeter intentionem)* der irdischen Zeugungsfaktoren (Vater, Sperma), infolge hinderlicher Zufälle, die eine volle Auswirkung dieser irdischen Faktoren gehemmt haben, entstanden[69]). Weil aber die himmlischen Zeugungsfaktoren (Gott, Himmelsgeister, Himmelskörper) auch die Ursachen für jene widerlichen Umstände sind, so ist die Erzeugung eines Mädchens nur gegen die Absicht der irdischen, nicht aber gegen die der himmlischen Zeugungsfaktoren[70]). Mit anderen Worten: Es ist auch das Weib im Weltplan vorgesehen und es wären auch im Paradiese Mädchen zur Welt gekommen. Weil aber nur beim Mißglücken eines Knaben die (himmlischen und irdischen) Zeugungsfaktoren ein Mädchen hervorbringen, so ist offenbar das Mädchen irgendwie anders beabsichtigt als der Knabe. Es ist nicht erster Absicht *(primae intentionis)*, sondern zweiter Absicht *(secundae intentionis)*, d. h. für den Fall beabsichtigt, daß die erste Absicht vereitelt wird. Wir haben gesehen, Mann und Weib sind in den Zeugungsorganen und -vorgängen in ganz gleicher Weise vorgesehen und beabsichtigt[71]).

Drittens ist das Mädchen nach Thomas ganz folgerichtig eine infolge Mißratens eines Knaben erfolgende Ersatzbildung der Natur *(mas occasionatus, masculus occasionatus)*. Es ist also eine Heteromorphose, wie sie sonst in der Natur vorkommen. Wenn z. B. bei einem gewissen Krebs *(Palinurus vulgaris)* ein Auge entfernt wird, so regeneriert es sich, aber verschieden. Wurde das Nervenzentrum (Ganglion) geschont, so entsteht wieder ein Auge, wurde es aber entfernt, so entsteht kein Auge mehr, dafür aber ein fühlerähnliches Gebilde, also eine Ersatzbildung für eine nicht mehr mög-

[68]) Oben Anm. 64 bis 67.

[69]) 2, d 20, 2, 1 ad 1; 1, 91, 1 ad 1; 1, 99, 2 ad 1; Ver 5, 9 ad 9.

[70]) Wie Anm. 69.

[71]) Suppl. 52, 1 ad 2. — Vgl. Ver 23, 2 c; *corruptio* 15.

liche Normalbildung. So ungefähr sieht Thomas das Weib an. Es ist eine von der Natur vorgesehene Ersatzbildung als Folge dessen, daß die Normalbildung, der Mann, mißlang, und infolge widerlicher Umstände nicht mehr möglich ist. Auch das ist unzutreffend. Knabe und Mädchen sind gleich normale Bildungen der irdischen Zeugungsfaktoren. Es liegt nicht ein Heteromorphismus vor, sondern ein Dimorphismus.

So darf es uns denn nicht weiter wundern, wenn von Thomas das Weib als minderwertvolles *(minus perfectum*[72]*, imperfectum)*[73]) und defektes *(deficiens)*[74]) Wesen dem Manne gegenüber betrachtet wird. Ja diese Minderwertigkeit ist geradezu die geschlechtsbestimmende Differenz und der Wesensunterschied des Weibes vom Mann. Sie ist eigentlich ein Mann *(mas)*, nur nicht ein vollentwickelter, sondern ein in der Entwicklung gehemmter *(occasionatus)*, untermännlich gebliebener. Damit kommen wir aber zur zweiten Minderwertigkeit, die Thomas dem Weibe zuschreibt, zur systematischen oder qualitativen.

Die qualitative Minderwertigkeit des Weibes im allgemeinen. — Als zweite Form der Minderwertigkeit nach der des Werdens kommt die Minderwertigkeit des Seins in Frage. Dabei handelt es sich nicht bloß um die Minderwertigkeit des weiblichen Geschlechtes als Geschlecht, sondern auch um die des Weibes als Mensch. Freilich ist das weibliche Geschlecht nach Thomas auch in seinen Geschlechtseigenschaften minderwertiger als der Mann. Im Weib ist die spezifische Lebenskraft *(virtus speciei)* geringer als beim Mann. Deshalb ist sie einerseits nicht imstande, Blut bis zum Sperma zu verarbeiten wie der Mann und infolgedessen anderseits auch nicht imstande, aus Blut wirkursächlich einen Menschen hervorzubringen, wie das der Mann kann. Ihre Zeugungskraft *(generativa potentia)* ist unvollkommen, die des Mannes vollkommen[75]). Wir haben bereits gesehen, daß davon gar keine Rede sein kann, und werden bald bei Behandlung der funktionellen Minderwertigkeit nochmals darauf zu sprechen kommen.

Wir schalten somit die qualitative Minderwertigkeit des weiblichen Geschlechtes als Geschlecht an dieser Stelle aus und reden nur mehr von der Minderwertigkeit des Weibes als Mensch. Wir haben bereits gesehen, daß die allgemeine Form, in die Thomas seine Thesis kleidet, die ist, daß das männliche Geschlecht edler *(nobilior)* sei[76]) als das weibliche, wozu als Gegenthesis zu ergänzen wäre, daß das weibliche Geschlecht weniger edel *(ignobilior)* oder gemeiner *(vilior)* sei als das männliche. Das Weib verhält

[72]) Ebd.; *femina* 3. [73]) Suppl. 52, 1 ad 2. [74]) 1, 92, 1 ad 2.
[75]) 3, d 3, 2, 2 ad 5; 3, 32, 4 ad 2. [76]) 3, 31, 4 ad 1.

sich zum Mann wie das Unvollkommene und Defekte *(imperfectum, deficiens)* zum Vollkommenen *(perfectum)*[77]).

Die Beweise für die qualitative Minderwertigkeit des Weibes. — Es sind im Grunde dreierlei Beweise, die Thomas für seine Behauptung anbietet. Der erste Beweis ist die genetische Minderwertigkeit und fast überall, wo er von der qualitaven Minderwertigkeit spricht, redet er von der genetischen als ihrer Begründung[78]). Diesen Beweis können wir sofort als wertlos beiseitestellen, weil wir gesehen haben, daß die von Thomas angenommene genetische Minderwertigkeit gar nicht besteht. Der zweite Beweis ist die funktionelle Minderwertigkeit des Weibes. Es verhält sich zum Manne wie das Passive *(patiens)* zum Aktiven *(agens, activum)*[79]). Wir wissen schon und werden es bei Behandlung der funktionellen Minderwertigkeit wieder sehen, daß auch dieser Beweis wertlos ist, weil er Tatsachen voraussetzt, die nicht bestehen. Als dritter und letzter Beweis kommt also nur noch die tatsächliche Aufzählung der weiblichen Eigenschaften in Betracht, durch die sie dem Manne gegenüber minderwertig ist.

Tatsachenfrage und Wertfrage der weiblichen Eigenschaften. — Wenn nun Thomas Eigenschaften z. B. Körperkraft oder Seelenstärke[80]) nennt, in denen der Mann dem Weibe überlegen sei, so handelt es sich um eine doppelte Frage. Erstens fragt es sich: Entspricht seine Behauptung den Tatsachen (Tatsachenfrage)? Thomas weiß ganz gut, daß z. B. mitunter eine bestimmte Frau vielen Männern seelisch überlegen ist. Was er behaupten will, ist das, daß Frauen in der Mehrzahl der Fälle körperlich und sittlich schwächer sind als Männer[81]). Wir würden sagen, jede solche Eigenschaft müßte in je einer Kurve für beide Geschlechter dargestellt werden, wobei die Kurven sich wohl überschneiden können, aber das Maximum und die Minima der Frauenkurve stets weiter links lägen als die der Männer. Aber auch dann wäre die Tatsachenfrage noch nicht gelöst. Es handelt sich z. B. um das Beobachtungsmaterial. Es könnte sein, daß an einem bestimmten Orte oder zu einer bestimmten Zeit, z. B. zur Zeit und in der Heimat des hl. Thomas, die Frau infolge äußerer Umstände (Vernachlässigung der Erziehung und dgl.) minderwertiger wäre als es tatsächlich ihrer Natur an sich entspricht. Wir müßten also schon voraussetzen, daß diese äußeren störenden Faktoren ausgeschaltet wären

[77]) Oben Anm. 59. 72. 73. 74.

[78]) *femina* 3.

[79]) *agens* 36; *generatio* 11/13.

[80]) Unten Anm. 82 bis 90.

[81]) 4, d 25, 2, 1, 1 ad 1; 2/2, 156, 1 ad 1.

und die Prüfung unter sonst gleichen Umständen *(ceteris paribus)* geschähe. Wir können mit Recht bezweifeln, ob z. B. dem hl. Thomas das Beobachtungsmaterial und die Methode zur Verfügung standen, um eine solche Statistik einwandfrei durchzuführen und durch diese die übernommenen Aristotelischen Anschauungen kritisch nachzuprüfen.

Wenn dann die Tatsachen feststehen, handelt es sich erst noch um die Bewertung (Wertfrage). Ist z. B. größere Körperkraft wirklich ausreichend, um ihren Inhaber als Menschen einfachhin wertvoller zu machen denn seinen schwächeren Gegenpart? Könnte es bei anderen Eigenschaften nicht ebenso sein?

Die körperliche Minderwertigkeit der Frau. — Thomas führt vor allem an, daß die Frau an Körperkraft *(virtus corporis)* schwächer sei als der Mann[82]), daß sie geringere Körpertemperatur *(calor naturalis)* besitze, dafür aber größere Körperfeuchtigkeit *(humor)*[83]). Thomas hätte noch vieles hinzufügen können, so z. B. daß sie durchschnittlich kleiner ist als der Mann, daß sie dementsprechend ein kleineres Gehirn hat, sowohl an Volumen als an Gewicht usw. Allein wie man sieht, ist das alles ungeeignet, über den Wert der Geschlechter etwas auszumachen. Es gibt z. B. auch unter den Männern verschiedene Konstitutionstypen. Ist wirklich der athletische Typus einfachhin wertvoller als die übrigen? Dabei übersieht Thomas Eigenschaften, in denen die Frau überlegen ist, vollständig. Er selbst sieht z. B. die weiche Körperbeschaffenheit *(complexio mollis)* als einen besonderen Vorzug der menschlichen Spezies an[84]). Hat er nicht gewußt, daß die Beschaffenheit eines weichen und zarten Körperbaues gerade den Frauen zukommt? Doch[85]).

Die geistige Minderwertigkeit des Weibes. — Das Weib ist nach Thomas geistig *(mente, ratione)* schwächer als der Mann[86]), auch schwächer und gebrechlicher an sittlicher Kraft *(robur mentis, robur animae)*, um den Begierlichkeiten zu widerstehen[87]), ähnlich wie junge Leute. Das spezifische weibliche Gefühl ist Lust — Unlust *(concupiscentia)*, nicht Mut — Unmut wie beim Mann[88]). Infolge ihrer Körperbeschaffenheit ist sie z. B. mehr zur Unzucht versucht als der Mann und infolge ihrer geringeren

[82]) In 1 Cor 11, 1 fi; Cg 3, 122, rursus; In Job 1, 1 init.
[83]) Suppl. 62, 4 ad 5.
[84]) 1, 91, 3 ad 1; 1, 99, 1 ad 2; 2, d 20, 2, 1 ad 5.
[85]) 2/2, 156, 1 ad 2.
[86]) In 1 Cor 11, 1; Cg 3, 122; Comp. Theol. 189.
[87]) Suppl. 62, 4 ad 5; *mulier* 6, 18; Comp. Theol. 189.
[88]) De decem praeceptis 6.

Verstandes- und Willenskraft weniger widerstandsfähig gegen diese Versuchungen[89]). Sie verhält sich zum Manne wie im Menschen die Sinnlichkeit zur Vernunft oder wie die niedere Vernunft *(ratio inferior)*, die sich um das Kleine, Zeitliche sorgt, zur höheren Vernunft *(ratio superior)*, die sich um das Große, Ewige kümmert[90]). Hier wird von der differentiellen Psychologie der Geschlechter manches zugegeben werden. Allein bei einigem wird sie die Tatsache bestreiten. So gilt die natürliche sittliche Kraft des Weibes als größer denn die des Mannes (Fröbes), ebenso der Mut und die Seelenstärke im Leiden. Anderseits stellt die Psychologie den Verstandesvorzügen des Mannes den Gemütsreichtum (Emotionalität) und die Aktivität der Frau gegenüber.

Diese ihre geistige Minderwertigkeit ist eine Folge ihrer körperlichen Rückständigkeit[91]), speziell ihres Feuchtigkeitsüberschusses und ihrer Untertemperatur[92]). Da diese körperliche Rückständigkeit natürlich eine Folge ihrer biogenetischen ist[93]), so erscheint die Beweiskette lückenlos. Und wir werden sagen müssen: Das Beispiel einer Beweiskette, die nichts beweist.

Der Maßstab und das Ergebnis der Bewertung. — Wenn wir bewerten sollen, müssen wir uns fragen, welchen Maßstab wir bei der Bewertung anzulegen haben. Darf man die Frau am Manne messen? Jedenfalls nicht. Es wäre eine *petitio principii*. Gerade das geschieht aber bei Thomas. Der Mann ist der Mensch, wie er an sich *(per se)* nach der ersten Absicht der irdischen Zeugungsfaktoren sein soll, das Weib ist der Mensch, der infolge hinzukommender Umstände *(per accidens)* nicht wird, wie er an sich *(per se)* werden soll. Wir wissen, das ist falsch. Beide sind so, wie sie an sich *(per se)* von den himmlischen und irdischen Zeugungsfaktoren gewollt sind, und beide sind so, wie sie sind, an sich *(per se)* gewollt und nicht umständehalber *(per accidens)* so geworden.

Soll man die Geschlechter an der Spezies messen? Die Spezies Mensch hat zweierlei Eigenschaften, generelle, die jedem menschlichen Individuum zukommen, und differenzielle, wodurch sich Individuum von Individuum unterscheidet, z. B. Rassen-, Temperaments-, Begabungs- und eben vor allem Geschlechtseigenschaften. In den generellen Eigenschaften *(animal rationale)* sind Mann und Weib auch nach Thomas gleich. In den differenziellen auch nach heutiger Biologie und Psychologie verschieden. Aber wer kann von

[89]) 2/2, 156, 1 ad 1; *luxuria* 20.
[90]) In 1 Cor 1 fi und 3 med.
[91]) 2, d 21, 2, 1 ad 2; 2/2, 156, 1 ad 1 und 2.
[92]) Suppl. 62, 4 ad 5.
[93]) 2, d 22, 2, 1 ad 2.

ihnen, wenigstens soweit sie Erbeigenschaften sind, behaupten, die einen seien der Spezies an sich *(per se)*, die anderen umständehalber *(per accidens)* eigen, die einen seien über-, die anderen untergeordnet, die einen seien vollwertig, die anderen minderwertig? Die Wahrheit ist doch die: Wir haben einen von der Natur vorgesehenen Dimorphismus vor uns. Mann und Weib sind anders und qualitativ anderswertig, aber nicht quantitativ ungleichwertig wie Vollmensch und Defektmensch, Mann und Untermann.

Ich würde Eulen nach Athen tragen, wenn ich hier etwas beweisen wollte. Ich will nicht beweisen, sondern einen Welt- und Wertbildwandel veranschaulichen. Wer den ganzen Umschwung noch anschaulicher haben will, der vergleiche die Anschauungen des hl. Thomas etwa mit den Anschauungen, wie sie heute auch in maßvollen Kreisen vertreten werden und jedem leicht zugänglich sind (z. B. Großer Herder, Artikel Frau).

Die funktionelle Minderwertigkeit des Weibes. — Wir kommen auf die dritte angebliche Minderwertigkeit des Weibes zu sprechen, nämlich auf die des Tätigseins, auf die funktionelle. Wir können hier von einer zweifachen Tätigkeit sprechen, der geschlechtlichen und der außergeschlechtlichen Tätigkeit.

Die Minderwertigkeit des Weibes in bezug auf ihre Geschlechtsfunktionen, speziell in bezug auf ihren Anteil an der Zeugung des Kindes. — Wir können uns hier recht kurz fassen, denn die Sache wurde ja schon eingehend im ersten Kapitel besprochen. Nach Thomas stellt der Mann zur Zeugung das aktive Prinzip, das Sperma *(activum)* und die Zeugungskraft und ist dabei die formgebende Wirkursache *(agens)*, der Erzeuger des Kindes. Die Frau stellt das passive Prinzip *(passivum)*, den Werkstoff (Zeugungsstoff), nämlich das Gebärmutterblut und ist also der stoffgebende und erleidende Teil *(patiens)*. Der Vater ist das würdigere Prinzip *(dignius principium)* als die Mutter[94]). Nach einem aus dem Handwerk genommenen Vergleich[95]) ist beim Zeugungshandwerk der Mann der Meister und das Sperma sein Werkzeug, die Frau aber die Gehilfin bzw. Handlangerin, die den Werkstoff zurechtrichtet. Wäre dem so, dann wäre freilich die Frau funktionell untergeordnet beteiligt. Allein dem ist eben nicht so. Beide Geschlechter stellen je eine Keimzelle, Samenzelle und Ei. Wenn aber die Frau tatsächlich das Gebärmutterblut gibt, so ist das bereits eine Mehrleistung ihrerseits, nicht Zeugung, aber Ernährung und Pflege des gezeugten und sich durch seine eigene immanente Tätigkeit entwickelnden Kindes.

[94]) Suppl. 52, 4 ad 1.

[95]) Oben Anm. 23. 24.

Die außergeschlechtliche Tätigkeit des Weibes. — In allen übrigen Arbeiten ist die Frau ebenso minderwertig. Für die Zeugungsarbeit ist sie notwendig. Für alle übrigen Arbeiten wäre sie nicht notwendig. Zwar kommen ihr im Familienleben *(vita domestica)* gewisse Arbeiten *(opera propria, sibi competentia)*[96] zu. Aber wegen dieser Arbeiten ist sie nicht da und nicht notwendig. Als Gehilfin des Mannes ist sie lediglich für die Zeugung gedacht. Alle anderen Arbeiten würden von Männern besser gemacht[97]. Eine starke Behauptung, die sehr an zeit- und standesgebundene tatsächliche Zustände (Aristoteles und mittelalterliches Unteritalien, Adel, Mönchtum) erinnert. Ist dem aber wirklich so? Hätten Natur und Schöpfer bei der Arbeitsteilung und Arbeitsgemeinschaft zwischen den Geschlechtern wirklich nur an die Zeugung gedacht? Nach Thomas ja. Einige Beispiele. Schon zur Erziehung ist nach Thomas der Vater besser geeignet, weil er wegen seines Verstandes besser belehren und wegen seiner Körperkraft besser züchtigen kann[98]. Als ob zur Erziehung sonst nichts vonnöten wäre als Belehrung und Züchtigung. Hat dem gegenüber die Mutter wirklich zur Erziehung nichts beizusteuern, was sie durchschnittlich besser macht als der Vater?

Weiter. Die Frau bedarf nach Thomas des Mannes sowohl zur Zeugung als zur Leitung *(gubernatio, regimen)*. Er aber bedarf ihrer nur zur Zeugung[99]. Hat eine Frau als Gegenleistung wirklich nichts anzubieten als ihre Zeugungsorgane? Bringt sie nicht Eigenschaften und Begabungen mit und übt sie nicht Funktionen aus, die der Mann nicht hat noch übt noch ersetzen kann? Hat sie nicht sogar eine Funktion, den Mann zu leiten? Man leitet doch nicht bloß durch Befehl, sondern auch durch Rat, durch Bitten und durch kluges Nachgeben.

Nehmen wir weiter die beiden Berufsgebiete Hauswesen, Staatswesen, Heim und Öffentlichkeit. Ist die Frau nicht ebenso die Schöpferin des Heimes wie der Mann der Schöpfer des Staates? Würde wirklich auch hier der Mann es ebenso gut machen? Thomas mochte auf Grund des klösterlichen Haushaltes so denken.

Nehmen wir zwei Betätigungsgebiete, wie den unmittelbaren Dienst an der menschlichen Natur und den Dienst an der untermenschlichen Natur, so werden wir ohne weiteres sagen, daß im letzteren Dienst, in Technik und Kunst, der Mann überlegen ist. Aber auch im unmittelbaren Dienst an der menschlichen Natur?

---

[96]) Suppl. 41, 1 c.

[97]) 1, 92, 1 c; 1, 98, 2, b 2; Suppl. 41, 1 c.

[98]) Cg 4, 122 rursus.

[99]) Cg 3, 123 videtur.

Die Frau trägt das Kind aus, nährt es, zieht es auf, pflegt den Kranken und Verwundeten, sorgt für die unmittelbaren Bedürfnisse des Leibes an Nahrung, Kleidung, Wohnung. (Sie ist nach der Ethnologie auch die Erfinderin der einschlägigen Künste, wie etwa Töpferei, Weberei und des Pflanzenbaues.) Kann man wirklich sagen, das alles würden im Durchschnitt die Männer besser machen? Der Arzt, schön; aber wer möchte sich von ihm pflegen lassen?

Und weiter? Wer hat sich inoffiziell im Stillen stets mehr als Hüterin der Religiosität und guten Sitte bewährt, wer ist Schöpfer der feinen Art und der gesellschaftlichen Umgangsformen, mehr der Mann oder die Frau? Aber ich will nur etwas sagen, was uns selbstverständlich ist: Die funktionelle Minderwertigkeit ist auch für außergeschlechtliche Funktionen unerweislich. Daß die Frau nur Funktionen hat, die der Mann im Durchschnitt besser machen würde, das ist eine Behauptung, die sich ebenso schwer wird beweisen lassen wie die, daß sie an sich zu nichts erschaffen und nötig sei denn zur Zeugung.

Biologie und Psychologie der Geschlechter. — Wir werden aber den Standpunkt des hl. Thomas verstehen können. Er hatte über seinen Lehrer Albert den Großen die Biologie des Weibes von Aristoteles übernommen und war außerstande, unter den damaligen Verhältnissen diese Anschauungen zu widerlegen bzw. zu überwinden. Aus der genetischen Minderwertigkeit ergab sich aber, wie wir gesehen haben, logisch die qualitative Minderwertigkeit. Denn es war doch selbstverständlich, daß jener Mensch allein, der auch biologisch voll entwickelt war, der Mann, den qualitativen Idealtyp des Menschen überhaupt darstellen mußte, nicht aber der Mensch, der nur eine Ersatzbildung dafür war, daß die Ausbildung zum Vollmenschen mißlang. Eine Verifikation für diesen Gedankengang war die funktionelle Minderwertigkeit. Hier zeigte sich biologisch geradezu aus der Wirkung *(ex effectu)*, daß die Frau qualitativ minderwertig sein mußte. Denn ihre geschlechtlichen Funktionen standen wesentlich hinter denen des Mannes zurück.

Wenn man bedenkt, welche Rolle Argumentationen aus Ursache und Wirkung bei Thomas spielen, so kann man begreifen, daß diese seinen Blick für die wirklichen Qualitäten des Weibes trüben mußten. Dazu die Autorität des Aristoteles und seines Lehrers Albert, die neben anderem auch die Qualitäten des Weibes betraf.

Aber Biologie war kaum das einzige, was hier von Einfluß war. Vielmehr war es wohl auch die Umwelt. Die Erziehung des Weibes war eine andere. Man traute ihm nichts zu. Thomas selbst bemerkt gegenüber den Töchtern Jobs: Sie müssen ungewöhnlich hochgestanden sein. Sonst hätte man sie lieber einsperren sollen

als zu den Gastmählern ihrer Brüder führen[100]). Thomas hatte vielleicht persönlich keine guten Erfahrungen mit der Frauenwelt seiner Umgebung gemacht und eine hohe Wertschätzung nicht gewinnen können. Er sah, wie im Männerkloster auch alle Frauenarbeit von Brüdern besorgt wurde. Er kannte die Leistungsfähigkeit der Frauen von heute nicht, kannte nicht unsere tätigen Frauenorden noch die heutige berufstätige Frau. So ist sein Urteil verständlich einerseits aus unüberwindlichen biologischen Vorurteilen und anderseits aus tatsächlichen Verhältnissen seiner Zeit.

Aber noch mehr. Der Blick des hl. Thomas war vor allem auch nicht geweitet durch eine umfassende Kenntnis kulturgeschichtlicher, vorgeschichtlicher und völkerkundlicher Tatsachen. Erst sie geben die Möglichkeit, über Rolle und Wert der beiden Geschlechter innerhalb der Menschheit wissenschaftlich wertvolle Aussagen zu machen.

Weltbild und Wertbild der Geschlechter. — Wir sehen aber — und das ist das Lehrreiche dieses Kapitels — wie sehr ein Wertbild, d. h. Werturteile bedingt sind durch das Weltbild (Natur- und Kulturbild), hier speziell durch das biologische Weltbild. Man sieht anschaulich, welcher Wertbildwandel sich zwangsläufig mit dem Weltbildwandel vollzieht. Man sieht, daß altes Wertbild nur aus altem Weltbild verstanden werden kann, daß man aber auch neuen Wertungen von alten Anschauungen aus nicht gerecht werden kann.

IV. Androzentrie, Androkratie und minderes Recht der Frau

Naturwissenschaft und Naturrechtswissenschaft. — Wir haben nunmehr gesehen, wie das Thomasische Wertbild der Geschlechter vom biologischen Weltbild der Zeit abhängig ist und wie mit diesem Weltbild sich jenes Wertbild gewandelt hat. Wir wollen uns jetzt dem Zusammenhang von Naturwissenschaft und Naturrechtswissenschaft zuwenden, in unserem Falle dem Zusammenhang von biologischem Weltbild und Wertbild einerseits und Naturrecht der Geschlechter anderseits. Diese neuen Ausführungen lassen sich um drei Begriffe gruppieren, um die androzentrische und androkratische Stellung und das daraus sich ergebende mindere Recht der Frau. Wir werden hier wieder die Folgerichtigkeit bewundern können, mit der Thomas aus Natur Naturrecht, aus Naturwissenschaft Naturrechtswissenschaft ableitet. Wir werden freilich auch sehen müssen, daß wir heute, wenn wir nach Thomasischer Methode die zeitgenössische Naturwissenschaft heranziehen, zu einer

[100]) In Job 1, 1 med.

erheblich anderen naturrechtlichen Lehre kommen und ihm nicht mehr in allem folgen können.

Begriff der Androzentrie. — Androzentrie ist ein Zweckbegriff. Die Frage ist die: Weswegen sind die beiden Geschlechter da, und zwar nicht, weswegen sind sie überhaupt da, sondern welches ist die gegenseitige Zweckbeziehung? Es sind drei Fälle denkbar: Die Frau ist wegen des Mannes da, der Mann ist wegen der der Frau da, und beide sind wegen einander da. Wir würden uns vermutlich heute sofort für das letzte entscheiden. Thomas jedoch behauptet das erste und zwar, wie wir sehen werden, von seinem Standpunkt durchaus folgerichtig. Die Behauptung nun, daß die Frau wegen des Mannes da sei, nicht aber der Mann wegen der Frau, nenne ich androzentrisch, wie man etwa die Auffassung, daß alle untermenschlichen Dinge des Menschen wegen da seien, anthropozentrisch und die Behauptung, daß alles Untergöttliche Gottes wegen sei, theozentrisch nennen kann.

Die androzentrische Verfassung des Hauswesens. — Nach Aristoteles gehören zum vollen Hauswesen *(domus perfecta)* eines freien Staatsbürgers vier Dinge: ein Weib, Kinder, Sklaven und Besitz[101]). Thomas hat das getreulich übernommen. Infolgedessen besteht nach Thomas die Familie selbst *(multitudo domestica)* aus drei zwischenmenschlichen Verbindungen *(coniunctiones, coniugationes, combinationes, connexiones):* Mann und Frau, Vater und Sohn, Herr und Knecht[102]). Dazu kommt noch der Mann als Herr seiner Güter. Der androzentrische Charakter dieser Aufzählungen fällt sofort schon durch die Formulierung auf. Es ist nicht die Rede von Eltern und Kind, oder gar Mutter und Kind, sondern von Vater und Kind; nicht von Herrschaft und Knecht, sondern von Herr und Knecht. Man darf auch nicht glauben, das sei Wortspalterei. Darüber belehrt einen Thomas sehr bald, indem er schreibt, daß Frau, Kind und Knecht eine Sache *(res),* Besitz *(possessio),* ein Körperteil *(pars),* ein Werkzeug *(instrumentum)* oder irgend etwas vom Manne *(aliquid viri)* seien[103]); daß der Mann Sklaven zu seinem individuellen Dienste brauche, nämlich um die Güter zu verwalten, aus denen er Kost, Kleidung und andere lebenswichtige Bedarfsartikel zur Fristung seines individuellen Lebens bezieht, und daß er einer Frau bedürfe, um aus ihr Kinder zu erzeugen[104]). Man wird

[101]) In Pol 1 und 2.

[102]) 1/2, 104, 4; 1/2, 105, 4; 2/2, 57, 4 c und 58, 7 ad 3; In Eph 5, 8 (zweifelhaft echt).

[103]) Ebd. und Suppl. 55, 6 a 2 und 56, 5 ad 2.

[104]) 1, 105. 4 c.

weiter belehrt, zwischen Mann einerseits und Weib, Kind, Knecht anderseits bestehe kein eigentliches Rechtsverhältnis, weil die dazu notwendige Voraussetzung, die Verschiedenheit und Ebenbürtigkeit des Rechtssubjektes fehle. Denn sie alle seien etwas vom Vater: Der Knecht ist ein körperliches Werkzeug des Herrn, die Frau (wohl wie ein Zeugungsorgan) ein Teil seines Leibes und das Kind gleichsam ein Körperteil des Vaters[105]).

Die androzentrische These. — Auf diesem Hintergrund werden wir nun die Behauptung verstehen, die Frau sei des Mannes wegen da und der Mann sei der Zweck *(finis)* des Weibes. Ja, der Mann ist nach Thomas Ursprung und Endziel des Weibes, wie Gott Ursprung und Endziel der ganzen Schöpfung ist[106]). Stärker kann man die Sache nicht ausdrücken. Der Androzentrismus ist demnach ein Abbild des Theozentrismus und tatsächlich wird gerade an derselben Stelle und auf Grund dieses Zentrismus dem Manne eine Gottähnlichkeit zugeschrieben, die dem Weibe nicht zukommt, während die allgemeinmenschliche Gottähnlichkeit auch ihr eigen ist[107]). Ist so der Androzentrismus des Weibes ein Abbild des Theozentrismus der Schöpfung, so hat er anderseits Seitenstücke in zwei Zentrismen, dem Anthropozentrismus, nach dem alles Untermenschliche des Menschen wegen, und jenem unbenannten Zentrismus, nach dem die Naturvölker der Kulturvölker wegen da sind. Der Androzentrismus, das kann man gleich sagen, befindet sich damit in keiner besonders guten Gesellschaft. Denn die beiden anderen Zentrismen lassen sich im Thomasischen Sinne heute schwerlich mehr aufrecht erhalten. Und der Grund dafür ist bei allen drei derselbe: ein gänzlich anderes Weltbild[108]). Doch sehen wir uns nun die Thomasischen Beweise an.

Profanwissenschaftlicher Beweis für den Androzentrismus. — Der Grundgedanke für alle Zentrismen ist der, daß das Unvollkommene immer wegen des Vollkommenen da sei[109]). Nun ist nach Thomas, wie wir gesehen haben, der Mann der vollkommene Mensch und das Weib der unvollkommene. Ergo. Das Untermännliche ist also des Männlichen wegen da. Wir mußten anderswo schon[110]) den Obersatz bestreiten, weil er im Weltall nicht durchführbar ist. Wir mußten im dritten Kapitel dieses Aufsatzes den Untersatz bestreiten, weil er den Tatsachen nicht entspricht. So bleibt vom Schlußsatz kaum mehr etwas übrig.

---

[105]) 2/2, 57, 4 c. [106]) 1, 93, 4 ad 1.
[107]) Ebd. und 2, d 16, 2 c.
[108]) Oben Anm. 1.
[109]) 2/2, 66, 1; *perfectum* 43; *animal* 68. [110]) Oben Anm. 108.

Der spezielle Beweis bei Thomas ist so: Der Mann ist funktionell das wirkursächliche *(agens)* und formgebende, das Weib dagegen das wirkungserleidende *(patiens)* und stoffgebende Prinzip des Kindes. Das Erleidende ist aber immer wegen des Wirkursächlichen und der Stoff *(materia)* wegen der Form *(forma)*. Also ist das Weib des Mannes wegen da[111]). Wir brauchen keine Worte mehr zu verlieren. Lang genug waren die Ausführungen darüber, daß hier eine Biologie zugrundeliegt, die überholt ist. Wirkursächlich und formgebend am Kind ist das Weib sogut wie der Mann. Allerdings ist das Weib darüber hinaus noch stoffgebend. Aber wenn wir ein anderes gelegentlich von Thomas verwendetes Prinzip heranziehen, daß das Kind eigentumsrechtlich (bei Sklave und Tier) dorthin gehört, wo es den Stoff her hat und wo also sein Mutterschoß ist *(partus sequitur ventrem)*[112]), so gehört das Kind mehr der Mutter (weil aus zwei Titeln) als dem Vater und nach Thomasischer Beweisführung wäre dann der Mann des Weibes wegen da. Sie braucht ihn zur Befruchtung. Es hat auch bekanntlich bis heute mutterrechtliche Kulturen gegeben, die diesen gynäkozentrischen Standpunkt vertraten, mit gleichem Recht, mit dem Thomas den androzentrischen vertritt.

Offenbarungswissenschaftliche Begründung des Androzentrismus. — Diesen Androzentrismus hat Thomas nicht bloß profanwissenschaftlich, sondern auch und vor allem offenbarungs- bzw. bibelwissenschaftlich zu begründen gesucht. Sehen wir uns die wesentlichen Argumente der Reihe nach an.

Der erste und grundlegende Bibeltext ist Gen 2,18: „Es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei. Lasset uns ihm *(ei)* eine Gehilfin machen, die ihm gleiche *(adiutorium simile sibi)*". Nun werden nach damaligem Sprachgebrauch geradezu der Diener eines Herrn *(minister domini)* oder der Gehilfe eines Handwerkers *(minister artificis)* mit *adiutor* umschrieben[113]). Bei der großen Rolle, die damals die Gleichheit des Wortlautes für die Annahme der Gleichheit des Wortsinnes spielte, war dieser sprachliche Zusammenhang schon ein Grund dafür, daß man bei *adiutorium* an *adiutor* im Sinne von Diener und Handwerksgehilfen dachte. Zu diesem sprachlichen kam aber noch ein sachlicher Zusammenhang, die Aristotelische Biologie. Auch Albert der Große hat die Stelle im Aristotelisch-biologischen Sinne gedeutet. Der Mann ist der Erzeuger *(generator)* des Kindes. Die teilwirksame Natur auf Erden (Vater

[111]) In 1 Cor 11, 3 init. Wir dürfen den Text als echtes Reportatum Thomasischer Vorlesungen betrachten.

[112]) Suppl. 52, 4 c.

[113]) In 1 Cor 3.

und Same) will und wirkt an sich nur Männer. Da trotzdem, infolge eines widrigen Umstandes, Frauen entstehen, so hat die allwirksame Natur (d. h. die himmlischen Zeugungsfaktoren) das Weib, da es schon nichts Besseres (d. h. ein Erzeuger) werden kann, dazu bestimmt, Zeugungsgehilfin *(adiutorium generationis)* statt Zeugerin im eigentlichen Sinne zu werden[114]). Aus diesen beiden Komponenten, der sprachlichen und der sachlichen, ergab sich dann schon die geschilderte Auffassung, daß die Frau wegen des Mannes erschaffen sei und zwar nur, um als Werkgehilfin in der Werkstatt der Menschenerzeugungen dem Werkmeister, der das Kind erzeugt, zu dienen. Dies ist somit allein ihr eigentlicher und an sich ausschließlicher Daseinszweck. Denn bei jeder anderen Arbeit wäre dem Mann besser mit einem Mann als Gehilfen *(adiutorium)* geholfen[115]).

Wir werden bezweifeln, daß das Wort *(adiutorium)* der Bibel so einseitig (erstens Diener, zweitens Zeugungsdiener) gedeutet werden dürfe. Wir werden nicht zweifeln, daß die Aristotelische Deutung geradezu falsch ist.

Der zweite Text ist Paulinisch, I Cor 11,8 f.: „Denn der Mann ist nicht aus dem Weibe, sondern das Weib aus dem Manne, auch ist der Mann nicht des Weibes wegen, sondern das Weib des Mannes wegen geschaffen worden." Eine offenbare Anspielung auf den vorgenannten Genesistext. Wieder ganz im Aristotelisch-androzentrischen Sinn findet Thomas an dieser Stelle ausgesprochen, daß der Mann vollkommener sei als das Weib und daß daher das Weib des Mannes wegen da sei[116]). Allein wenn man die Stelle genau betrachtet, wird man etwas anderes sagen müssen: Paulus spricht hier vom ersten Weib und vom ersten Mann. Das geht aus dem Kontext hervor: Wie das erste Weib aus dem Manne hervorging, nicht aber umgekehrt, so wurde das erste Weib wegen des Mannes *(faciamus ei)*, der bereits vorhanden war, geschaffen. In diesem das erste Elternpaar betreffenden Ereignis sieht der hl. Paulus allerdings einen für Mann und Weib überhaupt gültigen Sinn. Dieser Sinn ist aber nach Paulus weder die Aristotelische Minderwertigkeit noch der Aristotelische Androzentrismus des Weibes, sondern die Androkratie, die Überordnung des Mannes über das Weib, eine wesentlich andere Sache, auf die wir noch zu sprechen kommen.

Wie weit die Aristotelische Deutung bei Thomas ging, ersehen wir daraus, daß er zu diesem Zwecke den Text auch verstümmelt zitiert (unter Hinweglassung des Wortes „geschaffen wor-

[114]) z. B. De fato 4, eine Schrift Alberts, die unter den Thomasischen Werken aufgeführt ist.

[115]) Oben Anm. 97. — In 1 Cor 7, 1 init.

[116]) 1, 93, 4 ad 1; In 1 Cor 11, 3.

den"), also so: „Der Mann ist nicht wegen des Weibes, sondern das Weib wegen des Mannes." Damit begründet er dann eine Bezeichnung der Ehe als Verbindung des Gatten *(coniunctio maritalis)* und polemisiert gegen einen Vorschlag „Verbindung von Gatte und Gattin". Denn die spezifische Differenz der Verbindung müßte vom Manne genommen werden[117]).

Der dritte Bibeltext ist Eph 5,22 f.: „Die Frauen seien ihren Männern untergeben wie dem Herrn. Denn der Mann ist das Haupt der Frau, wie Christus das Haupt der Kirche ist." Wie man sieht, will hier Paulus nicht Androzentrie, sondern Androkratie begründen und ein Autoritäts-, nicht ein Zweck- und Wertverhältnis schildern. Um das Autoritätsverhältnis zwischen Mann und Frau zu schildern, bedient er sich des Vergleiches, Mann zu Frau verhalte sich wie Haupt zum Körper, wie Christus zur Kirche.

Der Aristotelische Vergleich ist bekanntlich ein ganz anderer. Da verhält sich der Mann zur Frau wie der Körper zum Körperteil[118]). Das ist so ziemlich das gerade Gegenteil vom Paulinischen Bild.

Was tut der hl. Thomas? Er liest die androzentrische Auffassung des Aristoteles einfach in den androkratischen Paulustext hinein: „Obwohl die Gattin ein Teil des Mannes ist *(aliquid viri)* und sich zu ihm verhält wie zum eigenen Körper *(sicut ad proprium corpus)*, wie aus Eph 5 hervorgeht(!)"[119]). Wäre der Aristotelische Sinn hier nicht durch zwei Phrasen ausgedrückt, und hätte ihn Thomas nicht auch in andere Stellen hineingelesen, so könnte man an einen Textfehler denken *(corpus* statt *caput)*. Aber der ganze Text (auch die neue Ausgabe hat *corpus)* und der Kontext (der nächste wie der entfernte) lassen keinen Zweifel übrig, daß wir hier eine Aristotelisch-androzentrische Umdeutung des Paulinisch-androkratischen Textes vor uns haben.

Weltbild und Bibeldeutung. — Wir haben hier eines der lehrreichen Beispiele vor uns, die zeigen, welche Rolle das Weltbild bei der Bibeldeutung gespielt hat. Es geschah dies in bester Absicht. Allein was einmal (z. B. gegenüber Aristotelischen Gegnern) vielleicht opportun war, hat sich für später mitunter als verhängnisvoll herausgestellt. Die Deutung wurde dann mit dem Text verwechselt, als geoffenbarte Wahrheit betrachtet, das Gegenteil als Häresie. Es kam ein anderes Weltbild und der Konflikt zwischen Bibel und Wissenschaft, zwischen Wissen und Glauben war da.

Ein innerer Widerspruch in der Thomasischen Lehre vom Weib. — Wir haben gesehen, daß die Thomasische andro-

[117]) Suppl. 44, 3 ad 2. — Vgl. dagegen can. 1082 § 1.

[118]) Oben Anm. 103.

[119]) 2/2, 57, 4c.

zentrische Auffassung von Mann und Weib auf nicht mehr haltbaren biologischen Voraussetzungen beruht. Weltbildwandel, Wertbildwandel. Trotzdem haben wir hin und hin die Folgerichtigkeit bewundern müssen, mit der der hl. Thomas seine Sätze aus den (allerdings falschen) Voraussetzungen ableitet. Inkonsequenzen sind seltene Funde bei Thomas. Um so interessanter, wenn trotzdem ein solcher Fund gemacht wird. Das ist hier der Fall. Schon nach Thomasischer Biologie wäre es nämlich ein Widerspruch, daß das Weib einerseits ein umständehalber *(per accidens)* entstehendes Wesen und anderseits trotzdem in ungefähr gleicher Anzahl wie der Mann entstünde. (Für das Paradies wird geradezu mathematisch genau gleiche Anzahl gefordert[120]). Denn was in natürlichen Dingen umständehalber entsteht, ist nach einem oft ausgesprochenen Grundsatz des hl. Thomas stets in der Minderzahl vorhanden *(in paucioribus, in minori parte etc.)*[121]). Thomas mußte diesen Widerspruch zwischen zweien seiner Anschauungen in Kauf nehmen. Und dieses Zugeständnis zugunsten einer Theorie und zuungunsten einer Tatsache bildet ein bewerkenswertes Seitenstück zu den oben angeführten Aristotelischen Umdeutungen klarer Bibeltexte.

Begriff der Androkratie. — Es ist nun eine ganz andere Frage, ob der Mann berufen sei, das Weib zu leiten und sie, sich von ihm leiten zu lassen. Androkratisch ist die Auffassung, daß dies an sich *(per se)* und daher in der Mehrzahl der Fälle zutreffe. Es gibt zweierlei Gesellschaften, das Hauswesen *(congregatio oeconomica)*, z. B. eine Familie, und das Staatswesen *(congregatio politica)*, z. B. eine Stadt, ein Königreich. Wie in diesem Gemeinwesen der König *(rex)*, so regiert in jenem der Familienvater *(pater familias)*[122]). Der Mann regiert *(regit)* im Hauswesen und das Weib wird regiert *(regitur)*[123]). Allein eine so allgemeine Formulierung der Androkratie läßt noch viele Fragen offen. Erstens, wie groß ist der Umfang dieser Androkratie? Bezieht sie sich auf das Staatswesen oder auf das Hauswesen, ja auch auf die Ehe? Weiter, wie groß ist jeweils der Inhalt der Androkratie? Ist sie absolutistisch ohne Einschränkung? Oder wie weit geht sie und welches sind ihre Beschränkungen? Wir werden diese Fragen erst beantworten können, wenn wir von der rechtlichen Stellung der Frau reden.

Biologische Begründung der Androkratie. — Wir werden von vornherein vermuten müssen, daß die biologisch fun-

[120]) *mulier* 5.
[121]) *naturale* 21.
[122]) Suppl. 60, 1 ad 4.
[123]) Suppl. 64, 5c.

dierten Anschauungen über Wesen und Wert der Geschlechter auch für die naturrechtliche Umschreibung der Androkratie nicht ohne Bedeutung sein können. Denn von der Natur leitet Thomas das Naturrecht ab. Tatsächlich spielen bei der Begründung der Androkratie, wie wir sehen werden, sowohl die Minderwertigkeit des Weibes als die daraus hergeleitete Androzentrie eine entscheidende Rolle. Hier sei dazu nur das eine bemerkt, daß solche Prämissen auch nach sonst angewandten Grundsätzen des hl. Thomas nicht notwendig gewesen wären, um Androkratie zu begründen.

Auch Thomas steht nämlich sonst nicht auf dem Standpunkt, daß ein zum Regieren Berufener einfachhin und in jeder Hinsicht vollwertiger *(melior simpliciter)* sein müsse als der Untergebene. Jener kann sogar im großen und ganzen weit hinter diesen zurückstehen. Es genügt, wenn er in gewisser Hinsicht, d. h. was Befähigung zum Regieren betrifft, geeigneter *(melior quoad regimen)* ist. Hätte das nicht auch beim Manne dem Weibe gegenüber genügt?[124]).

Ebensowenig steht Thomas sonst auf dem Standpunkt, daß der Untergebene des Regierenden wegen da sei. Im Gegenteil. Das unterscheidet nach Thomas den König vom Tyrannen, daß der Tyrann die Untertanen benützt und regiert, als wären sie seinetwegen da, der König dagegen so, daß er sich bewußt ist, er sei ihretwegen da[125]). Auch vom Weibe weiß und sagt der hl. Thomas, daß der Mann sie nicht wie den Sklaven[126]) zu seinem eigenen individuellen Nutzen benützen und regieren dürfe, sondern zum Gemeinnutzen (Menschheit, Staat, Kirche) und zu ihrem Nutzen[127]). Aber dann wäre es überflüssig gewesen vorauszusetzen, sie sei seinetwegen da.

Nach Thomasischen Grundsätzen könnte also die Frage der Androkratie ganz unabhängig von der Minderwertigkeit und Androzentrie des Weibes gelöst werden. Wenn Thomas trotzdem jene zwei Anschauungen zu ihrer Begründung entscheidend mitherangezogen hat, so ist das wieder auf Rechnung des zeitgenössischen Weltbildes zu setzen, des biologischen und des kulturellen.

Androkratie und minderes Recht der Frau. — Wenn wir nun die Androkratie, wie sie Thomas meint, näher kennen lernen wollen, so decken sich die Ausführungen bereits mit dem, was wir als dritten Punkt dieses Kapitels angekündigt haben, nämlich mit dem minderen Recht der Frau. Wir werden uns also ansehen

[124]) 2/2, 185, 3 c.
[125]) 2, d 44, 1, 3, c und ad 1.
[126]) 2, d 18 Lect.; 1, 92, 2 c.
[127]) Vgl. In Eph 5, 8 init.

müssen die staatsbürgerliche, die familien- und eherechtliche und die persönliche Stellung von Mann und Frau.

Hauswesensrecht und Staatswesensrecht. — Naturrecht ist bei Thomas jede Sache, die von Natur aus recht ist. Im weitesten Sinne gibt es schon ein innermenschliches Naturrecht, z. B. daß im Menschen die Vernunft über die unvernünftigen Gefühle (Mut, Unmut, Lust, Unlust) herrsche[128]). Im engeren Sinn ist Naturrecht jede Sache, die der Natur einer Beziehung des Menschen zu anderen Wesen entspricht. So ist es naturrichtig, daß der Mensch das übermenschliche Wesen (Gott) verehre, daß er die untermenschlichen Wesen zu seinem Vorteil benütze und beherrsche, daß er zu seinem Nebenmenschen in gewissem Güteraustausch stehe usw.[129]). In noch engerem Sinn ist Naturrecht das zwischenmenschliche Naturrecht, d. h. alles das, was zwischen Mensch und Nebenmensch von Natur aus recht ist[130]). Hier müßten wir unterscheiden ein vorstaatliches und vorhäusliches Naturrecht, z. B. daß der Mensch als Mann ein Weib zur Ehe nimmt und so einen Hausstand gründet, und daß Menschen sich zu einem Staatswesen zusammentun. Noch enger müssen wir dann unterscheiden innerstaatliches und innerhäusliches (innerfamiliäres) Naturrecht. Das innerfamiliäre Naturrecht umfaßt alles, was zwischen Gatte und Gattin, Vater und Kind, Herr und Knecht von Natur aus recht ist[131]). Das innerstaatliche Naturrecht umfaßt das, was vom Staat gegen den Bürger, vom Bürger gegen den Staat und vom Bürger gegen den Mitbürger von Natur aus recht ist. Es wird das zusammengefaßt in die bekannten drei Rechtsspezies, die Gesetzesgerechtigkeit *(iustitia legalis)*, daß nämlich der Bürger, wenn er Fürst ist, gerechte (naturrichtige) Gesetze gibt und, wenn er Untertan ist, sie (naturrichtig) hält, zweitens die Vergebungsgerechtigkeit *(iustitia distributiva)*, daß nämlich der Staat bzw. die Regierung die Staatsgüter (d. h. staatliche Aufträge, Ämter, Ehrenstellen und Staatslasten [Abgaben u. dgl.]) unparteiisch nach Maßgabe der Eignung und Leistungsfähigkeit, also mit Ansehen der Sache *(acceptio causae)* und ohne Ansehen der Person *(acceptio personae)* vergibt, und drittens, daß Bürger und Mitbürger beim Austausch ihrer Güter und Leistungen die Gleichheit von Wert und Gegenwert beobachten *(iustitia commutativa)*. Diese Staatswesensgerechtigkeit *(iustum politicum)*[132]) ist nach Thomas die Gerechtigkeit im strengen, juridischen

[128]) 2/2, 108, 2c; In Rom 1, lect 8 und 2, lect 2 bis 4.
[129]) 1, 96, 1c; 2/2, 66, 1 und 81, 2 ad 3 und 85, 1.
[130]) 2/2, 57, 2 und 3 und 1 ad 3.
[131]) 2/2, 57, 4c und 58, 7 ad 3; 3, 85, 3c.
[132]) 2/2, 61, 1c; 2/2, 58, 5c; *justitia* 2.

Sinn. Hauswesensgerechtigkeit *(iustum oeconomicum)* ist nicht strenge Gerechtigkeit, sondern nur Gerechtigkeit im gewissen Sinn. Denn Gerechtigkeit setzt Gleichheit *(aequalitas, paritas)* der Rechtssubjekte voraus. Diese Gleichheit ist aber in der Familie nicht vorhanden, auch nicht zwischen Mann und Frau[183]). Damit haben wir nun den Schlüssel zum Verständnis des Folgenden gewonnen.

Die staatsbürgerliche Stellung der Frau. — Das Weib ist nach Thomas frei (im Gegensatz zur Sklavin) und Bürgerin (im Gegensatz zum Ausländer). Sie ist aber nicht staatsunmittelbar wie der Mann, sondern staatsmittelbar, d. h. sie ist nicht unmittelbar, sondern nur durch den Mann Bürgerin des Staates. Eine unmittelbare Beziehung zum Staate hat sie nicht[184]). Sie ist nicht Vollbürgerin *(civis simpliciter)*[185]), auch nicht Subjekt jener drei innerstaatlichen Rechtsformen und daher auch nicht des Rechtes im strengen Sinn. Wir werden diesen für uns von heute gänzlich fremden Standpunkt verstehen, wenn wir folgendes beachten.

Erstens spricht Thomas als Naturrecht immer das an, was an sich und in der Mehrzahl der Fälle so ist[186]). Die Fälle jedoch, in denen die Frau eine staatsbürgerliche Rolle spielte, waren Ausnahmsfälle, sowohl im Alten Testament (Debbora) wie zur Zeit des hl. Thomas[187]).

Damit kommen wir zum zweiten, nämlich zum Kulturbilde, aus den sich seine Anschauungen erklären. Die Gesetzesgerechtigkeit spielte für die Frau eine geringe Rolle. Sie hatte in dem Gemeinwesen weder aktives noch passives Wahlrecht, war an der Gesetzgebung nicht beteiligt. Auch an der Gesetzesbeobachtung insofern nicht, als sie gegenüber dem Staat keine gesetzlichen Verpflichtungen hatte und also höchstens kriminell werden konnte. Die Verteilungsgerechtigkeit kam ebensowenig in Betracht. Denn damals gab es nicht die staatlichen Frauenberufe (Lehrberufe, Beamtinnen u. dgl.), bei deren Besetzung der Staat auf Eignung zwecks unparteiischer Vergebung von Stellen zu sehen hatte. Auf Eignung hatte damals nur der Mann zu sehen, der ein Weib heiratete. Auch die Tauschgerechtigkeit zwischen Mann und Frau spielte eine äußerst geringe Rolle. Denn vor der Heirat stand die Tochter unter dem Manne (Vater) und nach der Heirat ebenso (Gatte) und beidemal hatte sie bei der Erwerbung, Anlage und Verteilung von Tauschgütern recht wenig zu sagen. Die berufstätige Frau von heute war

[183]) *jus* 21. — Oben Anm. 131.
[184]) 2/2, 57, 4c ad 3; 2/2, 58, a 3 und ad 3.
[185]) 1/2, 105, 3 ad 1.
[186]) *naturale* 21.
[187]) 4, d 25, 2, 1, 1 ad 2.

unbekannt. Die Frau war also tatsächlich nicht Subjekt des dreifachen Staatswesensrechtes. Thomas kannte im Grund nur einen regelrechten Fall von Emanzipation der Frau und ihrer Staatsunmittelbarkeit, nämlich die Nonne des Mittelalters[138]). Ein Nonnenkloster war staatsunmittelbar und Subjekt der Staatswesensgerechtigkeit, wenn es Steuer und Kriegsvolk stellte oder mit anderen in Güteraustausch stand usw. Aber einer geistlichen Gewalt innerhalb der Kirche ist an sich auch die Äbtissin nicht fähig. Denn das Weib ist im Stand der Unterworfenheit *(in statu subiectionis)*[139]).

Das dritte, was uns diese Anschauung verständlich macht, ist wiederum das biologische Weltbild und zwar die Androzentrie. Die Frau ist eben wie ein Körperteil des Mannes. Die Androzentrie stammt, wie wir schon wissen, teils aus den Thomasischen Deutungen des Genesisberichtes, teils aus Aristoteles, von dem eben die biologischen Grundlagen dieser Deutung bezogen wurden[140]). Wo dem Weibe die Staatsunmittelbarkeit abgesprochen wird, geschieht es mit Berufung auf diese Androzentrie[141]). Der Gedankengang ist folgender. Eine Rechtsbeziehung im vollen Sinne, wie es das Staatswesensrecht ist, setzt vor allem adäquate Verschiedenheit und Gleichheit *(aequitas)* der beiden Beziehungsglieder voraus. Zwischen Körper und Glied bestehe eine solche Verschiedenheit bzw. Gleichheit nicht (was ja auch zutrifft). Denn der Körper schließe das Glied in sich. Mann und Frau jedoch verhalten sich wie Körper und Körperteil (das ist ja der bekannte androzentrische Vergleich). Also kann zwischen Mann und Frau jene strenge Rechtsbeziehung, wie sie das Staatswesensrecht fordert, nicht bestehen. Staatsbürger im vollen Sinn *(simpliciter)*, staatsunmittelbar ist der Mann allein. Die Frau ist das nur in gewissem Sinne und mittelbar, sofern sie ein Teil des Mannes ist. In dieser Hinsicht ist sie wie ein Minderjähriger[142]), der auch nicht staatsunmittelbar ist. Nur insofern wird die Auffassung bei der Frau gemildert, als sie wenigstens hausunmittelbar ist, also wenigstens innerhalb des Hauswesens dem Manne als ebenbürtige Genossin *(socia)* gegenübersteht[143]). Inwieweit das aber bei Thomas tatsächlich zutrifft, werden wir erst sehen. Vor allem beachtenswert scheint, daß hier faktisch (wenn auch

---

[138]) In 1 Cor 11, 2 med. Durch das Gelübde werden sie unmittelbar mit Christus verbunden, dadurch zur männlichen Würde erhoben und von der Unterworfenheit unter den Mann befreit.

[139]) 4, d 19, 1, 1, 3 ad 4.

[140]) Oben Anm. 110 bis 119.

[141]) Oben Anm. 134.

[142]) 2/2, 105, 3 ad 2.

[143]) 1/2, 57, 4 c.

ungewollt) eine naturwissenschaftliche Begründung zeitgeschichtlicher Zustände und damit die Erhebung von positiv-rechtlich-tatsächlichen Zuständen zu naturrechtlich-prinzipiellen Forderungen vorliegt.

Wesentlich vervollständigt wird dieses Bild viertens durch folgende zwei Gesichtspunkte: Erstens ist das Weib (die Nonne ausgenommen) auch nicht gottesunmittelbar, sondern neben Gott zugleich dem Manne unterworfen[144]). Das ist wieder durchaus folgerichtig. Die Kratismen richten sich nach den Zentrismen. Die untermenschliche Schöpfung ist wegen des Menschen da (Anthropozentrismus) und wird von ihm beherrscht (Anthropokratie). Die Naturvölker sind der Kulturvölker wegen da (Zentrismus) und werden von ihnen beherrscht (Kratismus). Die Frauen sind der Männer wegen da (Androzentrie) und werden mit Recht von ihnen beherrscht (Androkratie). Die ganze Schöpfung ist wieder Gottes wegen da (Theozentrie) und wird mit Recht von ihm beherrscht (Theokratie). In diesem Gesamtbilde wird Androzentrie und Androkratie erst verständlich. Ein zweiter Gesichtspunkt ist der Vergleich der Frau mit dem Kinde. Dieses ist wie die Frau ein Etwas vom Manne, vom Vater. Der biologische Grund ist derselbe. Nach Thomasischer Biologie ist das Kind ein Erzeugnis, ein Werkstück des leben- und formgebenden Vaters[145]), die Mutter aber nur die stoffgebende Zeugungsgehilfin. Nach moderner Biologie ist das Kind einerseits nicht Werkstück des Vaters, sondern gleichsam eine Lampe, angeschlossen an dasselbe Lebens-Stromnetz der Artzellen wie der Vater, eine Lampe, die nur hinter der Lampe des Vaters geschaltet ist, und den Strom des Lebens nach ihm und über ihn zieht, ohne daß jedoch er ihn hervorbringt. Die Mutter ist aber dabei dem Vater so ebenbürtig wie der zweite Draht einer Leitung dem anderen. Jedenfalls ist daraus zu ersehen, daß das Verhältnis Vater-Kind und Mann-Weib damit ein wesentlich anderes ist.

Wir werden gerne eingestehen, daß die Funktionen der Männer und Frauen im Staate qualitativ verschieden sein werden, entsprechend der qualitativen Zweigestaltigkeit der Geschlechter. Das ist auch bei differentiellen Eigenschaften der Männer so. Qualitative Verschiedenheit weist auf Funktionsverschiedenheit hin. Aber wir werden nicht mehr begreifen, warum die Frau nicht ebensogut volle Staatsbürgerin sein solle und ebensogut Subjekt der drei innerstaatlichen Rechtsformen. Die Biologie und Androzentrie, die der Thomasischen Anschauung zugrunde liegen, bestehen jedenfalls nicht. Weltbildwandel, Wertbildwandel. Und wenn auch die Kulturformen

[144]) In 1 Cor 11, 2 med. und fi; ebd. 3 init.

[145]) 2/2, 57, 4c; *pater* 20; Suppl. 54, 4 ad 7.

wechseln und unsere heutige wieder einer anderen Platz machen kann, wie die Thomasische Zeitkultur wechselte, so geht es doch nicht an, eine zeit- und ortsbedingte Form einfach zum Naturrecht überhaupt zu erheben, zumal wenn es mit naturwissenschaftlichen Argumenten geschieht, die unhaltbar sind und bleiben werden.

Die haus- bzw. familienrechtliche und eherechtliche Stellung von Weib und Mann. — Während die Ungleichheit von Mann und Weib vor dem Staate von Thomas klar und ausdrücklich gelehrt wird, sucht er in eherechtlicher und familienrechtlicher Beziehung die Gleichheit der Frau überall prinzipiell zu wahren. Die Frau ist hausunmittelbar[146]). Jedoch ist diese Gleichheit nicht eine numerische bzw. ganzzahlige, so daß sich männliche und weibliche Rechte und Pflichten gegenseitig restlos heben, sondern eine proportionale, d. h. die Rechte und Pflichten des Mannes zu den Rechten und Pflichten der Frau verhalten sich wie die Natur des Mannes zur Natur des Weibes[147]). Das wird man unterschreiben müssen. Denn da Naturrecht das ist, was naturrichtig ist, die Naturen von Mann und Weib aber verschieden sind, so werden hier Rechtsverschiedenheiten vorliegen, die sich nach den Naturverschiedenheiten zu richten haben. So ist z. B. nach Thomas der Mann von Natur aus weniger verschämt als das Weib, getraut sich daher die eheliche Pflicht leichter zu verlangen als die Frau. Daraus ergibt sich, daß sie zu dieser Leistung in der Regel nur verpflichtet ist, wenn er es ausdrücklich verlangt *(petit)*, er aber auch dann, wenn sie es nicht ausdrücklich verlangt, sondern wenn er nur gewisse Zeichen so deuten muß, daß sie es wünscht[148]).

Gegen ein proportionales Naturrecht von Mann und Frau ist also sicher nichts einzuwenden. Es fragt sich nur, ob die Proportion richtig angesetzt ist. Und nach alldem, was wir bisher gehört haben, kann es niemand mehr übel nehmen, wenn man vermutet, dies sei nicht der Fall. Wenn nämlich das weltbildliche und wertbildliche Verhältnis der Geschlechter unzutreffend ist, so muß, Thomasische Folgerichtigkeit vorausgesetzt, das nach diesem Verhältnis angesetzte Rechtsverhältnis von Mann und Weib unrichtig angesetzt sein.

Die hausrechtliche Stellung von Mann und Weib. — Stellen wir einstweilen das eherechtliche Verhältnis im engeren Sinn zurück und sehen wir zu, welche Stellung den Geschlechtern

---

[146]) 2/2, 57, 4 c.
[147]) Suppl. 65, 1 ad 8; ebd. 64, 5.
[148]) Suppl. 64, 2 c.

im Hauswesen zugeschrieben werde. Wie gesagt, die Frau ist im Hauswesen hausunmittelbar, d. h. sie hat zur Familie nicht jene nur mittelbare Beziehung (mittels des Mannes) wie zum Staat, sondern steht dem Mann als Genossin *(socia)* gleichberechtigt *(par)* und ebenbürtig *(aequalis)* gegenüber[149]), wenn auch diese Ebenbürtigkeit und Gleichheit eine infolge der Verschiedenheit des Geschlechtes und seiner Eigenschaft *(sec. proportionem)* abgestufte ist. Wir haben schon früher[150]) gesehen, daß die Verfassung des Hauswesens durchaus androzentrisch ist und daß diese Androzentrie besagt, daß die Frau des Mannes wegen da sei. Das ist zwar für Thomas innerhalb des Hauswesens nur ein Einwand gegen die absolute und mathematische, nicht aber gegen die relative und verhältnismäßige Gleichstellung von Mann und Weib[151]). Aber die Androzentrie ist da und einer gerechten Fassung der Androkratie kaum förderlich. Daher werden wir schon das nicht unterschreiben können. Der Mann verhält sich zum Weib in der Familie nicht wie Körper und Glied (Aristoteles, Thomas), sondern wie Haupt und Körper (Paulus) oder wie Haupt und Herz (Pius XI in *„Casti connubii"*).

Thomas findet es den Naturen der beiden angemessen, daß der Mann im Hauswesen regiert *(regit)*, die Frau dagegen regiert wird *(regitur)*[152]), und begründet damit aus der Natur der Geschlechter die Androkratie, auch im Hauswesen. Aber dabei wird dem Mann doch eine Fülle von obrigkeitlicher Gewalt zugebilligt, die nach unseren Begriffen mit der Menschenwürde der Frau und Mutter nicht im Einklang ist, noch auch in der Natur der Geschlechter ihre volle Begründung findet.

Was zunächst das Hauswesen als Ganzes betrifft, so kann der Mann daran radikale Veränderungen vornehmen gegen den Willen der Frau. Er kann sich z. B. gegen ihren Willen aus dem freien Stand in den unfreien begeben[153]). Daß damit das Hauswesen vollständig umgestellt, ja aufgelöst ist, wird jeder sofort begreifen. Politisch hat der Mann seine Staatsunmittelbarkeit verloren und sich und die Frau, wenn sie auch frei bleibt, noch um einen Grad herabgedrückt. Er hat seine Rechtsselbständigkeit verloren und ist von einer Rechtsperson zu einer Rechtssache geworden. Daß bei einer so radikalen Umstellung die Frau einfach nichts zu sagen habe, wird sich aus der Naturverschiedenheit der Geschlech-

[149]) 2/2, 57, 4c; Suppl. 52, 3 ad 3; ebd. 64, 5; ebd. 65, 5c und ad 2.
[150]) Oben Anm. 102.
[151]) 2/2, 57, 4c.
[152]) Suppl. 64, 5c.
[153]) Suppl. 52, 3.

ter schwerlich begründen lassen. Thomas sieht hier nur den Schaden des Mannes (den Verlust des „unschätzbaren Gutes der Freiheit"), nicht den ihm wohlbekannten Schaden der Frau *(poena uxoris)*[153*]. Er glaubt die Rechte der Frau dadurch gewahrt, daß ihr (und den Kindern) die Freiheit und auch das Recht auf die eheliche Pflichtleistung bleibe. Er begründet seine Rechtsauffassung damit, daß der Mann in bezug auf die eheliche Pflicht der Frau untergeben sei. Allein darum handelt es sich doch nicht. Es war eine auch damals geläufige Vorstellung, daß man durchaus nicht jemand untergeben zu sein braucht, ja daß man sogar Vorgesetzter sein kann und doch in manchen Dingen an die Zustimmung des Untergebenen gebunden ist, zumal wenn der Untergebene schwer in Mitleidenschaft gezogen und daher wesentlich interessiert ist. Der wahre unausgesprochene Grund ist der, daß eben der Mann außer der Erfüllung der ehelichen Pflicht unumschränkter Herr ist im Hauswesen. Es liegt hier wieder ein positiver Rechtszustand von damals vor. Thomas hat oft das Bestreben, positive Rechtszustände als allgemein naturrechtlich zu rechtfertigen. Ein klassisches hieher gehöriges Beispiel ist folgendes: Es ist für die Frauen Naturrecht, zum Zeichen der Unterwürfigkeit (unter den Mann) einen natürlichen Schleier (langes Haar) und in der Kirche auch einen künstlichen Schleier (Kopfbedeckung) zu tragen[154]. Was sollen wohl die Frauen jener Rassen machen, die überhaupt kein langes Haar haben und keinen Schleier?

Das persönliche Verhältnis von Mann und Frau. — Der Mann ist das Oberhaupt der Frau nicht nur in Sachen des Hauswesens, sondern auch persönlich. Nicht er bedarf ihrer, aber sie bedarf seiner Leitung[155]. Er hat daher erzieherische Aufgaben an ihr, er hat sie zu leiten *(gubernare)*[156], auch zurechtzuweisen *(corrigere verbis)*[157] und gegebenenfalls zu züchtigen *(c. verbere)*[158], wenn sie es verdient. Er ist also durchaus ihr Erzieher, nur nicht ihr Richter, wenn es sich um Entlassung oder Tötung handelt[159]. Da muß er gerichtlich klagen. Lauter Schlüsse, die vor allem aus der Prämisse der qualitativen Minderwertigkeit, speziell der sittlichen Gebrechlichkeit der Frau folgerichtig gezogen sind[160]. Wir

[153*]) Suppl. 52, 3 ad 1; ebd. 52, 1 ad 3.

[154]) 4, d 14, 1, 5, 3 ad 1; In 1 Cor 11, lect 2. 3.

[155]) Cg 3, 123 videtur.

[156]) 2/2, 164, 2; 2/2, 32, 8 ad 2; In 1 Cor 1 fi.

[157]) Suppl. 60, 1 ad 4; ebd. 62, 1 ad 1.

[158]) Suppl. 62, 2 c. — Vgl. Züchtigung der Kinder und Sklaven 2/2, 65, 2 und 72, 2 ad 2.

[159]) Suppl. 62, 4 ad 4.

[160]) 2/2, 164, 2; Cg 3, 123; Suppl. 62, 4 ad 5; In 1 Cor 1 fi.

werden vermuten, daß der erzieherische Einfluß und Beruf des Weibes am Mann faktisch und naturrechtlich nicht geringer sei als der des Mannes am Weib. Daher ist das naturrechtlich erzieherische Verhältnis des Mannes zur Frau, wenn dieser faktische Einfluß auf dem Naturrecht beruht, zu einseitig gezeichnet. Es setzt eine Minderwertigkeit des Weibes als Mensch im allgemeinen voraus, die den Tatsachen der Natur und Geschichte nicht entspricht, sondern der Ehre von Gattin und Mutter zu nahe tritt.

Freilich haben wir dabei wieder das Kulturbild der Zeit, speziell der Umwelt des hl. Thomas, als Faktor in Rechnung zu stellen. Aber wiederum ist es beachtenswert, wie zeitgenössische Naturwissenschaft dienen muß, ein zeitbedingtes tatsächliches Rechtsverhältnis zu einem naturrechtlichen zu machen.

Die ehe- bzw. gattenrechtliche Stellung von Mann und Weib. — Dieselbe proportionale d. h. verhältnismäßige Gleichstellung von Mann und Weib wie im Hauswesen fordert Thomas prinzipiell im ehelichen Verkehr[161]). Wie sehr er bestrebt war, gerecht zu sein (von seinen Voraussetzungen aus), das können wir überall bewundern. So wenn er vom Standpunkt der Verschiedenheit der Frauennatur größeres Entgegenkommen von Seiten des Mannes fordert[162]). Tatsächlich führt er hier die Gleichheit auch im einzelnen viel besser durch. Es ist zwar ein Irrtum, wenn er meint, dem Manne falle beim ehelichen Akt der vornehmere Teil zu, nämlich der wirkursächliche Erzeuger zu sein, während die Frau sich dabei als passive Stoffgeberin verhalte[163]). Allein die Ansprüche im ehelichen Verkehr sind grundsätzlich gleich[164]). Die drei Güter und Ziele der Ehe, Kind, Treue und sakramentaler Charakter[165]) kommen beiden zu.

Wir dürfen uns darüber nicht wundern. Zu deutlich ist diese Gleichheit in der Hl. Schrift ausgesprochen, als daß hier von der Biologie her ein Deuteln möglich gewesen wäre. Zu sehr war es in der kirchlichen Lehre festgelegt, daß die Ehe durch einen Vertrag unter gegenseitiger Zustimmung entstehe, der wesentlich das Recht auf jene drei Güter der Ehe und auf den Körper des Vertragspartners verleiht. Daher ist für Thomas die Ehe in bezug auf die eheliche Pflicht ein gegenseitiges Sklaventum[166]). Denn kein Teil hat ein Recht auf seinen Körper, sondern hat sich dieses Rechtes zugunsten des anderen Teiles begeben.

[161]) Suppl. 64, 5 c.
[162]) Ebd. Suppl. 64, 5 c und ad 2; ebd. 64, 2 c.
[163]) Suppl. 64, 5 c und ad 1.
[164]) Ebd.
[165]) Suppl. 49.
[166]) Suppl. 64, 1 b 1 und 2 ad 3; ebd. 47, 6 c und ad 4; In 1 Cor 7, 1 init

Wenn ihm trotzdem auch hier Einseitigkeiten unterlaufen, so ist es wieder zum Teil das kulturelle, zum Teil das biologische Weltbild, aus dem sie stammen. Kind und Treue sind gemeinsame Güter der Eheleute. Aber trotzdem gehört das Kind nach Thomas seinem Vater[167]). Ganz folgerichtig von seinen Voraussetzungen aus. Der Vater ist ja nach Thomas der form- und lebengebende Erzeuger, die Mutter nur die stoffbereitende Gehilfin. Aus dieser Anschauung heraus begründet Thomas noch etwas anderes. Weil eben die Mutter den Stoff liefert, so richtet sich das Eigentumsrecht am Kind und damit der Sklavenstand nach der Mutter, genau nach demselben Grundsatz wie beim Tier *(partus sequitur ventrem)*[168]). Ist also die Mutter Sklavin, so gehört auch das Kind ihrem Herrn, ist sie frei, so ist auch das Kind frei. Der Futterstandpunkt ist hier ausschlaggebend. Wie man sieht, positiv-tatsächliche Rechtszustände, die durch eine Biologie von damals naturrechtlich werden sollen.

Gattentreue *(fides)* umfaßt zwei Dinge. Einerseits darf der Gatte nur mit dem Gatten geschlechtlich verkehren, anderseits muß er auf Verlangen die eheliche Pflicht leisten. Beide Dinge werden zuungunsten der Frau abgeschwächt. Die Ausschließlichkeit wird als zweites Naturrecht auf Seiten der Frau erklärt, um die Vielweiberei der Patriarchen naturrechtlich verständlich zu machen[169]). Die Begründung ist sehr plausibel. Durch Vielweiberei (im Gegensatz zur Vielmännerei) sei die sichere Feststellung des Kindes, seine gesunde Entwicklung und seine Erziehung weniger gefährdet als durch Vielmännerei[170]). Allein es gibt auch Formen der Vielmännerei und des Mutterrechtes, bei denen das der Fall ist. Außerdem kommt es nicht bloß darauf an, sondern auch auf die persönlichen Rechte und die Würde der Frau. Wir werden fragen: Durfte damals eine Frau nicht den Anspruch erheben, alleinige Frau ihres Gatten zu sein oder war sie eben (wegen ihrer kulturellen Stellung) gar nicht in der Lage, solche Ansprüche zu erheben?

Um die Vielweiberei naturrechtlich verständlich zu machen, schränkt Thomas auch das Recht auf die eheliche Pflichtleistung so ein, daß er sagt: Der Anspruch darauf von seiten der Frau sei nur bis zur Befruchtung erstes Naturrecht, ein weitergehender Anspruch ist zweites Naturrecht[171]). Thomas erklärt: Wenn der Mann das Recht hat zu fordern, daß er der einzige sei, so folgt

[167]) Oben Anm. 103. 145.
[168]) Suppl. 52, 4 bc.
[169]) Suppl. 65, 1 ad 8.
[170]) Ebd.
[171]) Ebd. ad 8.

daraus nicht, daß die Frau das gleiche Recht habe. Denn — und diese Begründung ist bezeichnend — wenn der Vorgesetzte verlangt, daß der Untergebene nicht widerspenstig sei, so folgt daraus nicht, daß der Untergebene dasselbe vom Herrn verlangen könne[172]). Wenn wir bedenken, daß er dabei auch die ausgiebige Vielweiberei der israelitischen Könige vor Augen hat[173]), wenn wir bedenken, daß sonst nach ihm die Frau viel sinnlicher ist als der Mann[174]), wenn wir sehen, wie genau er es hinsichtlich der Pflichtleistung bei der Frau nimmt (sie muß, mitunter wenigstens, auch dem aussätzigen Mann die Pflicht leisten)[175]), wie genau er es sonst auch beim Manne nimmt[176]), so kann man sich des Eindruckes nicht erwehren, daß er auch hier die Proportion der Rechte einseitig angesetzt hat.

Das mindere Recht der Frau. — Wir werden kein Unrecht begehen, wenn wir sagen, die Frau ist bei Thomas auf minderes Recht gestellt, mag man die staatsbürgerliche, hausfrauliche, gattenrechtliche oder eherechtliche Stellung betrachten. Wir sind weit davon entfernt, Thomas einen Vorwurf zu machen. Eine Wissenschaft wird stets zeitgebunden sein und wird unmöglich frei sein können von dem Natur- und Kulturbild der Zeit. Sie wird sich auch unmöglich freimachen können von allen Folgerungen, die sich daraus zu ergeben scheinen.

Das mindere Recht der Frau und das Eherundschreiben „*Casti connubii*". — Dieser Wandel des Welt-, Wert- und Rechtsbildes kommt einem lebendig zum Bewußtsein, wenn man die Thomasischen Anschauungen mit den Lehren vergleicht, die in dem Eherundschreiben Pius' IX ausgesprochen sind. Keine Spur von jener Biologie, im Gegenteil findet bereits die neueste Biologie in der Billigung eugenischer Gesichtspunkte bei Eheschließung ihre Berücksichtigung. Keine Spur von Androzentrie. Sie ist schon dadurch abgelehnt, daß neben dem Paulinischen Vergleich von Christus und Kirche, Haupt und Leib der treffende Vergleich von Haupt und Herz gebraucht wird, der den Aristotelischen Vergleich von Körper und Körperteil ausschließt. Haupt und Herz sind einerseits adäquat verschieden, anderseits füreinander. Kein Wort ferner von jener absolutistischen Androkratie. Der Standpunkt, als wäre die Frau wie ein minderjähriger Mensch zu behandeln, wird ausdrücklich abgelehnt. Im übrigen wird sehr weise bemerkt,

[172]) Ebd. ad 7.
[173]) Suppl. 65, 2c.
[174]) Oben Anm. 87—89.
[175]) Suppl. 64, 1 ad 4.
[176]) Suppl. 65, 2.

daß der Grad der Unterordnung person-, zeit- und ortsbedingt ist. Damit ist aber auch gesagt, daß eine zeitbedingte Stellung der Frau, wie sie Thomas vor Augen hatte, nicht einfachhin und allgemein zum Naturrecht gemacht werden kann. Keine Rede ist weiter von jener qualitativen Minderwertigkeit der Frau, infolge deren ihr einfach Leistungen, die den männlichen gleichwertig sind, nicht zuzutrauen sind.

Wenn wir nun sahen, daß sich die Thomasischen Anschauungen folgerichtig aus seinem heute überholten biologischen Weltbilde ergaben, und die neuen Anschauungen sich nur aus dem neuen Weltbilde naturwissenschaftlich und in diesem Sinne naturrechtlich begründen lassen, dann haben wir hier wieder einen wertvollen Fall vor uns, wie fortgeschrittenste Theologie und fortgeschrittenste Profanwissenschaft sich die Hände reichen, zwei Wahrheiten, geoffenbarte und profane, von denen die Kirche immer behauptet hat, daß sie einander nicht widersprechen können. Wir sehen auch hier, wie Biologie wertvolle Hilfswissenschaft für Theologie ist.

Generisches, spezifisches und individuelles Naturrecht der Frau. — Naturrecht bzw. naturrichtig ist eine Sache, soweit sie der Natur des Menschen angemessen ist. Die Stellung, die Thomas der Frau zuweist, ist nicht durchweg ihrer wirklichen Natur angemessen. Und das kommt daher, daß eben der Maßstab, die Natur von Mann und Weib, nicht hinreichend erkannt war. Unzureichend erkannt war die animalische generische Natur des Weibes (als *animal*). Man denke an die genetische und funktionelle Minderwertigkeit (drittes Kapitel). Zureichend erkannt, aber zu wenig in Rechnung gestellt, war die spezifisch menschliche Natur (als *homo*) und die damit verbundene Würde ihrer Persönlichkeit. Man denke an Androzentrie, übersteigerte Androkratie und minderes Recht der Frau. Unzureichend erkannt war ihre individuelle Natur. Man denke an die qualitative Minderwertigkeit. Anstatt in der Zweigestaltigkeit (Dimorphismus) der Geschlechter gleichwertige differenzielle Formen der einen Spezies Mensch zu erblicken, macht man die männliche Form zum Menschen, wie er sein sollte, die weibliche Form zum Menschen, wie er infolge Mißlingens der Idealform gestaltet wird.

Die Stellung der Frau und der Sklavin. — Wir dürfen nicht unterlassen, noch einen Blick darauf zu werfen, welche Gefahr in der biologischen Auffassung des hl. Thomas steckte, die Frau zu einer Sklavin des Mannes herabzudrücken und wie Thomas diese Gefahr überwand.

Der Androzentrismus besagt, daß das Weib des Mannes we-

gen da sei wie die Schöpfung Gottes wegen. Alle Zentrismen wurden bei Thomas im Sinne eines Herren-Sklaven-Verhältnisses gedeutet. Die Kreatur ist von Natur aus Sklavin des Schöpfers, das untermenschliche Wesen (Tier) Sklave des Menschen, der Naturmensch Sklave des Kulturmenschen[177]). In allen Fällen war es der gleiche Grund: Das Minderwertige ist des Wertvolleren wegen da. Wie nahe lag daher eine Deutung des Mann-Weib-Verhältnisses im Sinne eines Herren-Sklaven-Verhältnisses. Tatsächlich findet sich dieser Vergleich auch, allerdings mit sofortiger Richtigstellung, an einer Stelle, die zwar äußerlich nicht sicher Thomasisch ist, aber innerlich ohne Zweifel Thomasisches Gedankengut wiedergibt[178]). Daß die Frau zugleich Sklavin des Mannes sei, ist außerdem nach Thomas kein absoluter Widerspruch. Es widerspricht nur dem zweiten Zweck der Ehe, der Stellung als Hausfrau, nicht dem ersten, der Zeugung von Kindern[179]).

Zahlreiche Ähnlichkeiten bestanden auch sonst zwischen Weib und dem gebornen Sklaven. Sie war gegen den Mann genetisch, funktionell und qualitativ minderwertig, analog wie die Naturmenschen gegenüber dem Kulturmenschen. Sie war ebensowenig staatsunmittelbar wie der Sklave, ein Werkzeug des Mannes, ähnlich wie der Sklave. Ihr fiel auch am Kinde die körperliche Arbeit zu, das Stoffgeben und körperliche Aufziehen des Kindes. Gerade so war der Sklave für die körperliche Arbeit da. Wie der Sklave dafür, daß er dem Herrn körperlich diente, von diesem geistig geleitet wurde, auch mit Wort und körperlicher Züchtigung, so ähnlich die Frau. Der Sklave war dem Herrn vollkommen gleich nur in einem, nämlich in bezug auf animalische Dinge (Essen, Schlafen, Zeugen), ähnlich die Frau. Wir haben das alles bereits besprochen.

Daß Thomas trotzdem die Frau nicht prinzipiell zur Sklavin herabdrückte, ist natürlich vor allem auf die christliche Lehre zurückzuführen. Es gelang ihm aber auch profanwissenschaftlich, die Frau zu retten. Sein Gedankengang ist im wesentlichen folgender: Sklave ist ein Mensch, den ein anderer mit Recht benützt und regiert zum eigenen persönlichen Nutzen und Vorteil. Allein der Mann benützt und regiert zwar die Frau, aber er benützt sie nicht zu seinem individuellen Vorteil, sondern zum Vorteil der Art, d. h. zur Zeugung neuer Individuen. Sie ist also zwar sein Organ, aber nicht Selbsterhaltungs-, sondern Arterhaltungsorgan. Diese Zeugung ist nicht eine Handlung im Dienst eines Individuums, sondern im Dienst des Gemein-

[177]) Oben Anm. 1.
[178]) In Eph 5, 8 init.
[179]) Suppl. 65, 5 ad 3.

wohles (der Menschheit, des Staates und der Kirche)[180]). Außerdem empfängt er das Recht zu dieser Benützung durch einen gegenseitigen Vertrag mit dem Weibe, der ihn zu gleichen Leistungen ihr gegenüber verpflichtet, so daß sie also gerade hier, wenn schon Sklaven, doch beide Sklaven voneinander sind[181]).

Wir sehen hier ein Dreifaches. Erstens den bewundernswerten Scharfsinn, mit dem die Freiheit der Frau herausgearbeitet ist trotz der Androzentrie. Anderseits aber auch, wie überflüssig diese Bemühung wird, sobald man eben die Androzentrie und ihre biologischen Voraussetzungen fallen läßt. Die Sklaverei der Frau kommt dann ebensowenig mehr in Betracht, wie infolge eines anderen Weltbildes die anthropozentrische Sklaverei der untermenschlichen Geschöpfe durch einen Dienst des Menschen an der Natur ergänzt und die Sklaverei der Naturvölker überhaupt unhaltbar geworden ist. Wir sehen ein Drittes, daß dann auch die immerhin noch vorhandenen Reste einer sklavenähnlichen Stellung der Frau folgerichtig verschwinden müssen, weil sie ihre Grundlage verlieren. Wir sehen, wie Mann und Weib ihrer Natur nach andersartig, nicht aber hie Mann hie Untermann sind, wie sie wohl anderswertig, aber nicht in dem Sinn verschiedenwertig sind, daß der eine Teil vollwertiger, der andere minderwertiger Mensch ist. So wird gern zugegeben sein, daß sie auch andersrechtig sind, ihrer verschiedenen Natur entsprechend. Nicht aber wird ein Teil als minderen Rechtes vor der Menschheit, dem Staat und der Familie dastehen dürfen. Die beiden Hälften der Menschheit sind füreinander da und was Thomas durch nachträglich allerdings bewundernswerte Unterscheidungen an den naheliegenden Folgerungen seiner Voraussetzungen abzubiegen verstand, das ergibt sich aus den neuen Voraussetzungen zwanglos. Weltbildwandel, Wertbildwandel.

Mann und Weib als Meister und Gehilfe in der Werkstatt der Menschenerzeugung. Eine Rekonstruktion. — Wie man sieht, ist die Stellung von Mann und Weib bei Thomas eine verwickelte Angelegenheit. Man könnte sie beinahe eine Verbindung scheinbar unversöhnlicher Gegensätze nennen, wohl auch ein Anlaß dafür, daß jedermann Gelegenheit hat, aus Thomas herauszulesen, was er will, wofern er die Zusammenhänge nicht beachtet. Man denke: Das Weib ist des Mannes wegen da und doch nicht Sklavin, sie ist frei und doch nicht staatsunmittelbare Bürgerin, sie steht zum Manne nicht in einem strengen Rechtsverhältnis wie freier Mann und freier Mann und ist doch wieder

[180]) Vgl. Anm. 178.

[181]) Oben Anm. 166.

seine ebenbürtige Genossin. Das sind Dinge, die, wie es scheint, kaum miteinander zu vereinbaren sind. Und trotzdem ist es Thomas gelungen. Wenn wir nun das Bild des Verhältnisses von Mann und Weib in der Ehe so zu rekonstruieren versuchen, daß es in einen einzigen Rahmen faßbar wird, so kommt uns dabei der hl. Thomas selbst durch einen Vergleich zuhilfe, den er wiederholt gebraucht, den er aber nirgends so weit ausgeführt hat, wie es hier zum Abschluß geschehen soll[182]).

Das Bild ist vom mittelalterlichen Handwerk genommen. Die Ehe ist die Werkstätte der Menschenerzeugung. Der Meister darin, ausgerüstet mit der Zeugungskraft, ist der Mann und sein Werkzeug ist das Sperma. Die Frau ist der Gehilfe, der den Zeugungsstoff bereitstellt und dieser Werkstoff ist das Gebärmutterblut. Werk ist die Zeugung und Werkstück das Kind. Meister und Gehilfe finden und verbinden sich durch einen Vertrag, den sie als freie Menschen schließen und der beide in gleicher Weise bindet, zu Leistung und Gegenleistung verpflichtet, soweit es sich um das Handwerk und das Werkstück handelt. Jeder hat dem anderen das eheliche Werk zu leisten. Das Werkstück und die gegenseitige Treue in der Einhaltung des Arbeits- und Lohnvertrages ist ein beiden gleich gemeinsames Gut. Selbstverständlich ist aber der Gehilfe für den Meister da, nicht der Meister für den Gehilfen. Selbstverständlich ist der Meister der Herr, der Gehilfe dagegen Diener.

Vor dem Staatswesen ist nur der Meister, nicht der Gehilfe unmittelbarer Vertreter der Werkstätte (Firma). Er hat die gesetzlichen Pflichten, er zahlt Abgaben und übernimmt gegebenenfalls (auch staatliche) Aufträge. Er kann Ratsherr werden und eine politische Rolle spielen. Er steht zu den anderen Bürgern in geschäftlichen Beziehungen des Warenaustausches usw.

Hat der Gehilfe aber auch Familienanschluß, gehört er also dem Hauswesen des Meisters an, so regiert im Hauswesen natürlich der Meister, nicht der Gehilfe. Wesentlich ist das aber nicht (Sklavenehe!). Der Meister hat dann an ihm auch erzieherische Pflichten zu erfüllen. So auch der Zeugungsmeister Mann am Zeugungsgehilfen Weib.

Wenn der Gehilfe alt und arbeitsunfähig ist, so ist es unrecht, ihn auf die Straße zu setzen, so auch unrecht, eine Frau zu entlassen im Alter, wenn sie Schönheit und Fruchtbarkeit verloren hat, usw. Der Vergleich ließe sich noch lange ausführen. Mir ist keiner bekannt, der so geeignet wäre, die Thomasische Anschauung des Natur-, Wert- und Rechtsverhältnisses von Mann und Frau anschaulich zu machen. Freilich hinkt auch dieser Vergleich.

[182]) Oben Anm. 23. 24.

Vor allem ist eben das Zeugungshandwerk eine Natureinrichtung, jedes andere Handwerk eine Erfindung der Menschen. Dieser Gehilfe ist und bleibt daher von Natur aus Gehilfe und kann nie Meister werden.

Wir werden aber auch das Verhältnis, das dieser Vergleich darstellt, als nicht zurecht bestehend betrachten dürfen. Es fußt eben auf der falschen biologischen Voraussetzung, daß Mann und Weib das Kind erzeugen, wie man aus Stoff durch Formgebung ein Werkstück erzeugt, und daß der Mann dabei Erzeuger, die Frau aber stoffbereitende Gehilfin sei.

V. Ergebnisse und Anwendungen. Naturhistorische Einführung in die Thomasische Gedankenwelt

Die Ergebnisse dieser Untersuchung sind zweierlei, allgemeine und besondere. Die letzteren brauchen hier nicht rekapituliert zu werden. Den allgemeinen Ergebnissen jedoch mögen noch einige Worte geschenkt werden.

Der Wandel des Weltbildes, eine trennende Kluft zwischen Thomas und uns. — Es läßt sich nicht leugnen, zwischen Thomas (gestorben 1274) und uns Lebenden 1933 besteht eine tiefe und lange Kluft. Diese Kluft ist die Verschiedenheit des Weltbildes. Diese Tatsache dürfen und sollen wir nicht verschleiern. Es handelt sich um das naturwissenschaftliche und um das kulturwissenschaftliche Weltbild. Der Wandel der Anschauungen in bezug auf die Biogenie des Menschen wurde dargelegt. Es konnte nicht alles gesagt werden. Z. B. die radikale Änderung des Speziesbegriffes, die ganz neuen Einblicke in den Sinn der Zweiheit und Zweigestaltigkeit der Geschlechter mußten auf ein anderesmal zurückgestellt werden. Allein die Verschiedenheit betrifft natürlich nicht bloß die Biogenie, sondern die ganze Biologie in demselben Grade. Der Unterschied des Weltbildes beschränkt sich natürlich auch nicht auf die Biologie, sondern betrifft ebenso das physikalisch-chemische, wie das noetisch-psychologische Weltbild.

Zu dem Wandel des naturwissenschaftlichen kommt aber der des kultur- bzw. des geschichtswissenschaftlichen Weltbildes. Es konnte oben (weil außerhalb des Themas liegend) nur angedeutet werden, wie sehr Thomasische Anschauungen zeitgeschichtlich bedingt sind und daher nur aus der Umwelt des hl. Thomas voll verstanden werden können, wie ferner seine Beurteilung naturrechtlicher Fragen sehr gehemmt war durch die Enge des kulturhistorischen Horizontes, jenes Horizontes, der inzwischen durch geschichtliche, vorgeschichtliche und völkerkundliche Forschungen ganz

wesentlich erweitert worden ist. Man braucht doch nur daran zu denken, daß nach Thomas alles das Naturrecht ist, was der naturgegebenen Neigung des Menschen entspricht und was der vorwissenschaftliche Verstand des Menschen fordert. Man sieht sofort, daß die Feststellung dieser naturgegebenen Neigungen und Forderungen auf einer Induktion beruht und daß ihr wissenschaftlicher Wert daher von der induktiven Vollständigkeit abhängig ist, mit der man die Neigungen und Anschauungen der Völker kennen gelernt hat. Hätte z. B. Thomas so unbedenklich die Androzentrie und übersteigerte Androkratie des Weibes als Naturrecht gelehrt, wenn er die zahlreichen Kulturen gekannt hätte, in denen Gleichrechtigkeit oder gar Mutterrecht der Geschlechter herrscht? Aber solche Daten standen ihm nicht zur Verfügung. Er mußte z. B. noch Ciceros Annahme ernst nehmen, es habe ursprünglich ehelose Völker gegeben[183]).

Die wissenschaftlichen Auswirkungen dieses Weltbildunterschiedes. — Zur größten Verwunderung kann man mitunter die Anschauung vertreten finden, als ob der Wandel des erfahrungswissenschaftlichen Weltbildes für die übrigen Wissenschaften so ziemlich bedeutunglos wäre. Das mag bei einem Wissenschaftsbetrieb der Fall sein, der mehr idealwissenschaftlich und konstruktiv gehalten ist, aber nicht bei einer Tatsachenfreudigkeit, wie sie Thomas mit Recht gepflegt hat. Bei dem Realismus, mit dem er den Tatsachen in die Augen schaut und bei der eisernen Konsequenz, mit der er aus Tatsachen Folgerungen zieht, ist es von vornherein zu erwarten, daß sich die Kluft zwischen Weltbild und Weltbild in die übrigen Wissenschaften hinein fortsetzen werde.

Ich konnte z. B. auf die profanwissenschaftliche Erklärung geoffenbarter Wahrheiten hinweisen. Es ist ja selbstverständlich, daß die theologisch-wissenschaftliche Behandlung von Dogmen, die so sehr mit Biologie zusammenhängen wie heilige Mutterschaft Mariä und die Vererbung von Gnade und Sünde, von einem Wandel des biologischen Weltbildes nicht unberührt bleiben kann. Auf anderen Gebieten ist es ebenso. Oder wer kann glauben, daß z. B. der Versuch, ein Geheimnis wie die heilige Eucharistie, das so sehr mit Fragen der Materie zusammenhängt, profanwissenschaftlich (mit Heranziehung der zeitgenössischen Naturwissenschaft) zu erklären, unberührt bleiben könne von dem radikalen Wandel des physikalisch-chemischen Weltbildes?

Aber auch für die übrigen Wissenschaften sind die Folgerungen groß genug. Wie sehr wird das unterschätzt, wenn in einer

[183]) Suppl. 41. 1 a 3 und ad 3.

sonst ausgezeichneten Kulturgeschichte die Thomasische Auffassung vom Weibe *(mas occasionatus)* einfach als weiter nicht belangvoller mißlungener Versuch, die Entstehung der Geschlechter zu erklären, hingestellt wird. Gewiß ist es ein solcher mißlungener Versuch. Aber wie wir sahen, aus dem Resultat wurden weitgehende Folgerungen gezogen, Minderwertigkeit, Androzentrie und minderes Recht der Frau. Wie eng im allgemeinen Naturwissenschaft und Naturrechtswissenschaft bei Thomas zusammenhängen, das wurde an anderer Stelle kurz gezeigt[184]).

Und dann die Metaphysik. Wie könnte z. B. der Wandel des naturwissenschaftlichen Weltbildes für die Naturphilosophie belanglos sein? Oben wurde angedeutet, daß mit der neuen Biogenie ganz neue Fragen der Beseelung auftauchen. Welches ist das Lebensprinzip von Ei und Sperma? Wie verhält es sich zur Seele der Eltern und zur Seele des Kindes? Man denke an die Thomasische Entwicklungsmechanik. Dort hängt die Entwicklung von den Sternen ab. Ganz konsequent sind auch die Eigenschaften des neugebornen Kindes, Wohl- oder Übelgeborenheit, von der Konstellation des Himmels abhängig[185]), nicht aber vom Erbgut der Eltern[186]), schon gar nicht von dem der Mutter. Also hie Astrologie, dort Vererbungswissenschaft bezeichnen hier die Unterschiede zwischen altem und neuem Weltbilde. Man sieht, daß eine modern eugenische Fragestellung von der Thomasischen Biologie aus gar nicht möglich ist.

Allein damit ist lange nicht alles gesagt. Oben wurde angedeutet, daß die Androzentrie nur einer jener teleologischen Zentrismen[187]) und die Thomasische Kausalreihe der Biogenie nur einer der wirkursächlichen Instrumentismen[188]) ist, aus denen sich das Weltbild des hl. Thomas zusammensetzt. Es wurde gleichzeitig dargetan, wie sehr diese Zentrismen und Instrumentismen revisionsbedürftig sind. Es wurde an anderer Stelle gezeigt, wie anders sich nach dieser Revision z. B. die Rolle, die der Mensch von Natur aus im Weltall und auch bei der Fortpflanzung zu spielen hat, ausnimmt[189]).

Wie können und sollen wir Thomisten sein? — Es wären das alles überflüssige Erörterungen, wenn die Situation nicht brennend und unmittelbar praktisch wäre und zu solchen Erwägungen zwänge. Die Situation ist die. Die heilige Kirche wird nicht

[184]) Oben Anm. 1.
[185]) Cg 3, 92.
[186]) 2, d 33, 1, 1c und ad 1.
[187]) Oben Anm. 106 bis 108.
[188]) Oben Anm. 35.
[189]) Ebd.; Der Dienst des Menschen an der Natur (ZkTh 1932) 1—45.

müde, uns immer und immer auf den hl. Thomas hinzuweisen, in der Forschung, in der Schule, in der Philosophie, in der Theologie.

Wenn auch die Kirche in disziplinären Maßnahmen (auch wenn sie schließlich den Forschungs- und Unterrichtsbetrieb betreffen) nicht Unfehlbarkeit in Anspruch nimmt, wenn sie auch z. B. einst den Aristotelismus verboten hat, den sie heute in Thomasischer Form zu empfehlen nicht müde wird, wenn sie auch ohne Aristoteles und Thomas tausend Jahre gut bestanden hat und vermutlich auch wieder Tausende von Jahren bestehen könnte, wenn sie auch gewisse Maßnahmen wie die Verpflichtung auf jene 24 Thesen milderte, wenn sie auch selbst in ihren Lehräußerungen vielfach über Thomas hinaus ist, wie gerade auch am Eherundschreiben gezeigt werden konnte, so hat eine dauernde Betonung des Thomasstudiums von Seite unserer heiligen Kirche nicht bloß eine Pflicht äußeren und inneren Gehorsams zur Folge, sondern ohne Zweifel auch einen von der Vorsehung gewollten tiefen Sinn und Zweck[190]).

Angesichts dessen kann ich nicht glauben, man dürfe über Thomas einfach stillschweigend zur Tagesordnung übergehen. Ich kann auch nicht glauben, daß es genügt, Sätze von ihm als Zieraten eigener Gedankenentwicklungen zu verwenden. Es ist aber auch ganz unmöglich, jenen Eiferern zu folgen, die sich durch die Kirche ermächtigt glauben, ein vorbehaltloses „Zurück zu Thomas" zu verkünden. Wir können, wenn die Wahrheit mehr ist als Thomas, nicht mehr zurück. Wir können z. B. nicht zurück zu seinem biologischen Weltbild (erstes Kapitel), zu seinen biologischen Erklärungen kirchlicher Dogmen (zweites Kapitel), zu seinen Auffassungen vom Wert- und Zweck- und Rechtsverhältnis der Geschlechter (drittes und viertes Kapitel), zu den zahlreichen überholten Anschauungen, von denen oben eine kleine Auswahl gegeben wurde.

Ja, was sollen wir nun tun? Mir scheint, wir sollen tun, was Thomas getan hat. Es sind hauptsächlich zwei Arbeiten, eine Analyse und eine Synthese. Der hl. Thomas hat die damals neuentdeckte Aristotelische Wissenschaft unter der Lupe überkommener Theologie und Philosophie systematisch analysiert, sie auf ihren Wert geprüft und nach ihrer wissenschaftlichen, d. h. philosophischen und theologischen Brauchbarkeit und Bedeutung sortiert. Man muß nur seine Aristoteleskommentare lesen, um das zu sehen. Er hat umgekehrt unter der Lupe der neuen Aristotelischen Wissenschaft, besonders der Naturwissenschaft, die überkommene Philosophie und Theologie analysiert, auf ihre Verträglichkeit mit den neuen Erkenntnissen geprüft und das ganze Material

[190]) Vgl. G. M. Manser, Des Aquinaten Ruf und Ruhm: Divus Thomas 11 (Freiburg 1933) 117—137.

nach solchen Gesichtspunkten sortiert. Diese Arbeit kann man hin und hin verfolgen, wenn man seine Sentenzen- und Schriftkommentare liest. So lag das wertvolle Alte mit dem wertvollen Neuen neben wertlosem Alten und unannehmbarem Neuen vor ihm auf dem Tische. Es war das Material für die zweite Arbeit, dieses wertvolle Alte und wertvolle Neue organisch zu jener großen Synthese zu verbinden, die wir in seinen systematischen Hauptwerken bewundern. Wenn wir echt Thomasisch verfahren wollen, werden wir uns der gleichen Aufgabe unterziehen müssen. Es ist ja schon sehr viel darin geschehen, daß das Neue vom christlichen Standpunkt durchgeprüft wurde. Ich erinnere an die Werke Geysers, Fröbes' und vieler anderer. Aber es müßte das Überkommene (und besonders eben die so maßgebenden Werke des hl. Thomas selbst) unter der Lupe des veränderten natur- und geschichtswissenschaftlichen Weltbildes analysiert werden, um Schritt für Schritt das haltbare Alte vom unhaltbaren zu scheiden und so eine neue Synthese vorzubereiten. Ich wollte in diesem Aufsatz wie in ein paar anderen einen allerdings bescheidenen Versuch dieser Art unternehmen.

Die zweite Arbeit ist dann eben die Synthese. Thomas hat die haltbaren Teile der überkommenen Theologie und die brauchbaren Teile zeitgenössischer Profanwissenschaft verbunden zu einer Einheit, obwohl dies einerseits gegenüber der Vergangenheit eine gewaltige Neuerung war und auch als solche empfunden wurde, eine Neuerung, die aber anderseits einen Frühling theologischer Wissenschaft brachte und für die ganze Zukunft bahnbrechend wurde. Dabei wurde er getragen von jenem echt kirchlichen Optimismus, der in der Offenbarung und in den profanen Erkenntnisquellen zwei Bronnen der Wahrheit erblickt, deren Wasser bzw. Ergebnisse einander nicht widersprechen können. Er hat einerseits die sicher als Dogmen erkannten Wahrheiten der Theologie, ebenso auch die nach seiner Meinung sicheren Ergebnisse und Tatsachen der Profanwissenschaften unbedingt geachtet und hat auf beiden Seiten Auffassungen und Deutungen mit eiserner Folgerichtigkeit weggeräumt, die eben der erstrebten Synthese hinderlich waren. Er hat aber auch Fragen einfach offen gelassen, die für eine Synthese nicht reif waren. Inzwischen ist wieder in Theologie und Profanwissenschaft vieles, vieles anders geworden. Gerade die vorgenannten Vorarbeiten systematischer Analyse würden das lebendig zum Bewußtsein bringen, immer mehr, je weiter sie gediehen. Vieles ist reif, überreif und schreit nach einer neuen Synthese. Wir müssen nur den Mut haben, den Thomas gehabt hat. Wir Theologen müssen vor allem zeitgenössische Naturwissenschaft studieren, wie er sie studiert hat.

Dabei werden wir in vielen Stücken nicht zurück, sondern über Thomas hinauskommen. Das ist echt Thomasisch. Er ist auch nicht zurück, sondern über vieles hinausgegangen.

Thomasforschung, Thomaspopularisierung, Thomasstudium. — Aber reden wir jetzt gar nicht von den großen Aufgaben einer neuen Synthese im Thomasischen Geist, reden wir bloß von der üblichen, sozusagen tagtäglichen Thomasforschung. Auch dieser könnten die genannten Analysen nur von größtem Vorteile sein.

Wir haben eine hohe Blüte der Thomasforschung, wenn wir sie im literarhistorischen, quellenkritischen und textkritischen Sinn verstehen, erlebt. Allein es gibt noch eine andere Thomasforschung und das ist vor allem die monographische oder auch lehrbuch- und handbuchmäßige Darstellung seiner Lehre. Man dürfte nicht fehlgehen, wenn man behauptet, daß diese Forschung sich mit der vorgenannten literarhistorischen an wissenschaftlichem Werte nicht durchwegs messen kann. Ich vermute, der Grund liege hauptsächlich darin, daß bei diesen Arbeiten die natur- und kulturhistorischen Voraussetzungen noch nicht gegeben sind. Ohne die ist aber Thomas heute einfach nicht mehr verständlich. Es ist tragisch und tut einem im Herzen weh, zu sehen, wieviel guter Wille, wieviel Fleiß und Geistesarbeit einfach zum Mißerfolg verurteilt sind, weil jene Voraussetzungen fehlen und daher die tiefsten Quellen zum Verständnis Thomasischer Lehren, sein natur- und kulturwissenschaftliches Weltbild. So wurde z. B. ein Buch geschrieben, dessen Absicht die höchste Anerkennung verdient. Um den unterdrückten Arbeitern ein Anwalt zu sein, wollte es beweisen, nach Thomas habe jeder Mensch von Natur aus ein Eigentumsrecht auf Grund und Boden. Erst kürzlich ist ein anderes Buch erschienen, äußerst lehrreich und mit ungeheurem Fleiße verfaßt. Es vertritt die Behauptung, nach Thomas sei das Individuum des Staates wegen da. Dabei hat das erste Buch Ablehnung gefunden von solchen, die nach Thomas das gerade Gegenteil behaupteten und der Autor des zweiten Buches gesteht, daß bis auf ihn noch niemand in dieser Frage klar gesehen, ja daß gewiegte Autoren früher das gerade Gegenteil aus Thomas herausgelesen haben, nämlich daß der Staat des Individuums wegen da sei.

Wie ist es möglich, daß vortreffliche gelehrte Männer so zu entgegengesetzten Auffassungen über Thomasische Lehren kommen können? Ich meine, das kommt größtenteils daher, daß man Texte liest, sie aber mit heutigen Augen liest. Sähe man sie mit den Augen des hl. Thomas, d. h. mit den naturhistorischen und zeit-

geschichtlichen Vorstellungen, die ihm vorschwebten, so würden solche Differenzen unmöglich sein. Man denke gerade an die öfter genannten teleologischen und von Thomas biologisch begründeten Zentrismen, nach denen z. B. der Naturmensch des Kulturmenschen wegen da, also dessen geborner Sklave ist, dazu verurteilt, nicht bloß selbst kein Eigentum zu haben, sondern selbst Eigentum zu sein. Man denke an die Androzentrie des Weibes und ihr minderes Recht, nach dem sie überhaupt keine unmittelbare Beziehung zum Staate hat, an die Sklaven, die überhaupt nicht Teile des Staatsvolkes sind[191]). Um noch ein Beispiel zu erwähnen: es wurde Kapital geschlagen aus der Behauptung des hl. Thomas, Privateigentum sei zweite Absicht, Gemeinsamkeit der Güter erste Absicht der Natur. Es sei das (das verschwieg man allerdings) so, wie das Weib zweiter und der Mann erster Absicht der Natur sei[192]). Vorstellung, Begriff und Ausdruck (erste und zweite Absicht der Natur) stammt aus der Biologie des hl. Thomas. Wir haben oben[193]) gesehen: Die Vorstellung ist falsch. Aber ich fürchte, daß nicht einer von allen beachtete, was Thomas darunter eigentlich meint.

Ein allerjüngster Fall. Eine Dissertation „Die Rechtsstellung der Frau in der kath. Kirche“[194]) behandelte auch die Thomasische Lehre hierüber, wurde aber von Nußbaumer scharf ablehnend kritisiert und mit robusten Zensuren („oberflächlich und pietätlos“, „kecke Unverfrorenheit“, „unglaubliche Naivität“ usw.) bedacht[195]). Mit Unrecht. Die Verfasserin hat richtiger gesehen als er. Bei besserer Kenntnis der Thomasischen Biologie hätte Nußbaumer gewußt, daß *mas occasionatus* nicht ein „erratischer Block“ (142), sondern ein Grundstein im Thomasischen Lehrgebäude über die Frau ist, aber keineswegs „in das christliche Lehrgebäude wohl hineinpaßt“, daß *natura universalis* hier nicht „Menschennatur überhaupt“ (144) bedeutet, daß „das spezifisch differenzierende Vorherrschen des passiven Elementes in der Physiologie“ (142), so wie es Thomas versteht, unvereinbar ist mit „moderner Somatologie“ usw. Er hätte gesehen, daß die Minderwertigkeit des Weibes geradezu die geschlechtsbestimmende Differenz ist. Denn Weib ist eigentlich Mann

[191]) 1/2, 98, 6 ad 2.

[192]) Vgl. 1/2, 94, 5 ad 2 mit Suppl. 52, 1 ad 2.

[193]) Oben Anm. 71.

[194]) Hildegard V. Borsinger, Die Rechtsstellung der Frau in der kath. Kirche, Borna-Leipzig (Noske) 1930. Erschienen als Dissertation der rechts- und staatswissenschaftlichen Fakultät der Universität Zürich.

[195]) Arnold Nußbaumer, Der hl. Thomas und die rechtliche Stellung der Frau. Eine Abwehr und Richtigstellung: Divus Thomas 11 (Freiburg 1933) 63—75. 138—156.

(mas), nur dadurch Weib, daß sie beim Mannwerden gehemmt wurde *(occasionatus)* und infolgedessen auch in Sosein und Tätigsein untermännlich ist. Er hätte erkannt, daß sich Androkratie und minderes Recht, von Thomas aus diesem „logischen Ausgangspunkt" (144) folgerichtig abgeleitet, ohne gewaltsame Deutungen nicht abschwächen lassen, wohl aber verständlich und verzeihlich werden.

Gehen wir aber einen Schritt weiter, so bemerken wir, daß viele solche Thomasbücher auch für die ungelehrte Öffentlichkeit geschrieben werden, um entscheidend und praktisch in die Lösung brennender Gegenwartsfragen z. B. sozialer Fragen einzugreifen. Allein, wenn Thomas so gegensätzlich verstanden, bzw. überhaupt nicht verstanden wird, so ist das mehr geeignet, Verwirrung als Klärung zu stiften, den Knoten zu verwickeln, statt ihn zu lösen. Aber nehmen wir nun an, Thomas habe behauptet, jeder Mensch habe Eigentumsrecht an Grund und Boden oder nicht, der Staat sei des Individuums wegen da oder umgekehrt, sagt uns seine Behauptung etwas oder hat das uns überhaupt etwas zu sagen? Nein, ohne weiteres nicht, sondern erst dann, wenn gezeigt ist, daß das Weltbild, von dem aus Thomas seine Behauptung folgerichtig ableitet, auch heute noch seine Gültigkeit hat. So hat z. B. Thomas auch bewiesen, daß die Frau des Mannes wegen da sei. Und doch ist dem nicht so. Denn die Voraussetzungen, aus denen er argumentierte, sind falsch.

Kommen wir nun zum theologischen und philosophischen Unterricht und Studium des hl. Thomas. Es ist uns von der Kirche vorgeschrieben. Es hat zunächst ohne Zweifel einen großen formellen Wert. Die klare Begriffsbildung, die präzise Fragestellung und Formulierung der Behauptungen, die Folgerichtigkeit und die logische Kraft der Beweisführung sind erzieherisch für den jungen Geist. Aber wie steht es mit dem inhaltlichen Wert? Die Texte des hl. Thomas sind Seite für Seite durchzogen von den zahlreichen Fäden eines alten, heute vielfach überholten natur- und zeitgeschichtlichen Weltbildes. Die meisten Studierenden wissen zu viel von Naturwissenschaft und Geschichte, um alle diese Dinge bar, vorbehaltlos und unbedenklich hinzunehmen. Sie wissen aber auch zu wenig, um zwischen Altem und Neuem reinlich scheiden, Weltbild gegen Weltbild vergleichen und die Folgerungen für die theologischen und philosophischen Wissenschaften richtig abschätzen zu können. Auch die Lehrer sind meist nicht imstande, volle Aufklärung zu geben. Es fehlen die Vorarbeiten. Jedem einzelnen Lehrer kann man nicht zumuten, selbst jenen Forschungen sich zu widmen, die erforderlich wären, sich das alte und neue Weltbild so eingehend anzueignen, daß ein Schritt für Schritt gezogener kri-

tischer Vergleich möglich würde. Ich glaube, daß z. B. die meisten Leser dieses Aufsatzes von den Darlegungen doch ein wenig überrascht waren. Es sind ja die Dinge bei Thomas nicht systematisch dargelegt, man muß sie zusammensuchen. Er hat kein Lehrbuch seiner Biologie geschrieben. Thomas konsequent nach dieser Seite durcharbeiten bedeutet Lebensarbeit, die nicht jedem zugemutet werden kann. Aber sie muß gemacht werden. Sonst zweifle ich, ob das Thomasstudium wirklich so fruchtbar für unsere Wissenschaft werden kann, wie es die heilige Kirche wünscht. Entweder wird nämlich der junge Theologe irre an Thomas (und an der katholischen Theologie), da er nicht gelernt hat, ihn historisch aus seiner Umwelt zu werten, oder irre an den wissenschaftlichen Leistungen der Gegenwart, oder irre an beiden, d. h. er nimmt eine verhängnisvolle Verwirrung mit sich, die der Same der Skepsis ist. Was aber der Theologiestudierende ins Leben mitnehmen muß, ist die aus dem wissenschaftlichen Augenschein gewonnene Überzeugung, daß unser Glaube nicht auf Argumenten beruhe und mit Anschauungen verquickt sei, die vor dem Forum gesicherter wissenschaftlicher Ergebnisse keinen Bestand haben[196]).

Literarhistorische oder natur- und kulturhistorische Einführung in den hl. Thomas. — Wie gesagt, literarhistorisch, quellengeschichtlich, textkritisch ist vieles, Großes und Wertvolles geleistet worden. Es sind diese Leistungen auch unentbehrliche Voraussetzung für das Thomasstudium. Sie sichern uns einen kritischen Katalog seiner echten Werke, geben uns einen verläßlichen Text, machen uns bekannt mit den literarischen Vorläufern und Nachfolgern seines Schrift- und Gedankentums und ermöglichen Klärung auch in vielen strittigen Fragen der Thomasischen Lehre. Aber trotzdem, für das Verständnis der gesamten Gedankenwelt des hl. Thomas reicht das nicht aus. Da ist eine natur- und kulturhistorische Einführung mindestens ebenso wichtig und zwar eine vergleichende, die nicht bloß das Weltbild des hl. Thomas darstellt, sondern es auch hin und hin mit dem heutigen kritisch vergleicht. Es ist das geradeso wie bei der Bibel. So wichtig die literarhistorischen, textkritischen Arbeiten sind, über den Sinn geben doch Archäologie und Zeitgeschichte weit umfangreichere und unentbehrlichere Aufschlüsse.

Hier fehlt es uns nun sehr an Behelfen. Ich gebe mich aber manch angenehmer Hoffnung hin, so z. B. daß die neue deutsche Ausgabe der Summa hier bahnbrechend wirken wird. In den angekündigten umfangreichen Einführungen und Kommentaren wird

[196]) So Thomas 1, 46, 2c; Cg 1, 9.

sie uns vergleichend mit dem natur- und zeitgeschichtlichen Weltbilde des hl. Thomas, teils systematisch, teils von Text zu Text bemerkend, bekannt machen und so erst das tiefste Verständnis Thomasischer Quästionen erschließen.

Sein und Wert

Das Grundproblem der Wertphilosophie

Von **Johannes Bapt. Lotz** S. J. — Innsbruck

Das Wertproblem steht heute im Vordergrund des philosophischen Interesses. Man kann geradezu von einer Entdeckung der Werte sprechen; hatte sie doch eine allzu lang herrschende rationalistische Geisteshaltung fast völlig verflüchtigt. Gegenüber solch einseitiger, ungesunder Intellektualisierung des Lebens sind die Werte wieder in ihre Rechte einzusetzen, in ihrem Sondercharakter zur Geltung zu bringen. Deshalb betont die Wertforschung unserer Tage so eindringlich die Ursprünglichkeit, Eigenständigkeit, Unableitbarkeit der axiologischen Sphäre und des ihr zugeordneten Erfassens.

Liegt hierin einerseits verheißungsvoller Aufbruch, so scheinen anderseits gewisse Übersteigerungen wieder alles in Frage zu stellen. Der Wert wird vom Sein nicht nur abgehoben, sondern gänzlich gelöst, ihm in „letzter Unabhängigkeit" (Scheler) gegenübergestellt. So ersteht ein autonomes Reich der Werte, die dem Sein höchstens anhaften, keineswegs aber innerlich entwachsen können. Da die Region des Rationalen mit der des Seins zusammenfällt, wird der Wert zu einem irrationalen Gebilde, das logischem Denken unzugänglich, nur emotionalem, fühlendem Erleben originär gegeben ist. Mit dieser Auffassung verbindet sich vielfach eine eigenartige Einschränkung des Wertbegriffes. Wert heißt einzig die Qualität, welche — ähnlich wie die Farben — erst im Erleben selbst aufleuchtet[1]).

Die gekennzeichnete Spaltung von Sein und Wert, Seinserkennen und Werterfassen weckt eine folgenschwere Frage: sind

[1]) Hierin schließt sich den Modernen an J. Lindworsky, Wertlehre und Religionspädagogik: Zweiter katechetischer Kongress München 1928, hrsg. von K. Schrems, Donauwörth 1928, 47 f. Nach ihm kann der Wert „jederzeit nur ein Gedankending" sein, das „im realen Erlebnis des beglückenden Genusses" fundiert ist. Es geht dabei wohl nicht nur um beliebige terminologische Festsetzungen, wie L. anzunehmen scheint; dahinter verbergen sich sachliche Fragen von größter Tragweite.

derartige Trennungen von der Sache selbst gefordert, oder entspringen sie einem unbesehenen Herübernehmen von Vorurteilen der rationalistisch-empiristischen Epoche? Die vorliegende Arbeit entscheidet sich für die zweite der genannten Möglichkeiten; sie versucht den Nachweis, daß die aufgewiesenen schroffen Dualismen überall ein positivistisch entleertes „Sein" und einen konzeptualistisch verflachten Logos voraussetzen, daß sie aber im metaphysisch erfüllten Sein und im entsprechend vertieften Logos überwunden werden können und müssen, ja sich von selbst zur Synthese zusammenschließen. — Dieser Gedanke soll in doppelter Sicht entwickelt werden, zuerst in vorwiegend genetischer Darbietung, dann ergänzend in systematischer Entfaltung. Damit gliedert sich die Studie in zwei Hauptteile[2]).

I. Genetische Darbietung

Die innere Dynamik der Ideen zwingt, bis auf das Mittelalter zurückzugreifen[3]). Erst die metaphysische Synthese der Hochscholastik schärft den Blick für die mit dem Konzeptualismus einsetzende Zerspaltung, die dann in Kant ihre reflexe Rechtfertigung findet[4]). Den so herrschend gewordenen Dualismus bildet Lotze zur eigentlichen Wertphilosophie fort, deren verschiedene Richtungen alle mehr oder minder von ihm empfangen haben[5]).

1. Die metaphysische Synthese der Hochscholastik

Als klassischer Vertreter und reifste Frucht der Hochscholastik[6]) erscheint Thomas von Aquin[7]). Seine Wertlehre hebt sich,

---

[2]) So wird im einzelnen ausgeführt und unterbaut, was an anderer Stelle in zusammenfassender Überschau geboten wurde; s. J. B. Lotz, Wertphilosophie und Wertpädagogik: diese Zeitschrift 57 (1933) bes. 4—9.

[3]) Für die Antike und die christlichen Jahrhunderte vor der Hochscholastik vgl. F. J. v. Rintelen, Der Wertgedanke in der europäischen Geistesentwicklung, Teil I: Altertum und Mittelalter (Das philosophische Wertproblem I), Halle 1932, 82—179.

[4]) Die innige Verflochtenheit von Mittelalter und Neuzeit zeigt neben mehreren Einzeluntersuchungen die umfassende Zusammenschau von H. Heimsoeth, Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters, Berlin 1922.

[5]) Es kommt hier nicht auf eine erschöpfende Darstellung der einzelnen Systeme an; nur jene Züge werden herausgehoben, welche für das Verhältnis von Sein und Wert von Bedeutung sind.

[6]) Über die anderen Leuchten dieser Zeit vgl. F. J. v. Rintelen 180ff.

[7]) Die Literatur ist uferlos; hier nur ganz weniges: F. J. v. Rintelen 194ff.; J. Mausbach, Thomas von Aquin als Meister christlicher Sittenlehre

in eine umfassende Seinsmetaphysik eingebaut, scharf von den vielfach metaphysikfreien Theorien der Gegenwart ab.

Im Metaphysikkommentar steht das gedankenschwere Wort: *ens erit substantia omnium*[8]). Damit tritt das Sein als Wesenskern von allem auf. Als tiefste, transphänomenale Schicht in allem ist es das Wesen aller Wesen, das Wesenhafte, das Metaphysische schlechthin. Weil also nichts etwas sein kann, ohne daß es zuerst Sein ist, trägt ein jedes die Wesenszüge des Seins in sich[9]), hat alles einen metaphysischen Wesensgrund; das Sein ist ein letztes Gemeinsames in allem. So gewinnt der Gegenstandsbereich im Sein eine wurzelhafte Einheitlichkeit; restlose Autonomie von Teilsphären ist ein Unding. — Ähnlich wahrt das Sein die durchgängige Homogeneität der Erkenntnisordnung. Es ist Kern aller Inhalte des Geistes, ohne den nichts gedacht werden kann[10]), ohne den alles zum Undenkbaren und damit zum absolut Nichtigen wird. Jede Begriffsbildung geht vom Sein aus und kehrt zu ihm zurück; alle anderen Begriffe sind nur Entfaltungen des Seins[11]). Es gibt nichts für den Logos prinzipiell Unzugängliches.

Von hier aus leuchtet die Möglichkeit einer Wissenschaft ein, die das Sein als solches (nicht nur ein Teilgebiet) und alles, was mit ihm unmittelbar und wesentlich zusammenhängt, erforscht, welche als allgemeine die anderen Wissenszweige umspannt, welche als erste die notwendige und maßgebende Voraussetzung aller darstellt: es ist die Metaphysik[12]).

Was folgt daraus für den Wert? Insofern das Sein jegliche Besonderung übersteigt, liegt es auch vor der Spaltung in „Sein" (im modernen Sinne) und Wert. Der Wert ist zu innerst Sein und mithin metaphysisch beseelt. Also ist die Wertlehre der Metaphysik unterzuordnen. — Doch das genügt nicht. Der Wert gehört zu jenen Bestimmungen, die mit dem Sein selbst schon wesenhaft gesetzt sind, die ihm nichts Neues beifügen, sondern es nur voll ent-

---

(Der kath. Gedanke 10), München 1925; J. Pieper, Die Wirklichkeit und das Gute nach Thomas von Aquin, Münster 1931; Th. Steinbüchel, Der Zweckgedanke in der Philosophie des Thomas von Aquino (Beiträge XI, 1) Münster 1912; M. Grabmann, Die Kulturphilosophie des hl. Thomas von Aquin, Augsburg 1925; O. Most, Die Ethik Franz Brentanos, Münster 1931, bes. 87 ff.; B. Jansen, Sein, Wahrheit, Wert: Stimmen der Zeit 116 (1929) 376—89; jetzt erschienen in: Aufstiege zur Metaphysik, Freiburg 1933. 62—81.

[8]) In Met. III, lect. 12 (ed. Cathala n. 492).

[9]) In Met. IV, lect. 1 (n. 534).

[10]) In Met. IV, lect. 6 (n. 605); 1^{a} 2^{ae}, q. 94, a. 2.

[11]) Ver. q. 1, a. 1.

[12]) In Met. prooem.; I, lect. 2 (n. 47); IV, lect. 1; VI, lect. 1; XI, lect. 7.

falten[13]). Thomas prägt die scharfen Formeln: „Jedes Seiende, insofern es Seiendes ist, ist gut“[14]); „das Sein selbst also verwirklicht das Wesen der Gutheit in sich (*habet rationem boni)*; wie es unmöglich ist, daß es ein Seiendes gibt, das nicht Sein hat, ebenso notwendig ist es, daß jedes Seiende ein Gutes ist, und zwar gerade dadurch, daß es Sein hat“[15]). Die Scholastik hat dafür den prägnanten Ausdruck: *ens et bonum convertuntur*[16]); ein wertfreies Sein und ein seinsfreier Wert sind gleich unmöglich[17]). Hieraus ergibt sich, daß die Wertlehre notwendig Wertmetaphysik ist, daß ihr grundlegender Abschnitt der Metaphysik als Teilstück einzugliedern ist.

Man wende nicht ein, die aufgezeigte Einheit entspringe „einer ungenügenden Differenzierung des philosophischen Bewußtseins“, das „die Autonomie der einzelnen Sphären“ noch nicht zu sehen vermochte[18]). Denn Thomas arbeitet neben der Einheit ebenso klar den Unterschied des Wertes vom Sein heraus. Freilich stehen wir da vor dem schwierigsten Kernstück der Wertproblematik.

Die Urgeschiedenheit von Sein und Wert scheint folgendes Dilemma unvermeidlich zu machen: entweder ist der Wert ein Urbegriff, und dann steht er autonom neben dem Sein, oder er ist kein Urbegriff, und dann muß er eine Bestimmung in das Sein einführen, die dem Sein keine wesenhafte Gutheit verleiht und ihm schließlich doch als eigentlicher Wert unabhängig gegenübertritt. — Die geniale Lösung des Aquinaten liegt in der eigentümlichen Schwebe des analogen Begriffes, der von innen heraus differenziert ist[19]) und so Urgeschiedenheit mit Gleichartigkeit verschmilzt, sie in höherer Synthese überwindet[20]). — Der Wert ist also ein Urbegriff: *numeratur inter prima*[21]); deshalb kann er nicht eigentlich definiert, d. h. im strengen Sinn auf frühere Begriffe zurückgeführt werden; ein einfacher Geistesblick muß ihn erschauen[22]). Doch schließt das nicht aus, daß ihm das Sein als Übergreifendes in gewissem Sinne vorausgeht und ihn mit allem anderen wurzelhaft verbindet, weshalb ihn auch andere Kategorien be-

[13]) Ver. q. 1, a. 1. [14]) 1, q. 5, a. 3. [15]) Ver. q. 21, a. 2.

[16]) Ebd.; In Eth. I, lect 1.

[17]) Vgl. die Umschreibungen des analogen Axioms: *ens et verum convertuntur* bei G. Söhngen, Sein und Gegenstand (Veröff. d. Alb.-M.-Ak. II, 4), Münster 1930, 1 ff.

[18]) Diesen Vorwurf macht Hessen der Scholastik und meint, Kant habe in dieser Beziehung den entscheidenden Schritt getan: J. Hessen, Das Kausalprinzip, Augsburg 1928, 75; vgl. J. Hessen, Die Weltanschauung des Thomas von Aquin, Stuttgart 1926, 151.

[19]) Ver. q. 1, a. 1.

[20]) Man mißdeute in diesem Zusammenhang, wo es um die *modi communes entis* geht, nicht den Ausdruck „Analogie“; es gibt kein besseres Wort für den hier aufzuzeigenden Sachverhalt.

[21]) In Eth. I, lect. 1.

[22]) Ver. q. 14, a. 1; 1, q. 79, a. 8.

schreibend umgrenzen können. — Die unendlich feine Linie der Analogie ist der Moderne verloren gegangen; sie kennt nur zwei Wege: Rationalismus, d. h. Verflüchtigung des Wertes im Sein, Irrationalismus d. h. Abspaltung des Wertes vom Sein. In der Mitte steht der scholastische Intellektualismus.

Inhaltlich hebt sich der Wert vom Sein etwa folgendermaßen ab. Gut ist das Sein, insofern es vollkommen ist[23]). Zwar bedeutet jede, auch die geringste Teilnahme am Sein schon eine gewisse Vollkommenheit[24]), aber wahrhaft vollkommen ist etwas nur dann, wenn es zum Vollen gekommen ist, wenn es die ihm zukommende Seinsfülle besitzt[25]). Ein Vollkommenes kann aber Vollkommenheit verleihen und ist darum erstrebbar und somit gut[26]). Das Gute bezeichnet also das Sein nach seiner Hinordnung, seiner Abgestimmtheit auf das Streben[27]), oder, was dasselbe sagt, als Ziel des Strebens[28]). — Deutlich treten in dieser Kennzeichnung zwei Schichten hervor. Die erste, ontische, stellt den Wert in das Reich des Metaphysischen hinein, die zweite, volitive, setzt ihn zur Strebeordnung in Beziehung, und zwar so, daß diese ganz und gar in jener fundiert ist, ohne sie nicht bestehen kann. Spätere Zeiten, denen das Metaphysische zerronnen ist, werden das Strebemoment hypostasieren. — In anderer Hinsicht steht ein absoluter Aspekt einem relativen gegenüber, je nachdem der Wert nach der Fülle des Seins oder nach der Abgestimmtheit auf ein Streben betrachtet wird; wiederum ist die erste Stufe die wesensnotwendige Voraussetzung für die zweite, ein Gesichtspunkt, der für die Auseinandersetzung mit der phänomenologischen Wertlehre von Bedeutung ist[29]).

Bei Analyse des Wertes taucht immer die Frage nach dem Sollen auf. Der Wert ist als solcher das Seinsollende; daher gilt als oberstes Prinzip der praktischen Ordnung: *bonum est faciendum*[30]). Das Streben empfängt von der Güterwelt sein Gesetz; ihr hat es sich anzugleichen wie die Erkenntnis dem objektiven Sachverhalt, hat für sich zum Ziel zu machen, was in sich ein Ziel ist, sonst wird es seine Bestimmung verfehlen. Doch besteht das eigentliche Wesen des Wertes nicht im Seinsollen; vielmehr entquillt dieses seinem Gehalt, der also notwendig vorausgesetzt ist. Das formale Sollen wurzelt demnach wesensmäßig im materialen Wert; in un-

[23]) 1, q. 5, a. 3.
[24]) Ebd. [25]) 1, q. 5, a. 1 ad 1; 1ª 2ªe, q. 18, a. 2.
[26]) 1, q. 5, a. 3; Ver. q. 21, a. 1. [27]) Ver. q. 1, a. 1; In Eth. I, lect. 1.
[28]) Ver. q. 21, a. 1 ad 1; C. gent. l. III, 3. 17.
[29]) Vgl. unten S. 601—603.
[30]) 1ª 2ªe, q. 94, a. 2; die Frage, ob die sittliche Verpflichtung in ihrer Vollkonstitution vom Willen Gottes abhängt, soll hier offen bleiben.

seren Tagen hat das die Phänomenologie gegen Kants Formalismus machtvoll hervorgehoben.

Das Seinsollen ist abgestuft nach der Rangordnung der Güter, und diese wiederum gründet in der Hierarchie des Seins; denn ein jedes besitzt so viel an Gutheit, wie ihm an Sein zukommt[31]). Die großen Klassen sind: anorganisches Sein, vegetatives Leben, sensitives Erfassen, geistiges Erkennen, welch letzteres vom Menschen über den Engel zu Gott aufsteigt[32]). Da diese Abfolge aus den metaphysischen Wesenheiten der einzelnen Grade erwächst, sind die höheren Werte den niederen durch ihren eigentümlichen Gehalt notwendig überlegen und deshalb an sich auch vorzuziehen. Es ergeben sich materiale Vorzugsaxiome, die letztlich im Sein verankert sind.

Von hier aus wird das Netz der Sollensbeziehungen erst in seinen allgemeinsten Umrissen sichtbar. Ein weiterer Ordnungsfaktor liegt in der Wesensform der einzelnen Dinge; sie ist ein ihnen eingesenkter göttlicher Kunstplan, durch den sie auf ein bestimmtes Ziel seinsmäßig angelegt sind[33]); weil sie konstitutives Prinzip ihres Seins ist, deshalb ist sie auch das regulative Prinzip ihres Seinsollens. Aristoteles faßt diese Idee in den tiefsinnigen Ausdruck: Entelechie. So trägt ein jedes ein inneres Gesetz seines Strebens in sich, das ihm seinen angemessenen Wertkosmos zuordnet. Alles Wirken ist von Werten beherrscht und so teleologisch bestimmt[34]), wenn auch die vernunftlosen Dinge die Werte nicht bewußt verwirklichen können. Für Thomas gibt es also keine rein mechanische Gesetzmäßigkeit, kein wertfreies Naturreich, das einer allein wertbeseelten Welt der Kultur gegenüberstünde. Diesen Abgrund aufzureißen, war einem unmetaphysischen Zeitalter vorbehalten.

Diese wenigen Andeutungen über die Wertlehre des Aquinaten müssen hier genügen. Wenn wir rückblickend nach der letzten Wurzel ihres durch und durch metaphysischen Charakters forschen, finden wir uns auf die wesenerfassende Abstraktion verwiesen. Sie ermöglicht den metaphysischen Seinsbegriff und dadurch die wesenhafte Verknüpfung und die durchgängige Parallelität von Sein und Wert. Ihre Verflüchtigung mußte zur Auflösung der gewaltigen Synthese der Hochscholastik führen.

2. Einsetzen der Zerspaltung[35])

a) Der Konzeptualismus[36]). — In der Spätscholastik sinkt die Abstraktion allmählich zu einem bloßen Sammeln von

[31]) 1a 2ae, q. 18, a. 1.

[32]) C. gent. l. IV, 11; vgl. O. Most, Die Ethik Franz Brentanos 163—68, der diese Stufen in modernem Gewand darzubieten sucht.

[33]) In Phys. II, lect. 14. [34]) C. gent. l. III, 2.

[35]) Da in diesem Abschnitt nur eine ganz summarische Darstellung mög-

Merkmalen herab; durch vergleichendes Herausheben gemeinsamer Züge gelangt man zu äußerlichen Klassifikationen, die nur noch die Bedeutung eines Abkürzungsverfahrens zur praktisch leichteren Beherrschung der Fülle der Gegebenheiten haben. Der reale scholastische Wesensbegriff wird durch den nur als Zeichen auf die Dinge hinweisenden konzeptualistischen Summenbegriff verdrängt.

Wird das Sein zum bloßen „Begriff" herabgewürdigt, so verliert es natürlich seinen alles durchdringenden metaphysischen Sinn; die Autonomie der einzelnen Gegenstandsgebiete, zumal der Werte, bahnt sich an. — Verblassen die Wesensformen, so schwindet mit ihnen die immanente Teleologie samt dem metaphysisch-teleologischen Seinsgesetz. An seine Stelle tritt das mathematisch-mechanistische Funktionsgesetz. Dieses ist allein die dem Materiellen immanente Wesensform, während man die Teleologie als etwas Äußerliches, als nachträgliche Zutat empfindet. So liegen schon bei den Nominalisten die Anfänge der neueren Naturbetrachtung, die das Qualitative durch das Quantitative zu ersetzen sucht[37]).

Bedeutsam für uns ist, daß hier ein neuer Seinsbegriff aufzuscheinen beginnt. „Sein" ist die rein tatsächliche, von allem Wesensmäßigen, Teleologischen, Werthaften entblößte, von blinder, mechanischer Notwendigkeit beherrschte Erfahrungswirklichkeit. Dieser durchaus positivistische „Seins"begriff spielt in der Folgezeit eine entscheidende Rolle.

Wie Ockhams Moralpositivismus zeigt, löst sich zugleich der Wert vom Sein, oder genauer: das material-inhaltliche Wertgebilde wird in ein Sollen verkehrt, das nicht mehr im Sein verwurzelt ist. Es gibt nichts absolut, seinem Gehalt nach, in sich Gutes; gut wird etwas erst durch eine Setzung des göttlichen Wollens, die ohne weiteres auch ganz anders sein könnte. Das Sein ist also an sich wertfrei[38]); und der Wert schrumpft auf ein formalistisch entleertes Sollen zusammen. Zu diesen Folgerungen führt notwendig die Aufhebung der inneren Wesensgesetzlichkeit des Seins.

---

lich ist, und nur mehr oder minder bekannte Tatsachen angeführt werden, können die Quellenbelege zurücktreten.

[36]) Vgl. F. J. v. Rintelen 227 ff.

[37]) Vgl. Heimsoeth 16. 64—68. Hierdurch sollen die diesbezüglichen Verdienste dieser Zeit nicht geschmälert werden; nicht die neuen Methoden selbst sind vom Übel, sondern nur deren Absolutsetzung.

[38]) Eine auffallende Ähnlichkeit mit gewissen Theorien der Gegenwart weist die Ockhamsche Analyse des *bonum* auf. Es wird als konnotativer Begriff gefaßt, der das Ding und mit ihm das Sein des Willensaktes bezeichnet, der somit in die beiden Elemente: Sein und Willenskraft aufzulösen ist. Der Begriff des Guten wird also dadurch erstlich ermöglicht, daß sich ein Willensakt auf ein Sein richtet. Aus sich ist das Sein wertfrei.

Aufs innigste hiermit verknüpft ist eine Verschiebung des Verhältnisses von Erkennen und Wollen. Schon im hohen Mittelalter vertrat der Augustinismus den Willensprimat. Bei Scotus verschärft sich das Bestreben, die Wertbezogenheit des Wollens von der Wahrheitstendenz des Erkennens abzulösen und die erste der zweiten überzuordnen. Seinen geistig-universalen Charakter besitzt das Wollen aus sich selber, hängt darin nicht vom Verstande ab; vielmehr empfängt die Vernunft erst durch ihre Vereinigung mit dem Willen, der sie auf die letzten Ziele hinlenkt, ihre höhere Befähigung und ihr Hinauswachsen über die bloße Natur. Aus sich ist das intellektive Erkennen noch eine Art Naturvorgang, der Natur verhaftet, weil vom Objekt mit naturhafter Notwendigkeit bestimmt. Erst im freien Wollen sprengt der Geist die Fesseln der Naturgebundenheit; nicht mehr nur passiv empfangend, greift er aktiv gestaltend in die Objektwelt ein[39]). — Während bei Thomas der *intellectus* den Menschen zum Menschen machte, erscheint jetzt das freie Wollen als eigentlicher Kern der geistigen Persönlichkeit.

Die hier einsetzende Demütigung des Logos schreitet bei Ockham voran. Schon sahen wir, daß die Inhalte des Geistes über das sittliche Sollen, wenigstens unmittelbar, keinen Aufschluß geben können. Das Sollen wird ausschließlich vom Willen gesetzt. Eine Korrelation zwischen dem Sollenssurrogat des Wertes und dem Wollen steigt empor. — Mit dem immanent Metaphysischen der Wesenheiten und der ihnen entspringenden Wesensbeziehungen sind die Ansatzpunkte für den Aufstieg zum transzendent Metaphysischen, zu Gott verloren gegangen. Tatsächlich kann das Dasein eines unendlichen Gottes nicht sicher bewiesen werden, und kein Begriff führt über einen bloßen Gedankengott hinaus. Was so der Vernunft unerreichbar bleibt, wird im freien Offenbarungsglauben trotz mangelnder Präambula festgehalten. — Der Wille weist in einem logisch nicht zu rechtfertigenden und darum irrationalen Glauben den Weg zu Gott, dem höchsten Gut. Die Verbindung zwischen Wert und Wille, der praktischen Vernunft und dem Transzendenten festigt sich. Da anderseits dem Logos das Metaphysisch-Werthafte entzogen wird, deutet sich eine Wechselbeziehung zwischen Verstand und wertfreier Erfahrungswirklichkeit an.

Der Konzeptualismus überliefert der Folgezeit eine Reihe von gefährlichen Gegensatzpaaren: Sein und Wert, Verstand und Wille, Erfahrungswissenschaft und Metaphysik, Vernunft und Glaube, Rationales und Irrationales. Die weitere Entwicklung wird sich von der Synthese des 13. Jahrhunderts immer weiter entfernen.

b) Rationalismus und Empirismus. — Die Wesenheiten der Hochscholastik durchdrangen Begriffswelt und Erfahrungswirklichkeit und verknüpften beide in ihrem metaphysischen Gehalt. Nach Ausschaltung des einenden Faktors blieben zwei ge-

[39]) Heimsoeth 305—07.

trennte, tote Bezirke: eine leere Begriffsregion und ein wesenloses Erfahrungsreich. Das sind die beiden Gedankenmotive, welche die führenden Geistesrichtungen der vorkantischen Neuzeit charakterisieren: Rationalismus und Empirismus[40]).

Der Rationalismus sucht aus bloßen Begriffen, die vor der Erfahrung liegen, die Welt zu konstruieren und eine Metaphysik aufzubauen. Zwar hält er an absolut geltenden Wahrheiten fest, doch stellen sie ihm nicht aus der Wirklichkeit erarbeitete Seinsgesetzlichkeiten, sondern nur Begriffszusammenhänge dar. — Der Empirismus geht in der Erfahrung unter; da keine Idee den Bannkreis der unmittelbaren Gegebenheiten überwindet, verzichtet er von vorneherein auf jede Metaphysik; unbedingt notwendige Sätze werden durch induktiv gesicherte Abfolgen von Naturvorgängen ersetzt. — Beide enden (beim Rationalismus mag dies überraschen) in positiver Leugnung oder wenigstens in müder Skepsis bezüglich des Übersinnlichen, die beim Empirismus geradlinig aus seinen Grundlagen erwächst, beim Rationalismus hingegen aus dem instinktiven Ahnen des Ungenügens rein begrifflicher Ableitungen geboren wird.

Wie diese Systeme die Urheimat der höchsten Werte nicht sichern konnten, so mußten sie den Wertproblemen überhaupt fremd gegenüberstehen. Einerseits lockten Mathematik und Naturwissenschaften, die damals mächtig aufblühten, zur Nachahmung ihrer Einstellung und Methoden. Anderseits drängten das isolierte Begriffsreich des Rationalismus zur apriorisch-mathematischen und die Erfahrungsbefangenheit des Empirismus zur aposteriorisch-naturwissenschaftlichen Denkweise förmlich hin. Beide Geisteshaltungen sehen aber von allen Wertmomenten ab, beschäftigen sich mit einem als wertfrei gedachten Sein. Der axiologische Fragenkreis mußte also naturnotwendig zurücktreten, wodurch die ausschließliche Zuordnung von Intellekt und wertfreiem Sein, letztlich der mathematisch-naturwissenschaftlichen Sphäre, von neuem vertieft wird.

Soweit es zu einer Behandlung der Werte kommt, müssen sie konsequent ihres eigensten Charakters entkleidet werden. Die alles durchherrschende Teleologie der Hochscholastik sah noch im Materiellen ein Widerleuchten des Geistigen. Der Konzeptualismus bahnte die eigene mechanische Struktur des Materiellen an. Rationalismus und Empirismus gleichen nun dieser das Geistige an, lösen den Wert in das „Sein", Seinsollendes in Seiendes auf. Der Empirismus reiht Wertbestimmtheit den notwendigen Abläufen der Naturkausalität ein, bildet werthaftes Sollen in mechanisches Müs-

[40]) Inwieweit wirklich genetische Zusammenhänge bestehen, mag hier dahingestellt bleiben.

sen um. Der Rationalismus macht schließlich aus Wertbestimmtheit einen mathematischen Begründungszusammenhang, verkehrt werthaftes Sollen in mathematisches Folgen. — Eine solche Zurückführung des Wertes auf das Sein erklärt natürlich den Wert nicht, sondern zerstört ihn. Doch ist damit nicht jede Fundierung als verderblich erwiesen, weil hier nicht das metaphysische Sein, sondern das positivistische „Sein" zugrunde liegt. Wenn man heute die Eigenständigkeit des Wertes gegenüber dem Sein überspitzt, so steht offenbar ebenfalls eine derartig irrige Auffassung seiner Verankerung im Sein dahinter.

c) Gegenströmungen. — Dieses wertfreie, ja wertfeindliche rationale Philosophieren rief das andere Extrem auf den Plan. Das in seinem Bestand bedrohte Metaphysisch-Werthafte löst sich vom Sein und vom Rationalen, sucht in sich, im Irrationalen autonom einen Halt zu gewinnen.

Unter Verzicht auf jeden logisch-metaphysischen Unterbau wird besonders das Sittlich-Religiöse in einem vom Verstand verschiedenen moralischen Sinn begründet, der unmittelbar erschaut, was gut und was schlecht ist (Hutcheson); oder man verweist auf den gesunden Menschenverstand, der instinktmäßig das Richtige trifft (Reid); oder man glaubt den Gründen des Herzens, die weiter und tiefer reichen als alles Wissen der Vernunft (Pascal); oder man geht auf die Selbstgesetzlichkeit des Gewissens und die Selbstsicherheit des sittlichen Wollens zurück, die von allen theoretischen Einsichten getrennt werden (Bayle). Von hier aus empfing Kant (Voltaire und Rousseau bilden dabei wichtige Übergänge) entscheidende Anregungen für die Fassung seiner praktischen Vernunft[41]).

Trotz ihres berechtigten Ausgangspunktes mußten derartige Versuche scheitern, weil sie hinter dem positivistischen „Sein" nicht das metaphysische Sein, hinter dem mathematisch-naturwissenschaftlichen Rationalen nicht das metaphysische Rationale zu entdecken vermochten und deshalb mit dem einen auch das andere verwarfen. — Bestrebungen, die so das Sittliche seinem Mutterboden entrissen, konnten seiner unvergleichlichen Würde nicht gerecht werden. Nachdem ihnen sein eigentlicher Gehalt entglitten war, konnten sie es vielfach nur dadurch erfüllen, daß sie es untergeordneten Zwecken dienstbar machten. Kant wird gegen solche Verwässerungen Stellung nehmen. Natürlich lehnt auch die moderne Wertethik diese Zweckethik mit Recht ab; jedoch darf man nicht übersehen, daß hinter ihr die anthropomorphistische Teleologie der Aufklärung, nicht aber die metaphysische der Hochscholastik steht; deshalb ist damit keineswegs klar, daß der Zweckgedanke schlechthin aus der Ethik zu verbannen ist. — Immerhin hat sich wieder die gegenseitige Bezogenheit zwischen dem Metaphysisch-Wert-

[41]) Vgl. Heimsoeth 318f.

haften und dem Irrationalen, dem Willens- oder Gefühlsmäßigen verfestigt[42]).

3. Reflexe Rechtfertigung der Zerspaltung

a) Kants kritische Philosophie. — Was seit dem Konzeptualismus des öfteren durchgebrochen war, was die eben gezeichneten Gegenströmungen, freilich mehr instinktiv, zur Grundlage ihres Denkens gemacht hatten, das erhebt Kant zu wissenschaftlicher Gewißheit: die Trennung von Wirklichkeit und Metaphysik, von „Sein" und Wert, von theoretischer und praktischer Vernunft[43]). Programmatisch für sein Grundwollen ist das Wort: „Ich mußte das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen"[44]).

Kern alles Wissens sind die synthetischen Urteile *a priori*. Rationalismus und Empirismus konnten sie nicht rechtfertigen, der eine vernichtete ihren synthetischen Charakter, der andere ihre Apriorität. Mit Recht macht Kant die Trennung von Erfahrung und Denken dafür verantwortlich: „Nur daraus, daß sie sich vereinigen, kann Erkenntnis entspringen"[45]). Nähert sich diese Einsicht zunächst der Scholastik, so weckt doch ihre weitere Ausgestaltung wieder alle Irrtümer, die auf den ersten Blick überwunden schienen. Das geistige Herauslesen einer dem Gegebenen immanenten Wesensstruktur kommt nicht in Frage (Konzeptualismus); die Erfahrungsdaten sind aus sich ein wesenloses Chaos (Empirismus); die Begriffe ruhen schon vor jeder Erfahrung im Geiste (Rationalismus); sie sind leere Formen, apriorische Regeln, unter welche das Gegebene zu subsumieren ist (Kritizismus): „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind"[46]). An die Stelle der den Dingen von Natur aus innewohnenden Wesensform setzt Kant die dem Gegebenen vom Subjekt erst einzuprägende funktionale Erkenntnisform. Deshalb erkennen wir die Dinge nicht, wie sie an sich sind, sondern nur, wie sie in den Kategorien erscheinen. Weil ferner die Begriffe unbedingt einer erfüllenden Anschauung bedürfen, uns diese aber bezüglich des Übersinnlichen versagt ist, ist letzteres uns wesentlich verschlossen.

---

[42]) Merkwürdigerweise drängen auch im Rationalismus, besonders bei Descartes, gewisse Ideenfolgen darauf hin, dem Willen die letzte Macht, nicht nur über den Wert, sondern ebenso über die Wahrheit der Dinge zuzuschreiben. Vgl. Heimsoeth 312—18.

[43]) Zu Kant vgl. H. Heimsoeth 322 ff.; B. Jansen, Die Religionsphilosophie Kants, Berlin 1929; F. J. v. Rintelen, Die Bedeutung des philosophischen Wertproblems: Philosophia Perennis II, Regensburg 1930, 942 f.; W. Windelband, Präludien I, Tübingen 1924, 112 ff.; E. Jaensch, Wirklichkeit und Wert in der Philosophie und Kultur der Neuzeit, Berlin 1929, verschiedentlich.

[44]) I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, Vorrede zur 2. Aufl. (Werke III, Berlin 1911, 19).

[45]) A. a. O. 75.

[46]) Ebd.

Damit ist die theoretische Vernunft prinzipiell auf die Welt der Phänomene beschränkt; ihr Bereich ist, nach Kants ausschließlich an der mathematischen Naturwissenschaft gebildetem Wirklichkeitsbegriff[47]), das wertfreie, unmetaphysische, jeder immanenten Teleologie beraubte „Sein". Wenn die drei Ideen: Gott, Welt, Seele darüber hinauszuführen vorgeben, so ist das eben nur Schein. Ihre einzige Aufgabe ist, die Erkenntnisreihen der Vernunft auf gewisse Ganzheiten hinzurichten. So bringen sie zwar eine Teleologie, aber eine solche, die sich letztlich selbst aufhebt. Denn sie sind nur deshalb regulativ, weil sie wegen der fehlenden Anschauung nicht konstitutiv sein können; so geleiten sie immer zu einem Endpunkt hin, dessen wirkliches Ergreifen sie wesensmäßig nicht vermitteln können[48]). — In dieser Grenzbestimmung sieht Kant den größten Dienst, der je dem Metaphysisch-Werthaften geleistet wurde, wodurch es erst in seinem Eigencharakter erkannt und von der schädlichen Verquickung mit dem Theoretischen befreit wurde. Denn dieses kann es bestenfalls durch Scheinbegründungen in den Ruf eines Hirngespinstes bringen (Rationalismus) oder in der Sphäre des erfahrbaren „Seins" aufsaugen (Empirismus). — Kant glaubt so den Grundirrtum der Vorzeit überwunden zu haben; die moderne Wertphilosophie folgt ihm fast geschlossen. Tatsächlich ist er ein Opfer des Konzeptualismus und begeht dieselben Verwechslungen wie die oben erwähnten Gegenströmungen[49]).

Das Wissen ist aufgehoben, das Glauben erhält seinen Platz. Neben die theoretische Vernunft tritt die praktische mit ihrer Sittlichkeit; sie ist die Heimat des Metaphysisch-Werthaften.

Die Urtatsache dieses völlig neuen Bereiches ist der kategorische Imperativ, ein Sollensbewußtsein, das den Geist ausschließlich nach seinem Willenskern angeht, das mithin theoretisch wesenhaft unzugänglich ist, nur im Vollzug seiner selbst, also irrational, gegeben sein kann. Welches ist sein Inhalt?

Keine inhaltliche oder materiale Maxime kommt für die Sittlichkeit in Betracht. Denn hinter derartigen Maximen steht immer die eigene Lust als Triebkraft; darum sind sie notwendig empirisch (nur aus der Erfahrung kann man lernen, ob etwas Lust bringt) und subjektiv (nicht alles bringt allen in gleicher Weise Lust), entbehren sie der Absolutheit und Allgemeinheit, die ein moralisches Gesetz haben muß. Insoweit der Wille ihnen folgt, ist er noch unfrei, kausal bestimmt, dem Naturzusammenhang verhaftet. — Da also Kant lehrt: „Alle materiale praktische Regeln setzen

[47]) Vgl. E. Jaensch 79.
[48]) Vgl. Jaensch 162f.
[49]) Vgl. oben S. 566.

den Bestimmungsgrund des Willens im unteren Begehrungsvermögen"[50]), und alle Wertprinzipien inhaltlichen Charakters sind, geht für ihn jede Wertethik im Hedonischen unter, ist Lustethik. Scheler wird das mit aller Entschiedenheit zurückweisen. Daß ihm die Scholastik dabei zur Seite steht, weiß er freilich nicht. Kant, dem ihr metaphysisches Sein und die daraus erwachsende Teleologie entglitten waren, kam über die subjektivistische Teleologie der Aufklärung nicht hinaus, die nach Vernichtung aller Wertgehalte und wesensmäßigen Zuordnungsverhältnisse nur noch das zufällige Zusammenstimmen einer an sich wertfreien Wirklichkeit mit dem Subjekt in einem Lusterlebnis übrig läßt.

Was enthält der kategorische Imperativ positiv? „Es ist aber außer der Materie des Gesetzes nichts weiter in demselben als die gesetzgebende Form enthalten"[51]). Damit ist der reine Formalismus der Kantischen Ethik gesetzt. Zentral ist die Freiheit des autonomen Willens. Freiheit heißt negativ: Ablösung von allem Intellektuellen, allem Inhaltlichen, aller Materie des Wollens, positiv: Selbstgesetzgebung des Willens, der erst dadurch zum „oberen Begehrungsvermögen" wird, daß er sich dem aus seinem eigenen Grund entnommenen Befehl unterordnet. Ein solcher Wille muß jenseits der Naturkausalität und überhaupt der Erscheinungswelt liegen, er gehört dem Ansichseienden, Metaphysischen an. — Bei Thomas entsprang das Seinsollen dem Sein; Ockham verlegte es in den rein formalen Befehl Gottes; dieser geht bei Kant in den Imperativ des reinen Vernunftwillens über, der jede Frage nach dem Sein hinter dem Sollen ausdrücklich ablehnt: ein hypostasiertes Seinsollen. Die Badische Schule wird danach ihren Wertbegriff bilden und unter Einbeziehung des theoretischen Sollens der Kategorien im Reich der Werte den Ersatz für die metaphysischen Wesenheiten finden.

Auf dem kategorischen Imperativ baut sich die neue, einzig mögliche, irrationale Metaphysik auf. Gott, Freiheit, Unsterblichkeit sind nicht theoretisch erfaßte Voraussetzungen des sittlichen Wollens, sondern sie werden von ihm mittels des nicht einsichtigen Glaubens als Postulate gesetzt. Der Wille muß das moralische Gesetz absolut befolgen, deshalb muß er auch alles wollen und glauben, was zu seiner Verwirklichung erforderlich ist[52]). Ähnliches gilt von Kants Reich der Zwecke; es ist nicht eine ontische Teleologie, welche dem sittlichen Wollen normierend vorausginge, sondern eine durch Willenstat erst aufzubauende Gemeinschaft von Personen, ein Reich, das im Sollen besteht, nie im bloßen Sein. —

[50]) I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft (Werke V, Berlin 1913, 22).
[51]) A. a. O. 29. [52]) Vgl. B. Jansen 59.

Für den Eigenwert des Religiösen hat Kant als Kind der Aufklärung kein Verständnis, er löst es völlig im Sittlichen auf[53]). — Der hier aufkeimende Irrationalismus wirkt in der Metaphysik und Religionsphilosophie unserer Tage ungemein stark fort.

Den Abgrund zwischen der theoretischen und der praktischen Vernunft sucht Kant durch die vermittelnde Rolle der Urteilskraft erträglich zu machen. Da das moralische Ziel in der Sinnenwelt verwirklicht werden soll, muß die Natur so gedacht werden können, daß sich in ihr Zwecke nach Freiheitsgesetzen verwirklichen lassen. Diese Möglichkeit hält Kant durch den Zweckbegriff der reflektierenden Urteilskraft für gegeben. Doch ist dieser kein konstitutives, sondern nur ein regulatives Prinzip; die Natur wird so gedacht, als ob sie zweckmäßig wäre. Ein solcher Zweckbegriff ändert nichts wesentlich; als nur nachträgliches Band kann er die ursprüngliche Einheit nicht ersetzen. Indem die Scholastik das Sein als das wesentlich Gute und die Wesensform als identisch mit der Entelechie auffaßte, stellte sie den Zweck ins Herz des Seins hinein. Wie sich in der scholastischen Zweckspekulation die Einheit von Sein und Wert offenbart, so tritt in Kants Zweckkonzeption wieder die Abspaltung des Wertes vom „Sein" hervor, die in der Ausschaltung des metaphysischen Seins ihren tiefsten Grund hat.

b) Der Idealismus. — Mit Kant ist die Trennung zwischen Sinnlichem und Übersinnlichem, „Sein" und Wert, Rationalem und Irrationalem, Verstand und Wille endgültig vollzogen, ja sie ist wissenschaftlich als einzig zurecht bestehend nachgewiesen[54]). Für die Naturwidrigkeit dieser Zerspaltung ist es charakteristisch, daß schon im deutschen Idealismus wieder das Einheitsstreben mit Urgewalt durchbricht. Freilich fanden die Geister nicht die gesunde Mitte. Während vor Kant das Höhere durch das Niedere bedroht war, geht jetzt das Sinnliche im Übersinnlichen unter, die Wirklichkeit in der Idee, das „Sein" im Wert.

c) Die Romantik. — Ein Einheitsstreben eigener Art ist in der Romantik wirksam[55]). Im schärfsten Gegensatz zu dem zügellosen Rationalismus der Aufklärung will sie das künstlich Erdachte durch das organisch Gewachsene, historisch Gewordene ersetzen. Das Gültige, Echte ist das aus vorbewußten Untergründen Hervorbrechende. In allem sinnlich Gegebenen sieht man Ideen als die letzten treibenden Kräfte. Mit dem durchgeistigten sinnlichen Auge glaubt man in der Hülle des Wahrnehmbaren die erklärenden Prinzipien mitzuerblicken. Wie in einem Brennpunkt vereinigen sich diese Gedanken in Schleiermachers Akademieabhandlung vom Jahre 1825: „Über den Unterschied von Naturgesetz und Sittengesetz"[56]). Sie will die tiefgehende Harmonie zwischen dem an der Natur

[53]) Vgl. B. Jansen, Die geistesgeschichtliche Bedeutung der englischen Aufklärung: Stimmen der Zeit 121 (1930/31) 435 ff.

[54]) Vgl. dazu die Darlegung von Kants Dualismus bei W. Stern, Wertphilosophie: Person und Sache III, Leipzig 1924, 20 f.

[55]) Vgl. E. Jaensch 8 ff. [56]) E. Jaensch 19.

und dem am Geiste orientierten Weltbild aufzeigen. Die Naturgesetzlichkeit erweist sich als dem Sittengesetz und der Geschehensdetermination durch Ideen gar nicht so fernstehend. Mit der Verankerung des Denkens in den Schichten des Unbewußten ist es gegeben, daß alles wissenschaftliche Forschen in den Gesamtlebenssinn eingebettet ist, daß man die Ideen zugleich als Normen für das Handeln faßt; alle Lebensbereiche sollen mit Ideen und Werten durchdrungen werden. — Wenn die Romantik das Naturhafte als innerlich ideenhaft betrachtet, so nähert sie sich damit der Weltanschauung des Mittelalters. Doch drängt sie ihr Kampf gegen das Rationale in einen einseitigen Irrationalismus. Mit dem Rationalistischen der Aufklärung verwirft sie das Rationale überhaupt, gründet sich auf Schauen und Erleben, macht ihre Synthese zu einer Sache künstlerischer Idealisierung. Darin liegt eine Hauptursache ihres schnellen Unterganges.

d) Der Positivismus. — Die aller Erfahrung widersprechenden Konstruktionen des Idealismus und der Überschwang der Romantik führten mit dem Tode Hegels einen furchtbaren Umschwung herbei. Die nüchterne Vernunft, welche das Ideal-Werthafte nur in diesen Ausprägungen kannte, vermochte dasselbe nicht von seiner zufälligen Gestalt zu unterscheiden und mußte so mit dieser auch jenes verwerfen; ein Mittelstandpunkt lag nicht im Bewußtsein der Zeit. Das allen idealen Gehaltes bare, wertfreie, naturwissenschaftlich-mathematische „Sein" wurde zum Eins und Alles. Die mächtig aufblühenden Naturwissenschaften rissen die Hegemonie des Geisteslebens an sich. Alles, auch das Leben, wurde rein mechanisch-kausal erklärt; was sich diesen Methoden nicht fügte, wurde zur Hilfshypothese gestempelt, die man nur so lange brauchte, als die exakte Wissenschaft noch nicht ausgebildet war. Materialismus, Monismus, Positivismus feierten ihre Triumphe.

So war die Epoche, die wir soeben hinter uns haben, oder genauer, allmählich hinter uns bekommen, für die im Wirklichen beschlossenen Werte blind[57]). Ja, „die neuzeitliche Wissenschaft sieht es als ihr besonderes Verdienst an, in ihrem Bereiche alle Beziehungen zu den Wertfragen gelöst zu haben"[58]). Wenn sich diese Haltung in den Einzelwissenschaften mehr und mehr verliert, so beherrscht sie doch noch weite Kreise der Philosophie[59]). — Das für uns Bedeutsame ist, daß nur auf diesem Hintergrund die moderne Wertphilosophie verständlich wird. Gilt es doch als Grundvoraussetzung, daß in der Welt Sein und Wert und in der Wissenschaft Seins- und Wertfragen völlig getrennte und beziehungslose Gebiete seien[60]). — Das vom Konzeptualismus herkommende, von Kant systematisch gefaßte wertfreie „Sein" findet im Positivismus seine extremste Ausprägung; die Wertphilosophie überwindet

[57]) E. Jaensch XV; vgl. 47. 72.
[58]) A. a. O. 2. [59]) Ebd.
[60]) Vgl. ebd.

es nicht von innen heraus, sondern ergänzt es nur durch ein äußerlich danebengestelltes Reich der Werte.

4. Der Vater der neueren Wertphilosophie

Der angedeutete Dualismus tritt sogleich beim Vater der neueren Wertphilosophie hervor, bei H. Lotze.

Im Erfahrungsbereich gilt das mechanistische Weltbild; die Naturwissenschaft kennt nur den mechanischen Kausalzusammenhang ohne teleologische Bestimmtheit. Diese Erklärungsweise wird nicht nur auf die Biologie ausgedehnt, sie geht auch durch die ganze anthropologische Schriftenreihe hindurch[61]). Die Welt der Wirklichkeit oder, nach Lotzes eigenen Ausdrücken, die Welt der Formen und Gestalten gehört dem wertfreien, mathematisch-naturwissenschaftlichen „Sein".

Doch dabei konnte ein Lotze nicht stehen bleiben; zuviel lebte von dem Erbgut des Idealismus und der Romantik in ihm fort. Neben die Welt der Gestalten setzte er die der Werte, neben das Seiende das Seinsollende, neben das Reich der Natur jenes der Sittlichkeit, neben den Bezirk der Naturwissenschaft den der Geschichte[62]). Da die Werte nach dem Gesagten keinen Platz in der Wirklichkeit haben, müssen sie eine Region für sich bilden; ihnen kommt jenes seither berühmte Gelten zu, das „ebensowohl die Wirklichkeit des Seins leugnet, als die Unabhängigkeit von unserem Denken behauptet"[63]). — Damit ist eine Zweiweltenlehre aufgerichtet, welche einerseits die Kantische Tradition aufnimmt, anderseits mit Rücksicht auf die positivistische Umwelt „ein ganz entscheidender", aber „in gewissem Sinne verhängnisvoller Wendepunkt" ist[64]).

Gewiß fehlt bei Lotze nicht eine Verknüpfung der beiden Sphären. Das Seinsollende wird zum Grund des Seienden erhoben[65]): es gilt, „aus der Welt der Werte die Welt der Formen zu deuten"[66]). Die Metaphysik muß von der Wertlehre ausgehen; ähnliches gilt von der Logik, ja die Wahrheit wird selbst zu einem Werte[67]). — Demnach führt Lotze, mit Kant und zumal Fichte, das Sein auf den Wert zurück. Da ihm das metaphysische Sein zum „Sein" verflacht ist, während sich im Wert alles Metaphysische und Absolute

[61]) H. Lotze, System der Philosophie I, Einleitung von G. Misch (Phil. Bibl. 141, Leipzig 1912, XIV).

[62]) M. Ettlinger, Gesch. der Phil. von der Romantik bis zur Gegenwart (Phil. Handbibl. VIII), Kempten 1924, 183.

[63]) H. Lotze 512/3. [64]) E. Jaensch 70; vgl. F. J. v. Rintelen 943.

[65]) R. Falckenberg, Gesch. der neueren Phil., 7. Aufl., Leipzig 1913, 592.

[66]) H. Lotze, Mikrokosmos I, 1. Aufl., Leipzig 1856, 268.

[67]) M. Ettlinger, 186f.; H. Lotze, System I, 513.

in irrationaler Dunkelheit sammelt, konnte er gar nicht anders denken. Erst vom metaphysischen Sein aus können die Werte aus einer frei schwebenden unmetaphysischen Geltungssphäre wieder als konstitutive Prinzipien in die Wirklichkeit zurückkehren.

Der bisher im Objektiven aufgezeigte Dualismus spiegelt sich in der subjektiven Zweiheit des seinserkennenden Verstandes und der wertfühlenden Vernunft wieder. Der Verstand, der Sitz der Wissenschaften, ist auf die Erfahrungsdaten beschränkt, verknüpft diese in Gesetzeszusammenhängen, ist gegen Werte gleichgültig. Die Vernunft ist als höchste Tätigkeit der Intelligenz im Gefühl begründet, „das weit eigentümlicher als die Erkenntnis die wahre Natur des Geistes bezeichnet“[68]); ihr Wertfühlen ist ebenso ernst zu nehmen wie die Erkenntnis des Verstandes, wenn ihm auch die feste Fassung not tut, da es an die Stelle der Einsicht in Gründe die poetische Gerechtigkeit setzt[69]). — Daß wir hier eine Parallele zu Kants theoretischer und praktischer Vernunft vor uns haben, ist zu klar. Das Rationale geht im wertfreien Diesseits unter, so kann für das werthafte Jenseits nur ein irrationales Gefühl bleiben. Lotzes positivistischer Wirklichkeitsbegriff läßt eben ein immanent Metaphysisch-Werthaftes nicht zu, was eine Ausweitung des Rationalen bedingen würde.

Wegen ihrer Auswirkungen ist Lotzes Theorie vom Wertfühlen näher zu analysieren; er entwickelt sie am ethischen Wert. Die metaphysische Wertbegründung aus der Natur des Seins wird abgelehnt; der Grund dafür ist schließlich das Fehlen der Wesenserkenntnis[70]). Als unmetaphysisches Wertkriterium wird die Lust eingeführt: „der Gedanke eines irgendwie unbedingt Wertvollen, das seinen Wert nicht durch seine Fähigkeit zur Erzeugung von Lust bewiese, überfliegt sich selbst“[71]). Wären in der Welt nur Verstand und Wille, so gäbe es bloß kausal bedingte psychische Abläufe, aber keine wertgetragenen Handlungen[72]). Alles, was dem Lusterlebnis vorausgeht, „ist nichts als eine gleichgültige Tatsache, der man einen eigenen Wert bloß antizipierend mit Rücksicht auf die daraus entstehende Lust zuschreibt“[73]). Doch dürfen wir Lotzes Wertlehre nicht ins Hedonische umbiegen. Lust ist ihm nicht nur subjektiver Genuß, sondern intentionales Fühlen; ähnlich wie

[68]) H. Lotze, Mikrokosmos I, 269.

[69]) Zu dieser ganzen Beschreibung vgl. H. Lotze, Mikrokosmos I, 265—69.

[70]) H. Lotze, Grundzüge der prakt. Phil. Diktate aus den Vorlesungen. 2. Aufl., Leipzig 1884, 7 f.

[71]) H. Lotze, Mikrokosmos II, 304.

[72]) H. Lotze, Grundzüge 12 f., 23; Mikrokosmos II, 302.

[73]) Grundzüge 13 f.

bei der Empfindung kann es nur eine Lust von etwas geben. Die qualitativen Unterschiede und charakteristischen Inhalte der verschiedenen Lustformen gestatten deshalb eine Rangordnung der Werte aufzustellen[74]).

5. Die neuere Wertphilosophie

Mit Recht wurde hervorgehoben, daß zwischen dem Geltungs- und dem Lustaspekt des Wertes bei Lotze eine Unausgeglichenheit besteht[75]). Die badische Schule wird dem ersteren folgen. Das intentionale Fühlen wird, von allem Subjektivismus befreit, in Scheler seinen scharfsinnigen Systematiker finden. An das Gefühl, unter wenigstens teilweiser oder zeitweiser Vernachlässigung des intentionalen Momentes werden sich Brentano und die Grazer Schule anschließen. So sind von Lotze ungemein reiche, aber auch vielgestaltige Anregungen ausgegangen. Die Wertphilosophie der Folgezeit bewegt sich innerhalb des von ihm abgesteckten Feldes.

a) Die neukantianische Geltungstheorie

„Seitdem Lotze den Begriff des Wertes energisch hervorgehoben und an die Spitze auch der Logik und der Metaphysik gestellt hat, regen sich vielfach die Ansätze zu einer ‚Theorie der Werte' als einer neuen Art von philosophischer Grundwissenschaft"[76]). Mit diesem Anspruch, eine neue „erste Philosophie", ein unmetaphysischer Ersatz für die klassische Metaphysik zu sein, tritt in erster Linie die Wertlehre der badischen Schule auf.

A) Die badische Schule. — Ihren innigen Zusammenhang mit Lotze hebt Troeltsch hervor: „Die Windelbandsche Lehre ist in Wahrheit eine Umsetzung des Lotzeschen Denkens und der Lotzeschen Metaphysik in die transzendentale Denkweise und Sprache"[77]).

Windelbands Kantdeutung ist der Schlüssel zu seiner Wertphilosophie. Danach hat die Philosophie nicht ein Abbild der Wirklichkeit zu erstreben, sondern die unbedingten Normen aufzuzeigen, die allem geistigen Leben Wert und Geltung verleihen[78]). Da besonders die Wissenschaften auf ihren Geltungsgrund zurückzuführen sind, wird die Philosophie zur kritischen Wissenschaftslehre. Kant hat in den Kategorien schon das Geltungsfundament der mathematischen Naturwissenschaft herausgestellt. Heute gilt es, die Untersuchung auf die völlig anders gebaute Geschichtsforschung auszudehnen, die als Geltungsgrund-

[74]) Grundzüge 14—16; Mikrokosmos II, 308.

[75]) F. J. v. Rintelen 944.

[76]) W. Windelband, Lehrbuch der Gesch. der Phil., 11. Aufl., Tübingen 1924, 567.

[77]) E. Troeltsch, Der Historismus und seine Probleme I, Tübingen 1922, 552.

[78]) W. Windelband, Präludien I, 139—141.

lage eine kritische Systematik der Kulturwerte verlangt[79]). — Das wertfreie Reich der mathematischen Naturgesetzlichkeit bleibt also unberührt bestehen, nur tritt daneben als Ergänzung das wertbestimmte Reich der geschichtlichen Kultur. Aus einer solchen Zweiweltenlehre ergibt sich natürlich die Frage, „wie die Welt der Gesetze und die Welt der Werte, das Reich des Müssens und das Reich des Sollens in einer höchsten geistigen Einheit verbunden sind"[80]). Eine Lösung für dieses höchste Problem gibt es nicht: „Dies ist ein Riß, welchen die großen Systeme der philosophischen Welterklärung nur zu verdecken, aber nicht auszufüllen vermocht haben"[81]). Offenbar fehlt wiederum das zusammenschließende Moment des metaphysischen Seins.

Rickert, Windelbands Schüler, der scharfsinnige Systematiker und Weiterbildner des von seinem Meister geförderten Gedankengutes, baut einerseits den Dualismus aus, sucht anderseits um so entschiedener der letzten Welteinheit auf die Spur zu kommen[82]).

Die Philosophie kann ihre Aufgabe, zur Welt in ihrer Totalität vorzudringen, nur durch ein System von Alternativen lösen, sie hat m. a. W. heterologisch zu verfahren. Eine universale Ontologie kommt somit zu einer Vielheit von Seinsarten; nur ein ontologischer Pluralismus wird dem Weltreichtum gerecht. — Schon die Erfahrungswelt schließt die Alternative: Wahrnehmbar-Verstehbar ein. Neben dem sinnlichen Sein sind ebenso unmittelbar unsinnliche Gegenstände zugänglich; sie gehören nicht der Welt des Wirklichen an, bilden eine eigene Region des irrealen Verstehbaren. Die Gesamtheit dieses Intelligiblen läßt sich nur auf Grund eines Systems der Werte erfassen[83]).

Das wertfreie Wirkliche steht dem werthaften Unwirklichen gegenüber. Ihre Einheit ist nicht gleich in einem transzendenten Metaphysischen, sondern zunächst in einem Diesseitigen zu suchen[84]). Dieses ist der Akt des Wertens, der den Wert in die Wirklichkeit einführt, und zwar einzig nach seiner Bedeutung für den Wert,

[79]) W. Windelband, Präludien II, 9 ff.; vgl. J. Fischer, Die Phil. der Werte bei W. Windelband und H. Rickert (Beiträge zur Gesch. der Phil. des Mittelalters, Supplementband), Münster 1913, 449 ff.

[80]) W. Windelband. Präludien II, 23.

[81]) Ebd. 160; vgl. W. Windelband, Einleitung in die Philosophie, Tübingen 1914, 431.

[82]) Vgl. W. G. Schuwerack, Das Wesen des Wertes und seine Begründung: Phil. Jahrb. 39 (1926) 372 ff.; F. J. v. Rintelen 948 ff.

[83]) H. Rickert, Thesen zum System der Philosophie: Logos 21 (1932) 97 ff.; des näheren unterbaut in H. Rickert, Die Erkenntnis der intelligiblen Welt und das Problem der Metaphysik: Logos 16 (1927) 162—203; ebd. 18 (1929) 36—82. Leider ist der angekündigte dritte Teil dieser Arbeit bisher noch nicht erschienen; er wäre besonders aufschlußreich, da in ihm das Problem der Metaphysik systematisch behandelt werden müßte.

[84]) H. Rickert, Thesen 99.

als Verhalten, Stellungnahme zum Wert ins Auge gefaßt. „Das irreale Moment, das wir in dem psychisch-individuell verlaufenden Wertungsakt in seiner Bezogenheit zu einem Wert herausgreifen, nennen wir den immanenten Aktsinn“[85]). So hat sich das dritte Reich des Sinnes enthüllt, das kraft seiner Mittelstellung die beiden anderen aus sich getrennten Regionen verknüpft[86]).

Der hier aufgezeigte „Weltknoten“ scheint früher für Rickert das letztlich Einende gewesen zu sein[87]). Heute gibt er zu, daß man nach einer nicht-gegebenen, transzendenten Welteinheit fragen kann. Man kann der Überzeugung sein, alles wertgeleitete Tun werde sinnlos, wenn die Welt in Stücke auseinanderfällt, wenn sie nicht eine jenseitige Basis hat, in der Wert und Wirklichkeit völlig zusammengehen. Dieser Glaube treibt immer wieder zur Metaphysik hin; sie soll die im Diesseits zu trennenden und auch in der Sphäre des Sinnes nur durch Subjektakte verbundenen Reiche des Realen und des Geltenden im übersinnlichen Weltgrunde als Einheit der Wertrealität fassen. Derartigen Versuchen steht nur das symbolische Denken zur Verfügung, das sein Material dem Diesseits entnimmt, um es dann als Bild oder Gleichnis für das Jenseits zu verwenden und so als transzendent seiend umzudeuten[88]). — Über derartige Ahnungen kommt auch Rickerts letztes Buch nicht hinaus. Zwar versteht er sich dazu, das Seiende nicht mehr als Gegensatz zum Geltenden, Werthaften zu nehmen, das Sein als übergreifenden Terminus den besonderen Seinsarten vorzuordnen, aber schließlich bleibt es eine Frage der Terminologie, kommt es zu keiner sachlichen Umstellung[89]).

Offenbar ist Rickert ein klassischer Fall für das, was Jaensch recht glücklich als „philosophische Komplementärtheorien des naturalistischen Positivismus“ bezeichnet[90]). Heißt doch nach ihm „etwas objektivieren“ — und die Wirklichkeit wird erst durch das objektivierende Denken als solche aus dem noch ungeschiedenen Akterlebnis herausgelöst — „es sinnfrei“ — und damit notwendig auch wertfrei — „denken“[91]). Sein Wirklichkeitsbegriff ist dem-

[85]) J. K. Holzamer, Der Begriff des Sinnes, entwickelt im Anschluß an das „irreale Sinngebilde“ bei Heinrich Rickert: Phil. Jahrb. 43 (1930) 318; dem immanenten Sinn tritt als transzendenter Sinn der Wert selbst gegenüber.

[86]) Vgl. H. Rickert, Vom Begriff der Philosophie: Logos 1 (1910/11) 1—34; J. Fischer 460 ff.

[87]) Vgl. H. Rickert, Vom Begriff der Philosophie 32 f.

[88]) H. Rickert, Thesen 100 f.

[89]) H. Rickert, Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie, Heidelberg 1930.

[90]) E. Jaensch 71.

[91]) H. Rickert, System der Phil. I, Tübingen 1921, 92.

nach durchaus positivistisch. Die Werte vermag er nur zu retten, indem er sie außerhalb des Wirklichen in einer Region des Unwirklichen ansiedelt[92]). Wirklichkeit und Wert — dieser umfaßt alles Wesenhafte und Absolute — klaffen rettungslos auseinander. Wie Rickert selbst nur zu deutlich fühlt, ist der Weltknoten des immanenten Sinnes keine befriedigende Lösung. Ihm geht das dem Physischen immanente Metaphysische ab. Deshalb schafft er für die metaphysische Wesenheit einen unmetaphysischen Ersatz, stellt er das Reich der Werte auf, das zwar im Diesseits, aber als Unwirkwirkliches über dem Wirklichen liegt. Weil das Bindeglied des metaphysischen Seinskerns der Dinge fehlt, muß ihm das Metaphysische in eine unerreichbare Ferne rücken, muß es eine Seinsart für sich werden, deren Verbindung mit dem Diesseits nicht aufzufinden ist. Nur irrationales Glauben bleibt für seine Erfassung übrig; die im symbolischen Denken geahnte analoge Begriffsbildung kann sich nicht klären, weil sie das immanent Metaphysische als Ausgangspunkt voraussetzt. — So erweist sich die metaphysische Wesenheit, das klassische metaphysische Sein als der eigentliche Weltknoten, der aber nicht nur Urgeschiedenes nachträglich zu verknüpfen hat, sondern die ursprüngliche Einheit aller bei Rickert auseinanderfallenden Bereiche darstellt.

Von katholischen Autoren sei hier Aloys Müller erwähnt, der eine deutliche Verwandtschaft mit der badischen Schule aufweist[93]). Mit ihr teilt er die scharfe Scheidung von Wert und Sein. Die Werte bilden einen durchaus selbständigen Gegenstandsbereich, der genau so wirklich ist wie sinnliche Dinge, nur eine andere Wirklichkeitsform besitzt[94]). „Was das Sein für die sinnlichen Gegenstände ist, das ist das Gelten für die Werte“[95]); dieses ist keineswegs mit einer metaphysischen Hypostasierung zu verwechseln[96]). Die Erfassung der Werte ist nicht Sache der Abstraktion, die notwendig in dem Gegenstandsbereich bleibt, dem das Material angehört, von welchem sie ausgeht[97]). Sie werden zwar am Sinnlichen vorgefunden, doch ist dieses nur Ansatzstelle für ein unmittelbares Erfassen, das ein letzter, nicht weiter zerlegbarer, bei den einzelnen Wertgattungen qualitativ verschiedener, psychischer Akt ist[98]); hier scheint eine Abhängigkeit von der Phänomenologie vorzuliegen. — Offenbar kennt auch Müller nur das „Sein“: „die Wirklichkeitsform der seienden Gegenstände erschöpft sich ganz im Sein“[99]). Ein alles übersteigendes metaphysisches Sein ist offenbar seinem Gesichtskreis entschwunden.

[92]) E. Jaensch 116.

[93]) Vgl. S. Behn: Bonner Zeitschr. für Theol. und Seelsorge 2 (1925) 168.

[94]) A. Müller, Einleitung in die Phil. (Leitfäden der Phil. I), Berlin 1925, 20. (Die 2. Aufl. von 1931 hält den gleichen Standpunkt fest.)

[95]) Ebd. 19. [96]) Ebd. 28.

[97]) Ebd. 31; A. Müller, Psychologie (Leitfäden der Phil. III/IV), Berlin 1927, 153.

[98]) A. Müller, Psychologie 132 f. und öfter. [99]) Ebd. 162.

B) Die Strukturpsychologie. — Die Begrenztheit der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung und die Eigengesetzlichkeit der geschichtlichen Kultur, die Ausgangspunkte der badischen Schule, bestimmen auch das Schaffen W. Diltheys.

Er verlangt eine Kritik der historischen Vernunft, die wie alle Geisteswissenschaften nach Fundament und Methode von den Naturwissenschaften völlig verschieden ist[100]). Da eine metaphysische Grundlegung von vorneherein ausgeschaltet wird, kann sie es nur zu tun haben mit dem „Vermögen des Menschen, sich selber und die von ihm geschaffene Gesellschaft und Geschichte zu erkennen"[101]). Hierdurch wird die Psychologie zur Grundlage aller Geisteswissenschaften erhoben, freilich nicht die kausal erklärende, sondern eine neue, verstehende Psychologie, welche das Einzelne aus den strukturellen Ganzheiten des Seelenlebens zu deuten sucht. Strukturen sind teleologische und damit wertbestimmte Gebilde; so geht die Welt der Werte in die geisteswissenschaftliche Psychologie ein[102]). Doch gelingt es ihm nicht, dem Psychologismus zu entgehen. „Der unwirkliche, sinnhafte Gehalt der Kultur, der sich an den geschichtlichen Realitäten findet, wird von Dilthey mit dem wirklichen psychischen Sein verwechselt, das im Seelenleben einzelner Individuen faktisch abläuft"[103]). Die immanente Teleologie des Seelenlebens, die „durch eine Art von Gefühlsregulator" das Werthafte anzeigen soll, verschwimmt mit der Verwobenheit in außerseelische Wertzusammenhänge[104]). In den letzten Schriften allerdings scheint sich eine Klärung anzubahnen; Geist soll nicht mehr das Seelische, sondern den objektiven Geist bezeichnen[105]). Der aus dem Psychologismus erwachsende Relativismus bleibt jedoch nach wie vor. Über dem Geltenden für die einzelnen Typen und die verschiedenen Zeiten verliert er das überzeitlich und überindividuell absolut Wertvolle aus den Augen[106]). Daß das Reich der Gesetze und dasjenige der Strukturen unverbunden nebeneinander stehen, ist eine notwendige Folge der Metaphysiklosigkeit[107]). — Nur die Annahme metaphysischer Wesenheiten, die den wechselnden Ablauf der Geschichte und des Seelenlebens durchdringen und bestimmen, kann all diese Unzulänglichkeiten überwinden[108]).

Die geisteswissenschaftliche Psychologie von allen Schlacken des Psychologismus und Relativismus zu reinigen, ist das Bestreben des Diltheyschülers E. Spranger[109]). Als Wert kann nie das gelten, was vom individuellen oder Kollektivbewußtsein tatsächlich ge-

[100]) W. Windelband, Lehrbuch der Gesch. der Phil. 556 f.

[101]) M. Ettlinger 251.

[102]) M. Ettlinger 250—52; R. Falckenberg 613—15.

[103]) H. Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 5. Aufl., Tübingen 1929, 543.

[104]) E. Spranger, Lebensformen, 5. Aufl., Halle 1925, 14.

[105]) Rickert 181—83.

[106]) A. Brunner, Zu W. Diltheys Philosophie: Scholastik 6 (1931), 568—72.

[107]) R. Falckenberg 615.

[108]) Vgl. O. Willmann, Aus Hörsaal und Schulstube, Freiburg 1904, 36—40.

[109]) Vgl. Lexikon der Pädagogik der Gegenwart II, 1010—12.

wertet wird, sonst sind Empirismus und Relativismus unvermeidlich[110]). Der objektive Geist ist vom normativen streng zu scheiden: „Der objektive Geist mit seinem Gehalt an echten und unechten Werten bedeutet das gesellschaftlich bedingte Milieu, die geistige, historisch gewordene Lebensumgebung. Der normative Geist aber bedeutet die kulturethische Direktive, die — der Idee nach — über jeden gegebenen und nur relativ wertvollen Zustand hinaustreibt in der Richtung auf das echt und wahrhaft Wertvolle. Der eine also ist eine Wirklichkeit, der andere das, was wirklich werden soll"[111]). Hier weiß er sich mit Rickert einig[112]), wie auch dieser gesteht: „Dem, was man Wertphilosophie nennt, steht Spranger jetzt sachlich recht nahe"[113]).

Ihre Wege scheiden sich bei der näheren Verhältnisbestimmung von Wert und Wirklichkeit. Die nur komplementäre Nebenordnung der beiden Weltsphären sagt Spranger in keiner Weise zu[114]). „Die Wirklichkeit, mit einem Worte, ist nicht sinnfrei, ist nicht jenes positivistisch bloß Registrierbare ..., sondern sie ist selbst ein Sinnbestimmtes, wenn schon in einseitiger theoretischer Richtung Sinnbestimmtes". Damit fällt aber die schroffe Trennung zwischen Wirklichkeit und Gelten[115]). Freilich ist es dann „ebenso schwer, die zeitlosen geltenden Werte ‚freischwebend' aus dem historischen Prozeß des Geisteslebens herauszusetzen"[116]), sie treten als Wirkungskräfte in diesen selbst ein[117]).

Mit dieser an sich fruchtbaren Vereinigung von Wert und Wirklichkeit steht jedoch die Gefahr der Relativierung wieder auf. Gewiß verwirft Spranger „einen hoffnungslosen Relativismus der Standpunkte"[118]), wie die Grundlinien der Ethik im dritten Abschnitt der Lebensformen zeigen, aber zugleich hält er „es für ein unsagbar schweres Problem, ewige Wertgesetzlichkeiten, sei es im Sinne der strukturellen Abhängigkeit der Werte von einander oder in dem weitergehenden Sinne der objektiven Geltung von Werten, zu formulieren"[119]). Rickert unterschätzt „die Schwierigkeit der Herausarbeitung von Allgemeingültigkeit im Wertgebiete"[120]). Die historischen Gebilde stellen nicht den Wert in seiner Reinheit

[110]) E. Spranger, Lebensformen. Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit, 5. Aufl., Halle 1925, 15.

[111]) Ebd. 17.

[112]) E. Spranger, Rickerts System: Logos 12 (1923/4) 198.

[113]) H. Rickert, Grenzen der naturwiss. Begriffsbildung 559 Anm.

[114]) E. Spranger, Rickerts System 188.

[115]) Ebd. 189.

[116]) Ebd. 191.

[117]) Ebd. 192.

[118]) E. Spranger, Lebensformen XII.

[119]) E. Spranger, Rickerts System 191.

[120]) Ebd. 192.

dar, sie sind „gleichsam immer nur Würfe nach der zeitlosen Geltung"; der darüber liegende ewige Wert ist ein nie ganz Faßbares, eine letzte Richtungskonstante ohne angebbaren Gehalt[121]).

Infolgedessen hat man von den Wertrichtungen auszugehen; zunächst sind die Grundformen des Verhaltens zu Werten und Gütern in ihrer erfahrbaren Eigentümlichkeit zu beschreiben, ehe sie auf eine Begriffstafel gebracht werden. Ansatzpunkt dieses Verfahrens ist der Weltknoten, „in dem die verschiedenen Sinnrichtungen schon vor dem Beginn des Philosophierens als geistige Lebenstatsachen gesetzt sind"[122]). Je nach dem Vorherrschen einer bestimmten Wertrichtung ergeben sich zeitlose Idealtypen, die als Normalstrukturen an die Erscheinungen der Wirklichkeit angelegt werden sollen: Lebensformen[123]).

Spranger führt zwar Wert und Wirklichkeit zusammen: das Sein ist werthaft. Aber diese Einheit dringt nicht tief genug; weil das Sein im Sinne der empirischen Wirklichkeit verstanden wird, können die Werte nicht wesenhaft aus dem Innern des Seins erwachsen, haften sie nur am „Sein". Deshalb sind sie auch nicht ursprünglich mit dem Sein gegeben, sondern werden erst nachträglich durch die Tätigkeit des Geistes in die Wirklichkeit eingeführt. Nur als „historisches Produkt der Erkenntnisarbeit"[124]) wird die Wirklichkeit zu einem Geltenden, liegt sie im Weltknoten des Erlebens darin. — Weil so die Werte nicht tief genug in das Sein versenkt werden, entschwindet wohl letztlich ihre absolute Geltung. Nach der Scholastik ist die Wirklichkeit gleichsam zweischichtig; hinter den wechselnden Erscheinungen steht der Dingkern, die metaphysische Wesensform als ihr bleibendes Gesetz, ihre absolute Norm. Spranger kennt nur eine ursprünglich einschichtige und, wie es scheint, wertfreie Wirklichkeit; erst durch das Tun des Geistes werden wertbestimmte Strukturen darübergelagert, die im Historischen stehend sich mit diesem ändern und die Werte nie rein widerspiegeln. Durch Herausarbeiten der sie tatsächlich beherrschenden Werte gilt es, allmählich die absoluten Werte zu enträtseln und so durch die Vielheit der Typen hindurch zu der „Idee einer Normalstruktur des Menschen überhaupt"[125]) vorzustoßen. An dieser Stelle muß eine unmetaphysische Strukturenlehre versagen; denn das absolut Seinsollende ist einzig das Wesenhafte, das nur auf Grund einer metaphysischen Seinslehre erfaßt werden kann.

[121]) Ebd. 192 f.
[122]) Ebd. 194 f.; vgl. E. Spranger, Lebensformen 38.
[123]) E. Spranger, Lebensformen 114.
[124]) E. Spranger, Rickerts System 189.
[125]) E. Spranger, Lebensformen 22.

b) Die Theorie des subjektiven Gefühls

A) Franz Brentano. — Zu den Philosophen, welche mit Lotze den Wert zum Gefühl in Beziehung setzen[126]), gehört vor allem Brentano. Seine Werttheorie ist von besonderer Bedeutung, weil sie auf die Folgezeit, zumal auf die phänomenologische Wertlehre, entscheidende Anregungen übertrug[127]). Nur über den ethischen Wert liegt in Form eines Vortrags eine Sonderstudie vor[128]).

Die Kernfrage ist die Rechtfertigung der „inneren Richtigkeit"[129]) oder, wie wir sagen, der objektiven Geltung des Sittlichen. Zu ihr soll eine deskriptiv-psychologische Analyse des Ursprungs der ethischen Erkenntnis führen[130]). Von den drei Grundklassen der psychischen Phänomene: Vorstellungen, Urteile und Gemütsbewegungen — diese umfassen das Willens- und Affektleben[131]) — kommen nur die letzteren als Träger der Werte in Betracht, d. h. Akte des Liebens und Hassens, des Gefallens und Mißfallens[132]). Hier entspringt also der Begriff des Guten: „Wir nennen etwas gut, wenn die darauf bezügliche Liebe richtig ist. Das mit richtiger Liebe zu Liebende, das Liebwerte, ist das Gute"[133]). Wie erkennen wir aber die „Liebwürdigkeit" von etwas? Sicher nicht daraus, daß es tatsächlich geliebt wird, wie auch tatsächliches Anerkennen nicht die Wahrheit eines Satzes beweist[134]). Wie man vielmehr blinde Vorurteile von evidenten Urteilen unterscheiden muß[135]), so auch instinktive, nur gewohnheitsmäßige Triebe von „Gefallen und Mißfallen höherer Art", „die das Anologon von der Evidenz auf dem Gebiete des Urteils" darstellen[136]): es ist die „als richtig charakterisierte Liebe". „Wir bemerken also, indem wir sie in uns finden, daß ihr Objekt ... und seine Privation ... das eine liebenswert, das andere hassenswert, also das eine gut, das andere schlecht ist." „Aus solchen Erfahrungen einer als richtig charakterisierten Liebe entspringt uns die Erkenntnis, daß etwas wahrhaft und unzweifelhaft gut ist"[137]). — Die Rangordnung im Reiche des Guten wird durch die „beziehenden Akte" des „Vorziehens" erfaßt, „die zur

[126]) Vgl. oben S. 573 f.

[127]) Zu Brentano vgl. O. Most, Die Ethik Franz Brentanos und ihre geschichtlichen Grundlagen (Universitas-Archiv, Phil. Abt. VII), Münster 1931; W. G. Schuwerack 361—63.

[128]) F. Brentano, Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis, 2. Aufl. (Phil. Bibl. 55), Leipzig 1921.

[129]) F. Brentano, Vom Ursprung 12.

[130]) Ebd. 13; vgl. Most 42/3.

[131]) Vgl. Most 44.

[132]) Brentano, Vom Ursprung 17.

[133]) Ebd.

[134]) Ebd. 18.

[135]) Ebd. 18/19.

[136]) Ebd. 20.

[137]) Ebd. 21.

allgemeinen Klasse des Gefallens und Mißfallens gehören". Danach ist das Bessere „das, was etwas Gutem um seiner selbst willen mit richtiger Bevorzugung vorgezogen wird"[138]). Das Bessere geht uns also auf an „gewissen Akten des Vorziehens, die als richtig charakterisiert sind"[139]). Freilich scheint Brentano innere qualitative Rangunterschiede des Guten nicht zu kennen[140]); seine Vorzugsregeln sind rein formal[141]). Erst auf dem Umweg über „das höchste praktische Gut", das die Summe alles Liebwerten darstellt und uns eine „harmonische Entwicklung und Betätigung aller unserer edlen Anlagen" auferlegt, kommt eine Abstufung „aus utilitaristischen Erwägungen", d. h. je nach dem Grade, in dem etwas dazu beitragen kann, zustande[142]).

Wenn auch Most mit Recht auf gewisse metaphysische Voraussetzungen von Brentanos Wertlehre hinweist[143]), so hat sie doch einen vorherrschend unmetaphysischen Charakter. Nicht von der Metaphysik, sondern von der Psychologie aus sucht sie das Sittliche zu unterbauen[144]). Das Gute entspringt nicht aus dem Sein, deshalb kann es nicht vom Sein her bestimmt, noch rational erkannt werden. Es wird einzig und letztlich durch seine Beziehung zu der als richtig charakterisierten Liebe konstituiert; darum kann es nur im Vollzug der richtigen Gemütstätigkeiten aufgehen[145]), ihr Richtigsein ist die einzige und letzte Rechtfertigung seiner objektiven Geltung[146]). Folgerichtig muß ein auf Vorstellen und Urteilen beschränkter Geist absolut wertblind sein[147]).

Die Güte eines Gegenstandes besteht also in seiner Eignung, mit Recht geliebt werden zu können; sie ist ein relatives Prädikat, bezogen auf das Lieben eines rationalen Wesens[148]). In Brentanos Spätlehre wird auch das noch verflüchtigt. Objekte heißen nur mehr im metaphorischen Sinne gut; es gibt keine guten Dinge, sondern nur Dinge, die mit Recht geliebt werden können, die Dingwelt ist eigentlich wertfrei, wahrhaft gut sind nur richtige Gemütstätigkeiten[149]). — Entsprechend sind die Gemütstätigkeiten nicht mehr gut, weil sie ein Gutes erstreben (so in der Frühlehre)[150]); nicht mehr eine Beziehung zu etwas Außerpsychischem, sondern eine relationslose Aktqualität ist das letzte Konstitutivum ihrer Richtigkeit[151]).

[138]) Ebd. 23.
[139]) Ebd. 24.
[140]) Ebd. 26.
[141]) Ebd. 24/25.
[142]) Ebd. 28; vgl. dazu O. Most 51ff.
[143]) Most 115—20.
[144]) Ebd. 128.
[145]) Ebd. 214.
[146]) Ebd. 47. 128.
[147]) Ebd. 50. 237.
[148]) Ebd. 122/23.
[149]) Ebd. 66. 123. 170.
[150]) Vom Ursprung 14. 48; Most 45.
[151]) Most 67. 124. 128. 161.

Schon bei Brentanos Frühlehre fehlt die metaphysische Vertiefung. Die oben erwähnte Eignung ist nur eine vorläufige Antwort; sie sagt höchstens, daß etwas gut ist, nicht aber, warum es gut ist. Wir werden also auf das Sein des Dinges zurückgedrängt, in dem allein der gesuchte Grund liegen kann. Damit stehen wir bei einer ontisch fundierten Güterordnung[152]), der sich das sittliche Verhalten anzugleichen hat[153]), die auch eine intellektuelle, rationale, dem Lieben und Hassen führend vorgelagerte Werterkenntnis ermöglicht[154]). — Brentanos Spätlehre entfernt sich noch weiter vom Seinshaften. Insofern er das objektive Bestehen notwendiger Sachverhalte und Wesensbeziehungen leugnet, nähert er sich geradezu dem Positivismus; insofern er deshalb die objektive Evidenz aufgibt, und nur noch die subjektive als Qualität des Urteilsaktes gelten läßt, steht er schon mitten im Psychologismus[155]). — Brentanos Abspaltung des Wertes von dem Sein erwächst demnach einerseits aus seiner unmetaphysischen Denkungsart, anderseits weist sie über sich hinaus auf eine Wertmetaphysik. Diese allein kann den Wert von aller psychologistischen Subjektivierung befreien und auch das Problem der Rangordnung der Werte in befriedigender Weise lösen[156]).

B) Alexius von Meinong. — Brentanos psychologisch eingestelltes Wertdenken wurde am bedeutsamsten von seinem Schüler Alexius v. Meinong, dem Haupt der Grazer Schule, fortgebildet; seine werttheoretischen Untersuchungen stehen trotz scharfer sachlicher Unterschiede stark unter dem Einfluß Brentanos[157]). Zuerst Bannerträger des werttheoretischen Relativismus und subjektivistischen Psychologismus, hat Meinong seit 1911 seine bis dahin festgehaltene Leugnung absoluter und objektiver Werte aufgegeben[158]). Das literarische Dokument, in dem dieser Stellungswechsel seinen Niederschlag gefunden hat, ist Meinongs bekannter Logosaufsatz[159]).

Das eigentlich charakteristische Werterlebnis ist das Gefühl[160]). Werturteile mögen nebenher gehen, sind aber keine eigentlichen Werterlebnisse[161]). Dem Werterlebnis entspricht der Erlebniswert des Objekts; er besteht darin, daß das Subjekt in bezug auf das

---

[152]) Vgl. Most 169—71.

[153]) Ebd. 183.

[154]) Ebd. 230.

[155]) Ebd. 140. 142. 143. 157/8.

[156]) Ebd. 188/9.

[157]) O. Most 2; O. Kraus, Franz Brentano, München 1919, 11.

[158]) O. Kraus, Die Grundlagen der Werttheorie: Jahrbücher der Phil. II, 11. 20.

[159]) A. v. Meinong, Für die Psychologie und gegen den Psychologismus in der allgemeinen Werttheorie: Logos 3 (1912) 1—14.

[160]) Ebd. 4.

[161]) Ebd. 5.

Objekt ein Gefühl erlebt. Da jedoch niemand daran denkt, den Wert mit dem betreffenden Werterlebnis entstehen und vergehen zu lassen, ist dem gekennzeichneten Aktualwert ein Potentialwert gegenüberzustellen[162]). Während der erste in der Tatsache besteht, daß das Subjekt am Objekt Interesse hat (wobei die Größe des Wertes im wesentlichen durch die Größe des Interesses bestimmt wird)[163]), besagt der zweite, „daß ein Subjekt am Objekt Interesse nimmt, nehmen könnte oder doch vernünftigerweise nehmen sollte“[164]).

Abgesehen von dem dritten Glied dieser Definition stimmt das Vorausgehende mit dem früheren Standpunkt Meinongs überein[165]); ohne Zweifel wird darin ein psychologistischer Relativismus gelehrt. Er kann nur überwunden werden, wenn die Werttheorie über die Psychologie hinausgeht. „Allerdings zeigt sich nun doch durch diese letzte Wendung“ (in der obigen Definition) „die ausschließlich psychologische Wertbetrachtung durchbrochen. Aber sie daraufhin abzulehnen, erscheint mir heute als ein ebenso unstatthafter Psychologismus wie etwa der Versuch, Gegenstands- oder auch Erkenntnistheorie in Psychologie aufzulösen“[166]). Der Begriff des relativen oder persönlichen Wertes ist zwar nicht zu opfern, aber man wird zugleich „einen Weg zu suchen haben, der sich dem Ideal eines unpersönlichen, insofern also absoluten Wertes anzunähern verspricht“[167]).

Wie die Vorstellungen, welche Objekte, und die Urteile, welche Objektive darbieten, ist auch die „emotionale Präsentation“ ein Erkenntnismittel[168]), dem als eigene Gegenstände „Dignitative“ gegenüberstehen[169]). Unter Dignitativ versteht man das Wertsein eines Wertigen in dem Sinne des Wertverhaltes, der unserem Sich-zu-ihm-Verhalten normierend vorgegeben ist[170]); wertvoll ist also etwas noch nicht dadurch, daß ihm ein Interesse zugewandt ist, sondern erst, sofern es dieses Interesse verdient. Demnach fällt der emotional präsentierte Gegenstand so wenig wie der intellektuell präsentierte mit dem Erlebnis zusammen, er hat überhaupt in seinem Wesen keine Beziehung auf ein Erleben mehr, kann daher als unpersönlicher, absoluter Wert bezeichnet werden[171]).

[162]) Ebd. 6. [163]) Ebd. 7.

[164]) Ebd. 9.

[165]) Vgl. dazu: A. v. Meinong, Psychologisch ethische Untersuchungen zur Werttheorie. Graz 1894.

[166]) M. v. Meinong, Für die Psychologie 9. [167]) Ebd. [168]) Ebd. 10f.

[169]) Vgl. A. v. Meinong, Zur Grundlegung der allgemeinen Werttheorie, Graz 1923, 158.

[170]) M. Müller, Über Grundbegriffe philosophischer Wertlehre, Freiburg 1932, 6.

[171]) A. v. Meinong, Für die Psychologie 12.

„Sehe ich recht, so liegt erst hier der Wertgedanke vor, den die Wertpraxis der Werttheorie zur Analyse und Präzisierung aufgegeben hat“[172]). — In seinem letzten, posthum erschienenen Werke baut Meinong diese Ideen weiter aus; sie führen ihn konsequent zu einer „Annäherung an die Windelband-Rickertsche Betrachtungsweise, der ich ja, was insbesondere die absolute Natur des (unpersönlichen) Wertes anlangt, heute durchaus stattgeben kann“[173]). Dem Wert kommt als eine Art Seitenstück zum Sein das Gelten zu[174]).

Wenn die Wendung vom Wertpsychologismus zum absolut geltenden Wert auch einen gewaltigen Fortschritt bedeutet, so liegt doch beiden Standpunkten eine gemeinsame Voraussetzung zugrunde, nämlich die Trennung von Sein und Wert; Meinong selbst gesteht ja von seiner jetzigen Auffassung, sie sei schwerlich metaphysisch zu nennen[175]). Beide Male sind Ausgangspunkt und Grundhaltung der Wertforschung psychologisch, nicht metaphysisch, steht das emotionale Werterleben autonom neben dem rationalen Seinserfassen; und heute ist die Sphäre der Dignitative als unabhängiges Gegenstandsgebiet den anderen Bereichen gleichgeordnet. Das unsichere Schwanken der emotionalen Präsentation[176]) kann erst dann überwunden und die wahre Absolutheit des Wertes kann erst dann gefestigt werden, wenn das zugrundeliegende intellektuelle Werterfassen und damit die seinsmäßige Grundstruktur des Wertreiches herausgehoben werden.

C) Die rein psychologische und notwendig zum Psychologismus führende Wertbetrachtung, die den Wert mit dem Werterlebnis gleichsetzte, der die Theorie der Werte in die Psychologie des Wertens überging, die folglich den absoluten, objektiven Wert an sich durch den relativen, subjektiven Wert für jemand verdrängte, hat in Meinong sich selbst überwunden. Deshalb erübrigt es sich, auf Männer wie Chr. Ehrenfels und J. C. Kreibig einzugehen[177]).

---

[172]) Ebd. 12f.

[173]) A. v. Meinong, Zur Grundlegung der allgemeinen Werttheorie, hrsg. von E. Mally, Graz 1923, 158; für Meinongs Umstellung ist bezeichnend, daß dieses Werk „statt einer zweiten Auflage der Psychologisch-ethischen Untersuchungen zur Werttheorie“ dargeboten wird. Schuwerack berücksichtigt diese Schrift überhaupt nicht und scheint auch dem sachlich gleichen Inhalt des Logosartikels nicht gerecht zu werden (Schuwerack 364f.).

[174]) Ebd.

[175]) A. v. Meinong, Für die Psych. 14.

[176]) Ebd. 13.

[177]) Vgl. Schuwerack 366f.

Es sei hier nur noch auf A. Messer hingewiesen, der in mancher Beziehung der psychologischen Werttheorie nahesteht. Durchaus unmetaphysisch eingestellt, will er an die Stelle der alten Seinsphilosophie eine „Kulturphilosophie im Lichte des Wertgedankens" setzen[178]). Das Sein hat bei ihm einen rein positivistischen Sinn, fällt mit der tatsächlichen empirischen Wirklichkeit zusammen[179]). Deshalb kann es ihm als „eine außerordentlich fördernde Errungenschaft" erscheinen, daß man Wert- und Wirklichkeitsprobleme zu trennen gelernt hat[180]). Wer als Voraussetzung der Wertordnung eine entsprechende Seinsordnung verlangt[181]), klebt am sicht- und tastbaren Wirklichen[182]); Messer übersieht völlig den tieferen metaphysischen Seinsbegriff und lehnt deshalb jede Fundierung des Wertes im Sein ab[183]). Deutlich tritt dieser Zusammenhang dort hervor, wo die Ableitung des Sittlichen aus der Menschennatur verworfen wird; „ahnungslos" wird das wesenhaft Gemeinsame mit dem tatsächlich vorhandenen Durchschnitt verwechselt[184]); daß im Letzteren nichts Absolutes gründen kann, gibt jeder zu.

Die angedeutete Heterogeneität von Sein und Wert hebt die alles durchdringende Kraft des Verstandes auf[185]). Neben der Evidenz des Kopfes gibt es eine Evidenz des Herzens[186]); ein unmittelbares Erleben von unzurückführbarer Eigenart[187]), ein Gegenstandsbewußtsein[188]), dessen Organ das Gefühl ist[189]). offenbart die Werte; das intellektuelle Werterfassen baut sich wohl erst darauf auf[190]). Die Folgen dieses Irrationalismus[191]) zeigen sich klar. Zwar stellt Messer auf Grund der Erfahrung fest, daß uns Werte als allgemeingültig, d. h. als solche, die von allen geschätzt werden sollen, objektiv einleuchten können[192]), aber er kann diese Tatsache nicht rechtfertigen, gibt zu dem Daß kein Warum. Ja er gesteht, wir müssen vertrauen, daß die anderen die Werte ebenso wie wir erleben[193]), womit eine Einsicht in die allgemeine Geltung aufgegeben ist. Deshalb ist ein widerspruchsloses Wertsystem ein nicht beweisbarer Glaube; ein letztes Auseinanderklaffen bleibt möglich[194]). Gegensätzliche Behauptungen müß-

[178]) A. Messer, Philosophische Grundlegung der Pädagogik, Breslau 1924, 6; vgl. Ethik, 2. Aufl., Leipzig 1925, 1.

[179]) A. Messer, Einführung in die Erkenntnistheorie, 2. Aufl., Leipzig 1921, 147 f.

[180]) A. Messer, Deutsche Wertphilosophie der Gegenwart, Leipzig 1926, 2; vgl. Phil. Grundlegung 9; Einführung in die Philosophie und Pädagogik, Leipzig 1931, 114; Ethik 56 f.

[181]) Deutsche Wertphilosophie 4. — Vgl. M. Wittmann, Zum Verhältnis von Moral und Religion: Phil. Jahrb. 38 (1925) 97—118, den Messer hier angreift.

[182]) Deutsche Wertphilosophie 3; vgl. 5.

[183]) Ethik 93 f.

[184]) Ethik 61—63.

[185]) Phil. Grundlegung 10.

[186]) Einführung in die Phil. und Päd. 126.

[187]) Ebd. 122; Grundlegung 10; Ethik 48.

[188]) Einführung 121.

[189]) Ebd. 125; Ethik 49 f. 92. 95.

[190]) Ethik 93. 48; Einführung 122. 121.

[191]) Ethik 93.

[192]) Einführung 126 f.; Erkenntnistheorie 27 f.

[193]) Phil. Grundlegung 11.

[194]) Ethik 84 Anm.

ten dann als gleich gültig hingenommen werden, wenn von Gültigkeit überhaupt noch die Rede sein kann[195]). Wenn es aber möglich ist, daß jede Gültigkeit aufgehoben würde, ist im Grunde keine absolute Geltung vorhanden, die eine solche Möglichkeit eben wesensmäßig ausschließt. Auch hier gilt: Messers Gedanken enden, folgerichtig durchgeführt, bei einem Wertrelativismus[196]).

Da die Seinsfundierung fehlt, kann der Wert nicht ohne Beziehung auf ein wertschätzendes Bewußtsein gedacht werden[197]); einen Wert, der losgelöst von jedem wertenden Ich als solcher gleichsam an sich bestünde, gibt es nicht[198]). Ähnlich wie bei den sekundären Sinnesqualitäten wird der Wert nur deshalb als Eigenschaft von den Dingen ausgesagt, weil gewisse gegenständliche Bestimmtheiten unsere Werterlebnisse nach Sosein und Dasein determinieren[199]). Dieses objektive Moment bewahrt vor dem Wertpsychologismus, so daß die Wertlehre so wenig wie die Farbenlehre zur Psychologie gerechnet werden kann[200]). Streng genommen dürfte man freilich die gegenständliche Beschaffenheit noch nicht Wert nennen[201]). — So kommen wir schließlich zu einer wertfreien Wirklichkeit, der gewisse Werterlebnisse eindeutig zugeordnet sind, und man fragt sich, wie sich der Wert überhaupt noch von den Erlebnissen unterscheidet. Hat man einmal das Seinsfundament verloren, so bleibt neben dem freischwebenden unwirklichen Geltungsreich, dem sich Messer manchmal zu nähern scheint[202]), nur noch die Gleichsetzung mit dem Werterlebnis.

c) Die Theorie des intentionalen Fühlens

A) Max Scheler. — Wie für Husserls Phänomenologie im allgemeinen, so war Brentano nicht minder für Schelers Wertlehre im besonderen ein großer Anreger. „Mit Brentano verbindet Scheler sowohl die Ablehnung einer Ableitung des Wertes vom Sein wie die Lehre von Liebe und Haß“[203]). Diese beiden Gedanken können unserer Darstellung als leitende Gesichtspunkte dienen.

Das Verhältnis von Sein und Wert bestimmt Scheler, indem er Gut und Wert gegeneinander abgrenzt. Kants Formalismus als Haupthindernis einer gedeihlichen Entwicklung verwerfend, strebt er einer materialen Ethik zu[204]). Als Güter- und Zweckethik ist diese von Kant endgültig abgetan[205]). Die Güterethik kann nie über empirisch-induktive Geltung des Sittlichen hinausführen und

---

[195]) Ebd.

[196]) A. Messer—M. Pribilla, Katholisches und modernes Denken, Stuttgart 1924, 65.

[197]) Einführung 117f.

[198]) Ebd. 119.

[199]) Ebd. 117—20.

[200]) Ebd. 120; Ethik 52.

[201]) Ethik 52.

[202]) Deutsche Wertphilosophie 3.

[203]) E. Przywara, Religionsbegründung, Freiburg 1923, 2.

[204]) M. Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung II, 2. Ausg., Halle 1930, 2.

[205]) Ebd. 4.

endigt deshalb notwendig im ethischen Relativismus[206]). Die Zweckethik würdigt gut und böse zu bloßen Mitteln herab; auch können Werte nicht empirischen Zweckinhalten entnommen werden, da diese in sich, ohne Rücksicht auf das sie setzende Wollen, weder gut noch schlecht sind[207]). Aber — und das ist Schelers neue Idee — es gibt noch eine Form der materialen Ethik, die Kant entgangen und folglich von seiner Widerlegung nicht betroffen ist: die Wertethik. Denn sein Schluß beruht auf einer „irrigen Gleichsetzung von Gütern und Werten", oder wenigstens auf der Meinung, „es seien die Werte als von Gütern abstrahiert anzusehen"[208]). Dagegen gilt es, die Werte als „selbständige Phänomene"[209]) herauszustellen. Sie können klar gegeben sein ohne eine entsprechende Erkenntnis des zugehörigen Trägers[210]), sind überhaupt prinzipiell zugänglich, ohne daß sie als Eigenschaften von Dingen oder Menschen vorgestellt werden[211]), können aus Merkmalen der Seinssphäre nicht erschlossen werden, sondern müssen selbst anschaulich gegeben sein[212]). Es ist also zuzugeben, „daß es echte und wahre Wertqualitäten gibt, die ein eigenes Bereich von Gegenständen darstellen, die ihre besonderen Verhältnisse und Zusammenhänge haben" und darin „vom Dasein einer Güterwelt... ganz unabhängig" sind[213]). Demnach besteht eine „letzte Unabhängigkeit" des Seins der Werte von Dingen, Gütern, Sachverhalten"[214]).

In diesem Gedankengang wird offenbar das eine Extrem durch das andere ausgetrieben. Mit Kant nimmt Scheler die Begriffe Gut und Zweck rein empirisch, also im Sinne des „Seins", und dann stimmt freilich alles Gesagte. Aber — und das ist Scheler entgangen — Gut und Zweck können auch metaphysisch verstanden werden, also im Sinne des Seins, und dann wird seine Darlegung gegenstandslos. In den immanent-metaphysischen Güterwesenheiten wurzeln — aus ihnen resultierend — die absoluten Werte, und deshalb ist die ihnen entquellende Zweckordnung von innen heraus gut (unabhängig von der willkürlichen Setzung eines Strebens)[215]);

[206]) Ebd. 4f. [207]) Ebd. 5f. [208]) Ebd. 3f.
[209]) Ebd. 6. [210]) Ebd. 12/3. [211]) Ebd. 7.
[212]) Ebd. 9. [213]) Ebd. 10. [214]) Ebd. 12.

[215]) Vgl. M. Wittmann, Max Scheler als Ethiker, Düsseldorf 1923, 11ff. — Hierzu schrieb D. v. Hildebrand, Max Scheler als Ethiker: Hochland 21 I (1923/24) 626—37. Mit Wittmann gesteht er, daß Scheler einen einseitig gefaßten Zweckbegriff bekämpft und besonders die klassische Zweckidee nicht berücksichtigt; anderseits leugnet er entschieden, daß aus der formalen Zweckidee der Wert abgeleitet werden könne; vielmehr ist der Wert das primäre Moment, welches der Zweckidee erst ihre sinngemäße Grundlage verleiht (a. a. O. 630). — Vielleicht kann die oben (S. 561) angedeutete, unten (S. 601ff.) weiterzuführende Schichtung im Wertbegriff der Scholastik zur Klärung dieser Frage beitragen.

von hier aus müssen die sittlichen Handlungen nicht zu bloßen Mitteln herabgewürdigt werden, sie erscheinen vielmehr als Teilerfüllungen des absoluten Zieles[216]). — Die scholastische Wesenheit ermöglicht somit eine Scheidung des Wertes von „Sein" und „Gut", welche zugleich die Einheit des Wertes mit Sein und Gut bedeutet. Die Absolutgeltung der Werte läßt sich also ohne Schelers „letzte Unabhängigkeit" wahren; sein platonisierender Dualismus und seine Unableitbarkeit[217]) erwachsen daraus, daß er mit der Fundierung des Wertes im „Sein" auch seine Verankerung im Sein ausschaltet[218]).

Der zwischen Sein und Wert aufgerissene Abgrund wird auch durch Schelers Güterbegriff nicht überbrückt. Wertqualitäten sind an sich ideale Objekte; erst in den Gütern werden sie wirklich. Ein Gut ist dann gegeben, wenn die Werte ein Ding gleichsam völlig durchdringen, nicht nur an ihm haften, auf ihm aufgebaut sind[219]). Zugleich jedoch sind Güter und Dinge „von gleicher Ursprünglichkeit der Gegebenheit", keines von beiden ist im anderen begründet. „Die Welt ist so ursprünglich ein ‚Gut', wie sie ein ‚Ding' ist. Es könnten darum in einer Welt der gleichen Qualitäten die Dinge ganz anders sein, als sie sind, und doch die Güterwelt dieselbe. Niemals und auf keinem Gebiet von Gütern ist daher die natürliche Dingwelt für die Gestaltung der Güterwelt irgendwie bestimmend oder auch nur beschränkend" [220]). — Die letzte Unabhängigkeit von Sein und Wert bleibt trotz ihrer existentiellen Verknüpfung unvermindert bestehen.

Schelers System haben wir nach seiner objektiven Seite als „materialen Apriorismus" kennen gelernt; in subjektiver Hinsicht stellt es sich als „emotionaler Intuitivismus" dar[221]). Damit kommen wir zu dem zweiten eingangs mit Przywara erwähnten Leitgedanken.

Intuitivismus. Gewiß sind zunächst nicht pure Wertqualitäten gegeben, sondern nur Güter, in denen Werte verwirklicht sind[222]). Doch kann es sich nach der eben aufgezeigten Struktur

[216]) Vgl. O. Most 73, 105 f. — Übrigens macht Messer denselben Einwurf: Ethik 78 f.

[217]) Vgl. O. Most 159.

[218]) Die eben von uns besprochenen Darlegungen Schelers erwähnt Breitenstein mit der Bemerkung, Scheler habe darin die irrtümliche Gleichsetzung von Gütern und Werten gründlich abgetan; D. Breitenstein, Die sozialistische Erziehungsbewegung, Freiburg 1930, 4 Anm.

[219]) Formalismus 16 f.; vgl. O. Most 160.

[220]) Formalismus 17, 16.

[221]) Diese Ausdrücke prägt Scheler selbst: Formalismus, Vorwort zur 2. Aufl. XI.

[222]) Ebd. 15.

der Güter, die in der absoluten Eigenständigkeit von Ding und Wert gipfelt, nicht um ein abstraktives Herausarbeiten der Werte aus den Dingen handeln[223]); es bleibt nur ein unmittelbares Innewerden der Werte an den Dingen: eine „Erschauung der Werte“[224]). Im Grunde wendet da Scheler die phänomenologische Wesensschau, die vor allem von Husserl entwickelt wurde, auf das Werterfassen an[225]).

Emotionaler Intuitivismus. Die letztlich autonom neben dem Sein stehende Wertwelt wird notwendig zu einem völlig selbständigen Gegenstandsgebiet, das von der Logik, der Urteils- und Satzsphäre durchaus unabhängig ist[226]). Deshalb ist sie allem Wahrnehmen und Denken wenigstens als primäre Gegebenheit verschlossen; einzig in radikal davon verschiedenen, spezifischen Funktionen, in den emotionalen Werterlebnissen offenbart sie sich[227]). Ein auf Wahrnehmen und Denken beschränkter Geist wäre darum absolut wertblind[228]). Nur im Vollzug des Liebens und Hassens, des Vorziehens und Nachsetzens blitzen die Werte und ihre Rangordnungen auf[229]). Im Unterschied von allen subjektivistischen Theorien handelt es sich dabei nicht um bloße Gefühlszustände, sondern um ein intentionales Fühlen, dem die Werte als echte Gegenstände gegeben sind[230]). Durch die Vielheit eigenständiger Funktionen ist die Einheit des Geistes gefährdet; Scheler sucht sie zu retten, indem er den emotionalen Apriorismus zum Fundament alles anderen Apriorismus, zumal des Seinserkennens erhebt[231]).

Der „systemhaft starre Gegensatz von Wertfühlen und Seinserkennen“[232]) setzt die Kantische und letztlich neuzeitliche Alternative von theoretischer und praktischer Vernunft fort[233]). Das Denken wird auf das wertfreie Gebiet eingeschränkt, wodurch das Wertreich dem Irrationalen verfällt[234]). Scheler geht insofern über seine Vorgänger hinaus[235]), als er die dem Verstand ent-

---

[223]) Übrigens zeigt die Art, wie Scheler die Abstraktion bei der Auseinandersetzung mit Kant erwähnt (vgl. oben S. 588; bei Scheler selbst: ebd. 3 f. 6), daß er sie nur als nominalistisch verwässertes Summationsverfahren betrachtet, von der wesenerfassenden Abstraktion aber keine Ahnung hat.

[224]) Ebd. 64.

[225]) Vgl. E. Przywara 11. Für den Zusammenhang mit Husserl und weiter zurück mit Bolzano vgl. W. G. Schuwerack, 23 ff.

[226]) Formalismus 60. 65. [227]) Ebd. 64.

[228]) Ebd. 64 f. [229]) Ebd. 64.

[230]) Ebd. 14.

[231]) Ebd. 60 Anm. 2. 13; M. Scheler, Vom Ewigen im Menschen, Leipzig 1923, 94 f.

[232]) Przywara 35. [233]) Ebd. 23. [234]) Ebd. 9.

[235]) Auch von Brentano gilt das; vgl. O. Most 213 Anm.

schwundene Intentionalität ausdrücklich dem Gefühl zuschreibt und dieses selbst zu einem intentionalen Verhalten erhebt[236]). Ja, das Fühlen übernimmt sogar die alles durchdringende und alles einende Rolle des Logos, indem es als Grundkraft des Geistes, als das ermöglichende Prius allem Erkennen und Wollen vorgelagert ist[237]).

Schelers Wertlehre findet in seiner Religionsphilosophie ihr Widerspiel[238]). Eine nähere Darlegung erübrigt sich, da keine hier wesentlichen Gedanken dazugefügt werden[239]). Die Religion hat wesentlich Gott als höchsten Wert zum Gegenstand und kann infolgedessen nur auf Fühlen und Liebe gegründet sein. Die philosophische Gotteserkenntnis des Verstandes erfaßt Gott einzig als erste Ursache aller Dinge, als durch sich seiendes Sein. Mithin stehen Religion und Metaphysik nicht in einem Fundierungszusammenhang, sie laufen einander vollständig parallel. Die Trennung von Sein und Wert und die Einengung der Vernunft auf das wertfreie Sein wirken sich hier aus.

B) Aus Schelers Theorie von Liebe und Haß ergibt sich, daß Werterkennen nur im Vollzug des Wertanerkennens möglich ist, daß also beide aktmäßig zusammenfallen. Was so in eins gesetzt wird, scheidet der Scheler nahestehende Phänomenologe D. von Hildebrand[240]). In unserem Werterleben sind zwei Komponenten deutlich trennbar[241]): die Stellungnahme meines Ich zur Gegenstandswelt und die Kenntnisnahme eines Gegenstandes[242]). Die Stellungnahme ist kein Erfassen[243]), sie ist vielmehr die sinnvolle Antwort auf eine gegenständliche Beschaffenheit[244]). Das verleiht ihr eine eigenartige Unselbständigkeit, weshalb sie die Kenntnisnahme oder ihr verwandte Akte wesenhaft voraussetzt[245]).

---

[236]) Einzig Lotze lehrte schon Ähnliches; neuestens auch Meinong.

[237]) Vgl. dazu: Przywara 50 f. und öfter.

[238]) M. Scheler, Vom Ewigen im Menschen, 2. Aufl., Leipzig 1923.

[239]) Vgl. E. Przywara, a. a. O.; J. Geyser, Augustin und die phän. Religionsphilosophie der Gegenwart mit besonderer Berücksichtigung Max Schelers (Veröff. d. Alb.-M.-Ak. I, 3), Münster 1923; derselbe, Max Schelers Phän. der Religion, Freiburg 1924.

[240]) D. von Hildebrand, Die Idee der sittlichen Handlung: Jahrbuch für Philosophie und phän. Forschung III, 2. Ausg., Halle 1930. — Mausbach ist an diesem Aufsatz die Übereinstimmung einer modernen, selbständigen Willensforschung mit der thomistischen bis in die Einzelheiten hinein klar geworden; J. Mausbach, Thomas von Aquin als Meister christl. Sittenlehre (Der kath. Gedanke 10), München 1925, 160.

[241]) Hildebrand 140.

[242]) Ebd. 134.

[243]) Ebd. 138. 140. 163.

[244]) Ebd. 138 f.

[245]) Ebd. 140 f.; vgl. 150 f.

Von hier aus fällt neues Licht auf manche werttheoretische Verirrungen. Hätten die subjektivistischen Gefühlstheorien die den Liebesakt fundierende Kenntnisnahme gesehen, so wäre ihnen dieser nicht zu einem bloßen Anzeichen für die Wertigkeit eines Gegenstandes herabgesunken[246]). Auch Brentano begeht diese Vermischung, deshalb vermag er ‚Begehrliches für mich' und objektiven Wert nicht klar auseinanderzuhalten[247]). Durch die Kenntnisnahme der qualitativen Wertphänomene wird schließlich Kants reines Sollen auf den absoluten Wert als seine Wurzel zurückgeführt[248]).

Stimmt hierin Hildebrand mit der Scholastik überein, so zeigen doch andere Äußerungen, wenigstens in der Formulierung, Anklänge an den phänomenologischen Pluralismus. Die Wertigkeit eines Gegenstandes kann nicht aus der wertfreien Gegenstandswelt abgeleitet werden[249]). Damit hängt zusammen, daß jeder Gegenstandsart eine wesenhaft bestimmte Kenntnisnahme, die sich schon als Erlebnis qualitativ von allen anderen unterscheidet, entspricht[250]). — Die öftere Berufung auf die den einzelnen Sinnesdaten zugehörigen, spezifischen Erfahrungsweisen täuscht vielleicht. Denn die Aufspaltung im Sinnesleben entwächst seiner Begrenztheit, die in der Bindung an die Materie ihren Grund hat. Das geistige Erfassen dagegen ist wesentlich einheitlich, weil es auf das Sein als solches gerichtet ist, das alles in sich begreift; nur akzidentelle Modifikationen können dazutreten, die freilich in der phänomenologischen Schau vielleicht charakteristischer als der einheitliche Grundakt hervortreten[251]). Damit entscheidet sich die Frage der Ableitbarkeit in dem früher von uns dargelegten Sinne[252]).

C) Von der phänomenologischen Wertlehre Schelers ist J. Hessen stark beeinflußt. Neben die rationale Intuition des Verstandes stellt er die emotionale des Gemütes und die volitive des Willens; diesen drei Erkenntnisorganen werden in unmittelbarer Erfassung drei Gegenstandsgebiete zugänglich: das Sosein, der Wert und das Dasein[253]). Im Folgenden wird das an den einzelnen Werten ausführlicher gezeigt[254]). Hessen schließt sich also dem modernen Irrationalismus an, von dem er auch die scharfe Scheidung von Wert und Wirklichkeit

[246]) Ebd. 200—203.

[247]) Ebd. 172 f. 181 f. 204 Anm.

[248]) Ebd. 178. — Was Scheler angeht, so nennt ihn Hildebrand als Vertreter der Kenntnisnahme (ebd. 202. 205 Anm.), freilich nach uns unzugänglichen Vorlesungen. Seine Schriften haben uns zur gegenteiligen Ansicht geführt.

[249]) Ebd. 203 Anm. [250]) Ebd. 141 f.

[251]) Vgl. J. Lindworsky, Wertlehre und Religionspädagogik: Zweiter katechetischer Kongress München 1928, hrg. von K. Schrems, Donauwörth 1928, 50.

[252]) Vgl. oben S. 559—61; nähere Ausführung unten S. 600.

[253]) J. Hessen, Erkenntnistheorie (Leitfäden der Phil. II), Berlin 1926, 90 f.

[254]) Ebd. 102—5.

übernimmt[255]). Daß eine derartig „einseitige Werttheorie das Urteil trübt", ist klar. Nur so kann man begreifen, wenn Hessen über Thomas sagt, daß er „weder das religiöse noch auch das ethische Wertgebiet in seiner Eigenart und Selbständigkeit erkannt hat. Wie das Logische, so erscheint auch das Religiöse und Ethische bei ihm mit dem Metaphysischen verquickt"[256]). Die Berechtigung zu dieser Behauptung findet Hessen darin, daß bei Thomas die ethische Ordnung auf der Seinsordnung aufruht, daß Sein und Wert nicht zwei völlig verschiedene autonome Ordnungen darstellen[257]).

D) Nikolai Hartmann. — An Scheler anknüpfend sucht Hartmann den Weg der materialen Wertethik, den jener nur gewiesen hat, nun auch zu beschreiten; er bekennt, vor allem von Aristoteles viel gelernt zu haben, denn die Ethik der Alten war „bereits hochentwickelte Wertethik"[258]).

Selten scharf sieht Hartmann die Verwechslungen des Wertrelativismus. Wenn Werte Beziehungen einschließen, dann nicht solche zur Wertung, sondern zum Sein des wertenden Subjekts[259]), und auch diese enthalten nicht eine Relativität des Wertwesens selbst, sondern vielmehr eine Relationalität der zugrundeliegenden Wertmaterie[260]). — Die hierin liegenden Ansätze zu einer metaphysischen Wertlehre kommen nicht zur Auswirkung; Hartmanns letztlich konzeptualistische, antimetaphysische Haltung tritt hindernd dazwischen.

Das Fürmichsein der Güter setzt also das Ansichsein der Güterwerte voraus[261]). Sie sind inhaltlich-materiale, objektive Gebilde[262]), eine Sphäre idealen Ansichseins[263]). Dieses reine Wertapriori tritt als völlig selbständiges, ursprüngliches, emotionales Apriori neben das intellektuelle; das primäre Wertbewußtsein oder Wertschauen wird so zum Wertfühlen[264]). — Näherhin kann man die Werte als platonische Ideen, als frei über der realen Sphäre schwebende Wesenheiten bezeichnen[265]). Aber schließlich

[255]) J. Hessen, Zur Wertphilosophie der Gegenwart: Pharus 17 II (1926. 269—74.

[256]) J. Hessen, Die Weltanschauung des Thomas von Aquin, Stuttgart 1926, 151.

[257]) Ebd. 137 f. — Zur Kritik: M. Horten, Ist die Philosophie des hl. Thomas von Aquin in ihren Grundlagen verfehlt?: Phil. Jahrb. 39 (1926) 179—86. 298—308.

[258]) N. Hartmann, Ethik, Berlin 1926, Vorwort VI; vgl. 124. — Zu Hartmann vgl. F. J. von Rintelen 951 ff.; J. Mausbach, Werte und Werterfassung in der Sittlichkeit: Vierteljahresschrift für wiss. Pädagogik 2 (1926) 268—85; J. Hessen, Zur Wertphilosophie der Gegenwart 271 ff.

[259]) Ethik 126. [260]) Ebd. 127. 133. [261]) Ebd. 127. [262]) Ebd. 106 f.

[263]) Ebd. 96. 98. 134. 136. 140.

[264]) Ebd. 103. 105. 109. 141. 493. 497. 528.

[265]) Ebd. 108 f. 114. 200; vgl. O. Most 189 Anm. 39.

muß Hartmann gestehen: „wie eigentlich der Seinsmodus der Werte beschaffen ist, darauf läßt sich eine Antwort nicht geben“[266]).

Fragen wir nach dem Verhältnis des für sich bestehenden Wertreiches zur realen Dingwelt[267]), so erneuern sich alle Aporien des Platonismus. Die Wirklichkeit ist an sich gleichgültig gegen Werte[268]); in ihr herrscht allein der Kausalnexus, ihre Struktur ist ateleologisch[269]). Doch sind in allen Dingen Werte realisiert[270]), aber so, daß das eigentliche Wertvollsein aller ontologischen Struktur gegenüber etwas durchaus Heterogenes, Unzurückführbares darstellt; die Werte haften nur am Wirklichen, überbauen, überlagern es, bleiben ihm aber zugleich ewig transzendent und jenseitig[271]). Sie sind also niemals konstitutive Seinsgesetze[272]), „haben dem Wirklichen gegenüber immer nur den Charakter einer ‚Idee‘, die zwar, wo das Wirkliche ihr entspricht, diesem selbst den Charakter eines Wertvollen verleiht, mit ihrem idealen Wesen aber auch der Verwirklichung noch jenseitig bleibt. ‚Verwirklicht‘ werden eben, streng genommen, gar nicht die Werte selbst ..., sondern allein die Materien, denen der Wertcharakter ... zugehört“[273]). — Mit Recht bemerkt Jaensch, Hartmanns Wertlehre suche das Wirkliche, finde es aber nicht[274]). Es genügt nicht, das Normmoment der platonischen Idee zu rechtfertigen, auch ihre konstitutive Rolle muß gewahrt werden[275]).

Dieser ausgesprochene Dualismus führt dazu, daß die Werte das Gleichgewicht des Seienden stören, da sie ihm eine Tendenz aufprägen, ohne die es sehr wohl sein könnte[276]). Obwohl die Koexistenz der ontologischen und axiologischen Determination eine Tatsache ist[277]), ist das Transzendieren des Wertes in die Sphäre des Aktualen schwer zu erklären[278]). Den archimedischen Punkt bildet das Subjekt[279]); in ihm treffen sich Seins- und Wertstruktur[280]). So vermittelt die Aktsphäre zwischen der idealen und der realen Welt[281]). Allerdings übersteigt es die Grenzen unseres Begreifens, die Form ihrer Einheit zu erfassen[282]). — Wiederum bestätigt sich, daß die ursprüngliche, seinsmäßige Einheit von Wert

[266]) Ebd. 194.
[267]) Ebd. 140.
[268]) Ebd. 156 f.
[269]) Ebd. 203. 186.
[270]) Ebd. 8. 11.
[271]) Ebd. 133 f. 149.
[272]) Ebd. 113.
[273]) Ebd. 136; vgl. O. Most 160 Anm. 16.
[274]) E. Jaensch XVI.
[275]) Vgl. E. Jaensch 162 f.
[276]) Ethik 151. 157. 172.
[277]) Ebd. 150.
[278]) Ebd. 147.
[279]) Ebd. 160. 163.
[280]) Ebd. 164. 170. 206.
[281]) Ebd. 153. 150.
[282]) Ebd. 170.

und Wirklichkeit fehlt; daraus entspringen alle diese Aporien mit ihren nachträglichen Einigungsversuchen.

All das weist als auf seine tiefste Wurzel auf Hartmanns positivistischen Seinsbegriffe zurück. Der Mensch ist das einzige teleologische unter den anderen kausal bestimmten Wesen[283]). Seine Aufgabe ist es, die Werte zu realisieren; dafür muß es aber Werte geben, die ohne sein Zutun irreal bleiben[284]). Stünde nun die Welt unter einer allgemeinen Teleologie, so wären die Werte konstitutive Prinzipien alles Wirklichen und damit schlechterdings realisiert[285]). Der Mensch wäre überflüssig[286]), wäre als sittliches Wesen eine Unmöglichkeit[287]). Damit also der Mensch nicht entrechtet werde, muß die finale Bestimmung in der Welt des Geschehens ein Fremdkörper bleiben[288]); aktuales Seinsollen setzt das Nichtsein des Seinsollenden in einer gegebenen Wirklichkeit voraus[289]). — Offenbar liegt hier ein einschichtiger Wirklichkeitsbegriff zugrunde, in dem die erscheinende Außenseite nicht von einem metaphysischen Wesen getragen ist. Dann muß natürlich jedes Seinsgesetz aktuell in der erscheinenden Wirklichkeit erfüllt sein. Nach der Scholastik ist ein Seinsgesetz zunächst eine innere Wesensstruktur, die zur Verwirklichung drängt, nicht aber immer im Wahrnehmbaren erfüllt zu sein braucht. In markantester Ausprägung scheint demnach bei Hartmann wieder die alte These auf, daß die Lösung der Werte vom Sein die Bedingung ihrer Möglichkeit ist[290]).

d) Einigungsversuche

Mit Hartmanns monumentalem Werke schließen wir die Reihe der dualistischen Systeme. Auch in nichtscholastischen Kreisen dämmert allmählich die Erkenntnis auf, daß Sein und Wert zusammengeführt werden müssen. Zwei Versuche dieser Art seien hier kurz besprochen.

A) Von der Psychologie her sucht der schon mehrfach genannte E. Jaensch die Einheit zu finden. Er bezeichnet es „als ein undurchführbares Unternehmen, eine Unwirklichkeitssphäre auf-

[283]) Ebd. 186 f. 190 f.
[284]) Ebd. 152.
[285]) Ebd. 152. 113.
[286]) Ebd.
[287]) Ebd. 184.
[288]) Ebd. 186—88.
[289]) Ebd. 156.
[290]) Nach dem Gesagten kann dem Urteil von Mausbach nicht zugestimmt werden: „Ohne Zweifel entspricht diese Auffassung der Werte ganz der Seins- und Erkenntnislehre der philosophia perennis" (Mausbach 271; vgl. 278.) — Was die Erkenntnis der Werte angeht, so sei noch ergänzend beigefügt, daß nach Hartmann die Werte zwar am Empirischen erschaut, aber nicht aus ihm entnommen werden; Abstraktion wäre für ihn dasselbe wie empirische Erfahrung (Ethik 95. 109 f.).

zurichten, in der die Werte ihren Ort haben sollen; denn sie haben ihn im Wirklichen"[291]). Der wichtigste Zweig der Wirklichkeitsphilosophie, die sich auf eine empirische philosophische Anthropologie gründet, ist die Ermittlung der im Wirklichen beschlossenen Werte[292]).

Die typologische Untersuchung des Denkens lehrt, daß seine Inhalte weitgehend von bestimmten geistigen Strukturen abhängen[293]); diese wirken als Selektionsprinzipien, welche die ihnen entsprechenden Seiten des Gegebenen unter Vernachlässigung der anderen festhalten[294]). Die geistige Struktur, welche „die unerläßliche Vorbedingung für das Sichtbarwerden ... der im Wirklichen enthaltenen Werte ist"[295]), nennt Jaensch die Kohärenz von Ich und Außenwelt[296]); sie ist eine tiefe seelische Anteilnahme am Realen[297]), dem sie mit Liebe hingegeben ist[298]); das Denken und sein Inhalt sind in das seelische Gesamtsein eingebettet[299]). Dies ist die Haltung der eidetischen Jugendphase[300]) und der schöpferischen Perioden in der Wissenschaft[301]).

Im Verlauf der Entwicklung muß sich die ursprüngliche, undifferenzierte Einheit aufspalten, wodurch Sein und Wert auseinandertreten[302]); dem subjektivierten Geist stellt sich der objektivierte gegenüber[303]). Das ist ein bloßes Durchgangsstadium[304]), wenn die beiden heterogenen Pole den lebendigen Austausch nicht verlieren; doch kommt es selten zu derartigen Synthesen, meist bewegt sich das Geistesleben in Extremen[305]). — Der Positivismus war ein solches Extrem. Während der kohärente Geist Methoden und Forschungsmittel zwar nicht verwirft, aber durch sie hindurch zum Realen dringt[306]), litt diese Epoche an einer Überbewertung der „Mittel" und verlor dadurch das Kohärenzverhältnis[307]). Die Mittel schoben sich zwischen den Menschen und das Wirkliche, so daß sie dieses verbauten[308]). Da nur noch das als wirklich galt, was mit bestimmten Methoden zugänglich war[309]), wurde man gegen die Werte blind[310]), oder siedelte sie außerhalb des Wirklichen in einer Sphäre des Unwirklichen an.

Die objektive Sachlage verlangt jedoch die Synthese von Sein[311]) und Wert[312]). Dazu soll die philosophische Anthropologie,

[291]) E. Jaensch; Wirklichkeit und Wert in der Philosophie und Kultur der Neuzeit, Berlin 1929, XV; vgl. 162. 170.
[292]) Ebd. XIV; vgl. 247. [293]) Ebd. XI. [294]) Ebd. XI.
[295]) Ebd. XV; vgl. 216 f. 222 f. [296]) Ebd. XI.
[297]) Ebd. XII. [298]) Ebd. XV. [299]) Ebd. XII.
[300]) Ebd. XI. 214. [301]) Ebd. XII. 15. 22. 82. 212.
[302]) Ebd. 46 f. [303]) Ebd. 225. [304]) Ebd. 52. 214—223.
[305]) Ebd. 224 f. [306]) Ebd. XIII f. [307]) Ebd. XV. 87. 223.
[308]) Ebd. XII ff. [309]) Ebd. XIV. [310]) Ebd. XIV f. 47. 216.
[311]) Ebd. 116. [312]) Ebd. 218. 220. 225.

die vom Menschen und seinem Verhältnis zur Welt handelt, den Unterbau liefern[313]); sie zeigt alle Dinge in ihrer Beziehung zum Menschen und läßt sie so in Kohärenzhaltung erleben[314]), womit die Einheit von Sein und Wert gegeben ist[315]).

Was Jaensch bietet, ist eine einfühlende, psychologische Analyse des Wertbewußtseins in seiner individuellen und geschichtlichen Entfaltung. Wenn auch vieles scharf gesehen und fein charakterisiert ist, so bleibt doch das ontologische Verhältnis von Sein und Wert noch eine ungelöste Frage. Auch Jaensch sieht klar, daß nur die Erkenntnisseite des Problems behandelt ist; dahinter steht als Wichtigstes die Erforschung der Werte im Leben[316]). Meist hat man die Werte über der Durchschnittsebene des Daseins gesucht[317]). Doch sind sie schon in seinem tiefsten Grund verankert, schon in den elementarsten, vorbewußten Schichten der Wirklichkeit waltet eine sinnvolle Ordnung. Da das menschliche Sein den ganzen Aufbau des Individuums von seinen elementarsten Schichten bis zu seinen höchsten Lebensäußerungen durchformt, hat alles Lebendige eine Tendenz auf Werte[318]). Erst diese Gesichtspunkte geleiten zum Kern des Problems Wirklichkeit-Wert; die Erörterung der Kohärenz verhält sich dazu wie ein Präludium[319]).

Sicher werden Jaenschs weitere Untersuchungen wertvolles Gedankengut fördern, zumal er den Zusammenhang mit der Ideenlehre und der darin liegenden Synthese von Wesen und Telos sieht[320]). Anderseits fehlt jedoch seiner Denkungsart die letzte metaphysische Vertiefung. Das zeigt sich schon darin, daß dem Anorganischen ein Wertgerichtetsein abgesprochen wird[321]). Vor allem aber ist seine wesentlich empirische Methode, die auf der Anwenwendung des Experimentes als der zuverlässigsten Erfahrungsform fußt[322]), dem Vordringen zum innersten Seinsgrund nicht günstig.

B) Von vorneherein metaphysisch eingestellt ist W. Stern[323]). Er sieht die Wertlehre als Wertmetaphysik[324]); durch diesen ausgesprochen metaphysischen Zug unterscheidet sich seine Werttheorie von denen seiner Zeitgenossen[325]).

---

[313]) Ebd. 2 f.

[314]) Ebd. 226. 248

[315]) Ebd. XIV.

[316]) Ebd. 249.

[317]) Ebd.

[318]) Ebd. 250. Spätere Ausführungen sollen diese skizzenhaften Andeutungen erst systematisch durchführen.

[319]) Ebd. 251.

[320]) Ebd. 162 f. 221.

[321]) Ebd. XV.

[322]) Ebd. 2 f.

[323]) W. Stern, Wertphilosophie (Person und Sache III), Leipzig 1924.

[324]) Ebd. IX f. 30.

[325]) Ebd. XIII.

Die von Kant inaugurierte Zweiweltenlehre ist über sich selbst hinausgewachsen[326]). Das seinsfreie Gelten hat sich als vollendeter Ungedanke herausgestellt; die Werte rufen nach dem Sein[327]). Die Synthese kann weder von der Wissenschaft, der die Anerkennung geltender Werte versagt ist, noch von der wissenschaftsfremden Wertsphäre ausgehen[328]). Aber beide setzen als ihr notwendiges Apriori die Metaphysik voraus[329]), welche allein die Dualismen von werterfülltem und wertwidrigem Sein, von Wertreich und Wissenschaft überwinden kann[330]). — An sich nimmt Stern eine große Tradition auf, wenn er den Abgrund zwischen „Sein" (nur um dieses geht es hier) und Wert nicht einseitig von einem der beiden in Frage stehenden Ufer her überbrücken will, sondern nach einem Dritten, Gemeinsamen, einem Wurzelgrund (hier deutet sich das Sein an) sucht, der beiden vorgeordnet sie in höherer Einheit zusammenschließt. Allerdings macht die weitere Ausgestaltung diese verheißungsvollen Ansätze völlig zunichte.

Die Metaphysik als Wissenschaft, die eine endgültige Überzeugung vom Wesen der Welt zu besitzen wähnte, ist durch Kant längst abgetan[331]); aller Wissenschaft zugrundeliegend kann die Metaphysik nicht selbst Wissenschaft sein[332]). Sie ist vielmehr ein grundloser Glaube, der Beweise weder verlangt noch braucht[333]), an die letzte Einheit von Sein und Wert: „Ich glaube an eine Welt, die zugleich seiend und werthaltig ist". Dazu tritt ein urwüchsiges Streben, sich dem Inhalt dieses Glaubens zu nähern: „Ich suche die Welt, die zugleich seiend und werthaltig ist"[334]). Diese beiden Sätze, die rein formal den Sinn von Metaphysik überhaupt bezeichnen, nicht den Gehalt einer bestimmten Metaphysik vermitteln, sind das einzig Beständige, alles andere ist im Fluß[335]). Auch seinen eigenen Personalismus bezeichnet Stern nur als die jetzt angemessenste Glaubens- und Suchformel, deren spätere Überwindung notwendig ist. Wir kommen eben nie über einen „Annäherungsschritt an das nie erreichbare werthafte Sein der Welt" hinaus[336]). Diese relativistische[337]) Glaubensmetaphysik kann sich in der Wertforschung nur günstig auswirken, denn sie braucht gegen die Werte nicht so zurückhaltend wie die Wissenschaft zu sein. „Denn nun bedeutet eine metaphysische Grundlegung des Wertgebietes nicht mehr dessen Rationalisierung"[338]).

Es ist klar, daß Sterns irrationaler Relativismus keine letzte Lösung sein kann. Was ihn hindert, zu einer Metaphysik als Wissen-

[326]) Ebd. 24. [327]) Ebd. 29. [328]) Ebd. 11—19. 24.
[329]) Ebd. 24 f. 30. [330]) Ebd. 29 f. [331]) Ebd. 30.
[332]) Ebd. 25. 28. 30. — Man beachte den einseitigen Wissenschaftsbegriff.
[333]) Ebd. 29. [334]) Ebd. 25. [335]) Ebd. 31.
[336]) Ebd. 33. [337]) Ebd. 32. [338]) Ebd. 30.

schaft vom Sein vorzustoßen, sind schließlich dieselben Vorurteile, die er beim Dualismus bekämpft. In einem einseitigen Wissenschaftsbegriff, der das rationale Erkennen auf das wertfreie „Sein" einengt, befangen, muß sich ihm die Metaphysik zu einem blinden Glauben verflüchtigen.

II. Systematische Entfaltung

Aufgabe dieses abschließenden Teiles soll es sein, die bisher vorwiegend kritischen Auseinandersetzungen thetisch zu ergänzen und so tiefer in das Verhältnis von Sein und Wert einzuführen. Zugleich wird die positiv-systematische Darlegung jenen Denkern das Wort geben, die als einzige heute fruchtbare und tragfähige Synthesen von Sein und Wert aufzuweisen haben; es sind die neuscholastischen Philosophen, welche die Wertmetaphysik des Mittelalters aufnehmen und entsprechend den neuen Fragestellungen ausgestalten[339]). — Der Problembestand gliedert sich klar in zwei Kreise: das Wesen des Wertes und die Struktur des Werterfassens.

[339]) Hier eine Auswahl von neuscholastischen Arbeiten in historischer Abfolge: Der Auseinandersetzung mit Scheler verdanken wir die Darlegungen von E. Przywara, Religionsbegründung, Max Scheler - J. H. Newman, Freiburg 1923, und J. Geyser, Max Schelers Phänomenologie der Religion, Freiburg 1924; vgl. derselbe, Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart (Veröff. der Alb.-M.-Ak. I, 3), Münster 1923; Letzte Fragen der Philosophie der Werte: 19. Jahrb. des Vereins für chr. Erz.-Wiss., Amberg 1929, 1—9. Unter gegenstandstheoretischen und psychologischen Gesichtspunkten behandelte die Wertfragen in mehreren Arbeiten M. Honecker, Versuch einer gegenstandstheoretischen Grundlegung der allgemeinen Wertlehre: Phil. Jahrb. 36 (1923) 122—131; Zur Psychologie und Pathologie der sittlichen Wertung: Zeitschr. für pädag. Psych. 25 (1924) 65—75; Über das Wesen der Gesinnung: 17. Jahrb. des Vereins für chr. Erz.-Wiss., München 1926, 1—41; Die Probleme der Wertungspsychologie: Philosophia Perennis II, 915—24; Die Gesinnung und ihre Arten: Archiv für die gesamte Psych. 86 (1932) 133—148. Eine historisch-systematische Untersuchung des Wertproblems veröffentlichte W. G. Schuwerack, Das Wesen des Wertes und seine Begründung: Phil. Jahrb. 39 (1926) 361—83; 40 (1927) 23—39. Nach kleineren Studien gibt nun ein groß angelegtes, mehrbändiges, geistesgeschichtlich-systematisches Werk heraus F. J. v. Rintelen, Das phil. Wertproblem I: Der Wertgedanke in der europäischen Geistesentwicklung (Teil I: Altertum und Mittelalter), Halle 1932; Die Bedeutung des phil. Wertproblems: Philosophia Perennis II, 927—971; Über wertphil. Strömungen der Gegenwart: Deutsche Vjschr. für Lit.-Wiss. und Geistesgesch. 10 (1932) Heft 3. Die einzige bisher abgeschlossene Systematik größeren Umfanges hat herausgebracht S. Behn, Philosophie der Werte (Handbuch der Erz.-Wiss. II, 1), München 1930; Sein und Sollen, Berlin 1927. Als Gegenbild zu Brentanos Ethik entwickelt die scholastische Wertlehre O. Most, Die Ethik Franz Brentanos, Münster 1931. Schließlich stimmen mit dem scholastischen Denken weitgehend überein die scharf-

1. Das Wesen des Wertes

1. Die Werte sind objektive Gebilde; sie fallen nicht mit der Wertung des Subjekts, am wenigsten mit Lust und Unlust zusammen[340]); vielmehr bestehen sie unabhängig von allen wertenden Akten. Wertvoll ist etwas nicht deshalb, weil es gewertet wird, sondern es wird gewertet, weil es wertvoll ist[341]).

Dieser klare Wertobjektivismus erwächst aus der Wesenseinheit von Sein und Wert. Einerseits hebt sich der Wert zwar als Eigenschaft oder Beschaffenheit vom Sein ab; anderseits jedoch ist er mit dem Sein selbst gesetzt; als innere Bestimmtheit resultiert er aus dem Sein, oder (wie Behn sich ausdrückt) beruht er auf ihm. Es genügt demnach nicht, die beiden an sich heterogenen Pole Sein und Wert tatsächlich oder notwendig in einer Daseinsganzheit zusammenzuschließen[342]); beide sind, da der Wert dem Sein entquillt, vielmehr wesentlich homogen; sie verschmelzen zu einer Soseinseinheit, ohne jedoch ineinander aufzugehen (Schwebe der Analogie; die Schule spricht hier von *praecisio imperfecta*)[343]).

---

sinnigen Analysen von D. v. Hildebrand, Die Idee der sittlichen Handlung: Jahrb. für Phil. und phän. Forschung III, 126—251; Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis: ebd. V, 463—602; Die Rolle des „objektiven Gutes für die Person" innerhalb des Sittlichen: Philosophia Perennis II, 973—95. Die Schriften von Mausbach und Pieper wurden schon bei Darlegung der Lehre des Aquinaten erwähnt.

[340]) Wenn Schuwerack in dem Bestreben, die Objektivität der Werte möglichst zu sichern, meint: „Das Angenehme ist sicherlich nicht wertvoll" (a. a. O. 33 f. Anm. 2), so verfällt er einer Einseitigkeit. Richtiger bezeichnet Behn das Angenehme als ein Wertrudiment, das erst durch Ergänzung mit einem Werte vollwertig wird (Behn, Phil. der Werte 67—70).

[341]) Ein objektives Wertreich läßt einer maßvollen subjektiven Wertung noch Spielraum genug (vgl. S. Behn 116); letzte Einzelheiten sind in ihrer Wertigkeit nicht immer objektiv bestimmt und darum dem freien Ermessen überlassen.

[342]) Das wesenhafte Fundiertsein der Werte bei Scheler greift über die Daseinsordnung nicht hinaus. Werte können nur an solchen Subjekten verwirklicht werden, sind aber nicht mit dem Sein dieser Subjekte für sich allein schon gesetzt. Die diesbezügliche ausgleichende Bemerkung Hildebrands scheint zu weit zu gehen (D. v. Hildebrand, Max Scheler als Ethiker: Hochland 21, I [1923/24] 631).

[343]) Geyser hält es für selbstverständlich, daß dem Wert Sosein zukommt; die eigentliche Frage liegt nach ihm darin, ob ihm auch Dasein zuzuschreiben sei (vgl. Letzte Fragen 2 f.; auch M. Schelers Phän. der Rel. 100 f.). — Daß die Werte irgend ein Sosein haben müssen, ist freilich klar, sonst würden sie ja wegen mangelnden Gehaltes im Nichts versinken. Aber es bleibt noch offen, ob nicht das Sosein des Wertes vom Sosein des Seins radikal verschieden

2. Der genaueren Wesensumschreibung des Wertes tritt eine schwer entwirrbare Aporie hindernd in den Weg. Ihr Einfluß zeigt sich in den Akzentverschiebungen der vorliegenden Formulierungen. Einige sind mehr am Subjekt orientiert, so: was durch seinen Seinsgehalt geeignet ist, Objekt eines Strebens (im weiteren Sinne) zu sein[344]); andere setzen beim objektiven Pol an, so: ein Sinngehalt, sofern er einen Zweck darstellt, sofern er sich einer idealen Erfüllung nähert und einer höher steigenden Ordnung eingliedert[345]). Die Unklarheit steckt also in der Beziehung des Wertes zum strebenden[346]) Subjekt. Nach den einen kommt ihm wesentlich Beziehungscharakter zu, ist er ein Relationsbegriff[347]), nach den andern stellt er sich als eine relationslose Eigenbestimmtheit des jeweiligen Seinswesens, als eine absolute, materiale Qualität dar[348]). Beide Möglichkeiten scheinen unannehmbar. Die erste verflüchtigt den inneren Wertgehalt, schwächt offenbar den Eigenwert zu einem bloßen Relationswert ab, versinkt so im Wertsubjektivismus und -relativismus; die zweite kann den Wert nicht mehr vom Sein abheben, löst ihn im Sein auf und endet im Wertrationalismus, wenn sie nicht den Ausweg von hypostasierten Wertqualitäten wählen will. Auf jeden Fall ist die innere Einheit von Sein und Wert aufs äußerste gefährdet.

Rettung aus diesem Dilemma bietet einzig die Überwindung der entgegengesetzten Pole in einer höheren Synthese, wie sie sich aus der öfter berührten Schwebe des analogen Begriffes von selbst ergibt.

Daß der Wert nicht in einer bloßen Beziehung aufgeht, braucht kaum eigens dargetan zu werden. Außer dem überlebten Wertpsychologismus und -subjektivismus nimmt das niemand mehr

---

ist, ihm als ein total Heterogenes, Unzurückführbares gegenübersteht, so daß beide nicht mehr den objektiven Begriff, sondern nur noch den Namen „Sosein" gemein hätten. Je nach der Stellung, die man diesem Soseinsproblem gegenüber einnimmt, wird man die Daseinsfrage entscheiden; erst die Abspaltung und Verselbständigung des Wertsoseins führt zur Konstruktion eines eigenen Wertdaseins.

[344]) J. Geyser, Letzte Fragen 5.

[345]) F. J. v. Rintelen, Die Bedeutung 933; vgl. Der Wertgedanke 42. Ähnlich E. Przywara 91. 134; auch W. G. Schuwerack 36.

[346]) „Streben" wird in diesen Darlegungen als umfassender Ausdruck genommen, der Willen und Gefühl in sich begreift; eine nähere Bestimmung der Rolle eines jeden ist nicht beabsichtigt.

[347]) J. Geyser, a. a. O.; O. Most 94.

[348]) E. Przywara 91; F. J. v. Rintelen, Die Bedeutung 961; Der Wertgedanke 34. 42.

an. Zumal die Neuscholastiker halten sich von solchen Einseitigkeiten fern; ihr metaphysischer Realismus bewahrt sie davor[349]).

Wichtiger ist angesichts der heutigen Problemlage, das andere Extrem auszuschließen. Man wirft der Scholastik vor, sie vermenge „Vollkommenheit" und „Wert"; deshalb sind beide klar von einander abzuheben. Vollkommenheit besagt Sein, Aktualität, und zwar in einem gewissen Reichtum, einer gewissen Vollendung, besagt Erfüllung der aus sich leeren Potenzen, ist somit ein Seinsbegriff, geht nicht über den statischen Seinsbereich hinaus. Wert fügt dazu das neue Moment der Abgestimmtheit, des Hingeordnetseins auf, des Zugänglichseins für das Streben (im weiteren Sinne), also einen dynamischen Faktor. — Die Analogie zu dem eng verwandten Begriff der Wahrheit kann das veranschaulichen. Wenn das Sein bestünde, ohne daß eine Erkenntnis möglich wäre, so gäbe es zwar Sein, aber keine Wahrheit. Und wenn Vollkommenheit da wäre, aber kein Streben sein könnte, so käme nie und nimmer Wert zustande. Das sei nur zur Illustration gesagt. Man kann hieraus nicht folgern, Wahrheit und Wert seien nicht mit dem Sein gesetzt, ihm nur äußerlich beigefügt; denn beide Annahmen sind an sich absolut unsinnig, metaphysisch unmöglich. Wie es aus dem Wesen des Seins heraus metaphysisch notwendig ist, daß Erkennen und Streben nicht nur möglich, sondern auch wirklich sind, so ist es deshalb mit dem Wesen des Seins als Sein ebenso innerlich notwendig gegeben, daß das Sein, weil und insofern es Sein ist, zugleich Wahrheits- und Wertcharakter trägt[350]).

Der Wert ist somit weder etwas Absolutes, Relationsloses, noch eine bloße Beziehung, er besagt wesentlich und untrennbar beides. Er schließt das Sein ein, insofern es von innen heraus eine Beziehung auf das Streben fundiert, und eben diese Beziehung, insofern in ihr das Sein als fundierend, sinngebend mitenthalten ist. Keines dieser beiden Momente kann ohne das andere gedacht werden und noch weniger sein, mit jedem von beiden ist das andere schon implizit gesetzt. Wenn so auch beide Elemente für die

[349]) Geyser baut zwar auf der Formel von Ehrenfels weiter, ergänzt sie aber in für uns entscheidender Weise. Die bloße Beziehung, das rein formale Geeignetsein, erstrebt zu werden, verankert er im Inhalt des Erstrebenswerten: „durch seinen Seinsgehalt, infolge seiner Natur, durch seine Wesenheit" (a. a. O. 5). Rintelen spricht von dem „sich selbst rechtfertigenden Sinngehalt" (Die Bedeutung 955, vgl. 933. 932). Von hier aus gesehen, wäre es vielleicht besser, den Wert nicht schlechthin als „Relationsbegriff" zu bezeichnen.

[350]) Auch die Autoren, welche in ihrer Wertbeschreibung beim objektiven Pol ansetzen, heben den Wert vom Sein ab. So nennt Rintelen einen Sinngehalt Wert, sofern er einen Zweck darstellt (Die Bedeutung 933); Zweck aber ist das Korrelat zu Streben.

Konstitution des Wertes gleich wesentlich sind, so ist doch das fundamentalere von ihnen der innere Sinngehalt; er ist es ja, der die unlösbar mit ihm gegebene Beziehung ontisch begründet und logisch rechtfertigt. Dieser Gehalt wird von uns zunächst als Sein aufgefaßt; insofern er aber von der mit ihm gesetzten Beziehung durchdrungen, innerlichst bestimmt ist, gewinnt er zugleich den Charakter des Wertgehaltes, der die differenzierte, inhaltliche Erfüllung der verschiedenen Werte ausmacht[351]). — Gleicherweise sind damit Relativismus und Rationalismus überwunden, sie sind in höherer Synthese aufgehoben[352]).

3. Von den bisher gewonnenen Einsichten her klärt sich das Verhältnis des Wertes zu dem Gedanken der Teleologie. Selbstverständlich kann der Wert nicht aus der rein formalen Zweckidee abgeleitet werden; der Begriff des Strebenszieles be-

---

[351]) Geyser scheint die aufgezeigten Momente zuviel zu trennen; er spricht nur vom „Seinsgehalt", in dem das Geeignetsein wurzelt (a. a. O. 5). — Das Gesagte scheint der Ansicht des Aquinaten zu entsprechen. Einerseits beinhaltet nach ihm das Gute die Erstrebbarkeit, anderseits gehört es zu jenen Transzendentalnoten, die von innen aus dem Sein entspringen (1, q. 5; Ver. q. 1, a. 1); deshalb umschließt der Wert beides. Wenn er im Ethik-Kommentar das Gute den *prima* zurechnet, die *notificantur per aliqua posteriora*, so ist mit dem *posterius* nicht die Erstrebbarkeit, sondern der *appetitus* selbst gemeint (In Eth. I, lect. 1). Deshalb kann man hieraus nicht folgern, der Wert falle mit dem Sein zusammen, und die Erstrebbarkeit sei nur eine Folgeerscheinung des vollkonstituierten Wertes. — Am entschiedensten scheint die Phänomenologie jedes Beziehungsmoment aus den Werten zu entfernen; sie sind ja nach ihr materiale Qualitäten. Und doch leugnet sie anderseits nicht die Bezogenheit, die Abgestimmtheit dieser Qualitäten auf die emotionalen Funktionen. Deshalb scheint sie hierin weniger von der vorgelegten Ansicht abzuweichen. Eigene Wege geht sie vielmehr darin, daß die Wertgehalte den Seinsgehalten unabhängig gegenüberstehen, was nur aus einem Nicht-Verstehen der Schwebe des analogen Begriffes und des metaphysischen Seins überhaupt zu erklären ist.

[352]) Gegen das Kernstück der aufgezeigten Lösung, die wesenhafte Durchdringung des absoluten und des relativen Faktors, könnte man das Wesen der Beziehung ins Feld führen: eine Beziehung könne nie mit dem Sein zu einer Soseinseinheit verschmelzen, stehe notwendig äußerlich daneben. Das gilt jedoch einzig von der sogenannten prädikamentalen Beziehung, keineswegs aber von der transzendentalen, um die es hier geht. Diese gründet in der Struktur des Seins, tritt, es innerlich bestimmend, in seine Konstitution ein, verlangt nur die Möglichkeit, nicht aber die Wirklichkeit des Beziehungszieles (vgl. das Angelegtsein der Menschenseele auf die Vereinigung mit dem Leibe). Ob ein derartiges Hingeordnetsein überhaupt im eigentlichen Sinne „Beziehung" heißen kann, ist strittig; jedenfalls ist es eine Realität, vielleicht in einem volleren Sinne als die eigentliche Beziehung.

darf selbst noch der Rechtfertigung, der Sinnerfüllung[853]), und er findet sie einzig im Wert. Etwas ist nur deshalb geeignet und würdig, als Ziel zu gelten, weil es Wert darstellt; etwas kann nur insoweit objektiv, in sich Ziel sein (nicht bloß subjektiv dafür gehalten werden), als es innerlich werthaft ist. In ihrem Vollsinn genommen, setzt also Teleologie Wert voraus; ja objektiv, an sich bestehende Teleologie schließt Wert als konstitutives, allererst metaphysisch ermöglichendes Prinzip ein. Es scheint hier dieselbe innere Durchdringung wie bei Sein und Wert vorzuliegen; adäquat aufgefaßt, besagt Teleologie Wert; beide können nur unvollkommen von einander getrennt werden, der eine Begriff enthält notwendig immer implizit den andern[854]).

Naturgegebene Teleologie umschließt demnach als ihre untrennbar mitgesetzte Wurzel den Wert. Umgekehrt entfaltet sich auch der Wert notwendig, wesenhaft in Teleologie, insofern er nämlich ein Hingeordnetsein auf das Streben enthält. Es ist dem Streben eigen, das ihm entsprechende Objekt, den ihm zugeordneten Terminus zum Ziel zu machen, als Ziel zu intendieren, in dem das Streben genießend, beseligt ruht, das es verwirklichen, erreichen will. Ziel und Streben sind also eindeutige, wesenhafte Korrelate; keines ist möglich oder auch nur denkbar ohne das andere, beide sind für einander konstitutiv. Streben und Ziel akzentuieren in derselben Korrelation nur den subjektiven, bzw. objektiven Pol, von denen jeder den andern fordert. Streben geht immer auf etwas, nämlich ein Ziel; und ein Ziel ist immer Ziel von etwas, nämlich eines Strebens. Deshalb kann Rintelen mit Recht

---

[853]) So Przywara 88; er teilt hierin die Anschauungen D. v. Hildebrands, Max Scheler als Ethiker 630. Vgl. oben S. 588. Ebenso F. J. v. Rintelen, Der Wertgedanke 25 ff.

[854]) Was heißt Teleologie adäquat, im Vollsinne genommen? In der Finalität können zwei Rücksichten von einander abgehoben werden. Die erste gehört dem Sein an, ist der oben gekennzeichneten Vollkommenheit gleichzustellen; sie beinhaltet fortschreitende Aktuierung der Potenzen, wachsende Vervollkommnung. Die zweite geht in den Wertbereich über; sie besagt dieselbe Vervollkommnung als werterfülltes Strebensziel, worin wieder zwei Momente sichtbar werden: das Streben und sein werterfülltes Ziel. (Streben wird hier so verstanden, daß es auch den *appetitus naturalis* umfaßt. Dieser kommt natürlich nur analog mit dem bewußten, vorab dem geistigen Streben überein, ist aber deshalb nicht weniger als wirkliches Streben zu betrachten. So gilt das Gesagte von jeder Teleologie überhaupt.) Nur im ersten Sinne wird Teleologie mit Recht als wertindifferent bezeichnet, wie die Phänomenologie will, nicht aber im zweiten, adäquaten Sinne, der hier in Frage steht. Übrigens durchdringen sich bei aller naturgegebenen Teleologie beide Aspekte derartig, daß der erste immer schon implizit den zweiten enthält.

den Wert umschreiben als „Sinngehalt, sofern er einen Zweck darstellt“[355]). Der Wert ist somit wesensnotwendig Telos, ja Telos ist nur eine andere Fassung des Wertes selbst, es fügt keinen völlig neuen Sinngehalt zum Wert hinzu, ist mit ihm schon implizit gegeben. Der Wert ist eigentlichstes Prinzip, ursprünglicher Quellgrund jeglicher Teleologie; sie wäre ohne den Wert unmöglich, widersinnig. Wenn so Wert und Zielhaftigkeit unlösbar ineinander verschlungen sind, so macht doch der innere Wertgehalt das ontische Prius aus, das die Zielhaftigkeit fundiert und rechtfertigt. Jede objektive, seinsmäßige Teleologie trägt also ihre Rechtfertigung in sich selbst, da sie mit dem sie beseelenden Wert eine Soseinseinheit darstellt[356]).

4. Die vorausgehenden Seiten dürften einigermaßen geklärt haben, wie sich Sein und Wert zu einander verhalten, wie der Wert im Sein verwurzelt und zugleich von ihm unterschieden ist. Nach allem ist der Wert ein inhaltliches, objektives Gebilde, das unabhängig vom aktuellen Werterleben besteht, wenn es auch darauf hingeordnet ist. In diesem Sinne sind die Werte den Gütern durchaus gleichzusetzen. Wenn bemerkt wurde: „Übereinstimmung besteht darin, daß Werte nicht Gütern gleichzusetzen sind“[357]), so trifft das von der scholastischen Wertlehre jedenfalls nicht zu. Auch ihre heutigen Vertreter denken nicht anders[358]). — Genaueres Eingehen auf das Verhältnis von Gütern und Werten im Sinne der Modernen setzt die Analyse der Struktur des Werter-

[355]) Vgl. Die Bedeutung 933.

[356]) Die dem Wert als solchem wesentliche Abgestimmtheit auf das Streben oder sein innerer Teloscharakter, wodurch er als Eigenwert konstituiert ist, darf natürlich nicht mit dem äußerlichen Relationswert verwechselt werden. Denn dieser setzt jenen voraus, ist nicht nur die allgemeine Hinordnung auf das Streben, sondern das Eingehen des Eigenwertes in eine schon bestehende Wertordnung, sein Dienstverhältnis zu anderen Werten. Weil man beides nicht klar auseinanderhielt, hat man oft den Eigenwert in einen bloßen Relationswert verflüchtigt, oder umgekehrt dem Eigenwert seine Beziehung genommen und ihn im nackten Sein versinken lassen. Auch die phänomenologische Wertlehre scheint hier nicht klar zu sehen; offenbar nimmt sie nur deshalb vom Sein unabhängige Wertqualitäten an, um den Eigenwert in seinem Bestande zu retten.

[357]) D. Breitenstein, Die sozialistische Erziehungsbewegung, Freiburg 1930, 4.

[358]) Vgl. Geyser, Most, Przywara, Schuwerack, Rintelen; der letztere hebt die Identität ausdrücklich hervor: „In dieser Fassung soll der Wert mit dem Begriff des Guten inhalts- wie umfangsmäßig gleichgesetzt werden“ (Rintelen, Die Bedeutung 933; Der Wertgedanke 29). Wo die Werte von den Gütern mehr oder minder getrennt auftreten, ist der Einfluß der Phänomenologie unverkennbar, so bei Hildebrand und Behn.

fassens voraus, weist also auf den zweiten Teil dieser systematischen Darlegung hinüber[359]).

2. Die Struktur des Werterfassens

1. Die Analyse des Wertwesens lenkt den Blick auf einen tiefgreifenden Unterschied, der zwischen dem bloßen Sein einerseits und der Wahrheit und dem Wert anderseits besteht. Das Sein ist durch sein nacktes „Da", seine Existenz allein schon voll verwirklicht, als Sein gewissermaßen abgeschlossen, es ruht in sich, treibt nicht zu einem andern[360]). Wahrheit und Wert dagegen weisen infolge ihrer innerwesentlichen Hinordnung auf Erkennen und Streben über ihre dingliche Gegebenheit, die sie im Sein genießen, hinaus; sie tendieren auf bewußte Ausprägung, auf geistigen Vollzug als ihre naturgemäße Ergänzung. Und während das Sein durch sein schlichtes „Da" schon ganz es selbst ist, finden Wahrheit und Wert erst im Erkennen und Wollen ganz sich selbst; dort erst werden sie unter der Rücksicht des Wahr- und Gutseins selbst zur Vollendung geführt, empfangen sie die abschließende Verwirklichung ihres inneren Sinnes. Wenn die Subjektfunktionen auf objektive, ontische Wahrheit und Wert treffen, erheben sie diese zu subjektiven, d. h. vollzogenen, bewußt gewordenen, erlebten Wahrheits- und Wertgehalten, die insofern etwas Neues darstellen, als sie von dem Lichte und der Glut der Akte durchseelt und durchformt erstmalig im Bewußtsein aufleuchten.

2. Hier ist der Ort, eine heute weit verbreitete Ansicht über das Wesen der Werte zu würdigen. Man sagt, die erlebten, vollzogenen Gehalte seien einzig die eigentlichen Werte, sie könnten ohne entsprechende Erkenntnis des Trägers klar ge-

---

[359]) Einen berechtigten Sinn könnte der Unterschied von Gütern und Werten haben. Aus der Wertwirklichkeit können durch Abstraktion wesenhafte Wertqualitäten, allgemeine Wertideen herausgearbeitet werden, die als Normen des Seinsollenden dem Seienden gegenübertreten (Vgl. F. J. v. Rintelen, Die Bedeutung 933; Der Wertgedanke 36). Vielfach werden einzig diese „Werte" genannt, weil nur sie Werte sind; die konkreten Wertträger haben nur Wert und werden deshalb als „Güter" bezeichnet. So lange man darin nur eine terminologische Frage sieht, Wert nur als ein anderes Wort für die abstrakte „Gutheit" nimmt, kann man über die Zweckmäßigkeit derartiger Benennungen diskutieren. Meist steckt aber die unmetaphysische Loslösung des Wertes vom Sein dahinter.

[360]) Natürlich kann das Sein seine Potenzen erfüllen, weitere Aktualität erwerben. Aber dadurch wird es nicht als Sein, unter der Rücksicht des „Seinseins", vollendet, sondern nur als dieses oder jenes bestimmte Sein.

geben sein, ja sie seien zugänglich, ohne als Eigenschaften von Trägern vorgestellt zu werden[361]). Gemäßigter wird derselbe Gedanke folgendermaßen ausgesprochen: die Werte hätten zwar ein Fundament im Sein, könnten aber als solche nicht real sein[362]). So treibt die Analyse des Werterlebens zur Ablösung der Werte vom Sein.

Das Werterleben gliedert sich klar in zwei Faktoren: den Akt, der sich auf den Wert richtet, und den Wert, der vom Akt umfaßt wird[363]). Im Wert, insofern er erlebt ist, läßt sich noch einmal ein Doppeltes herausheben: der objektive Wert, der erlebt wird, und die Qualität des Erlebtseins[364]), die ihn durchdringt und in seinem Wesen vollendet, und die vom Akt her auf ihn überstrahlt. Diese beiden Momente haben eine verschiedene Beziehung zur Wirklichkeit; während der objektive Wert als solcher (*formaliter,* sagt die Schule) in den Dingen ist, kann natürlich die ihn durchseelende Qualität des Erlebtseins nur ein Fundament in der Dingwelt haben (sie ist nur *fundamentaliter* oder *virtualiter a parte rei,* sagt die Schule). — Die oben erwähnte Ansicht übersieht diesen wichtigen Unterschied. Der Wertgehalt ist ihr so untrennbar mit der Qualität des Erlebtseins verwachsen, daß sie beiden dieselbe Beziehung zur Wirklichkeit zuschreibt, daß somit beide nur *fundamentaliter* in der Dingwelt sein können, ihr als völlig heterogenes Gebilde gegenüberstehen. Infolgedessen wird der Wert entweder schlechthin als „Gedankending" erklärt[365]), oder

[361]) So Scheler, vgl. oben S. 588.

[362]) So J. Lindworsky 48.

[363]) Dieser Unterschied wird heute fast allgemein angenommen. Wer die Wertigkeit mit dem Akt identifiziert, verfällt rettungslos dem Wertpsychologismus und -relativismus.

[364]) „Erlebtsein" heißt hier nicht Bewußtsein, sondern soll jene eigentümliche Vollendung besagen, welche der objektive Wert im Erleben erfährt.

[365]) So J. Lindworsky 48. Freilich scheint da eine Ungenauigkeit vorzuliegen, die aber aus derselben Wurzel erwächst. L. führt als Parallele zum Wert die mathematischen Begriffe an, z. B. den Kreis. Der Kreis tritt aber als *universale directum* in die Mathematik ein; dieses ist jedoch nicht eigentlich ein Gedankending, da es nach seinem *„id-quod"*, wenn auch nicht nach seinem *„modus-quo"* (Allgemeinheit und Abstraktion) real sein kann. Gedankending ist eigentlich nur das, was nicht einmal nach seinem *„id-quod"* real sein kann. Nur wenn man im mathematischen Kreisbegriff *id-quod* und *modus-quo* nicht scheidet, kann man zu der Auffassung kommen, er sei ein bloßes, wenn auch fundiertes Gedankending. — Ähnliches gilt vom Wert. Nur wenn der Inhalt nicht vom *modus* des Erlebtseins geschieden wird, kann der Wert schlechthin als Gedankending erscheinen, wobei dann die Neigung besteht, dem Inhalt die Erlebtheitsqualität so innerwesentlich zu machen, daß auch er nur noch *fundamentaliter* in den Dingen ist.

er wird als von der Dingwelt völlig unabhängiges Gebilde hypostasiert[366]). Die Phänomenologie schlägt letzteren Weg ein, weil sie in der anderen Möglichkeit Wertpsychologismus wittert; deshalb teilt sie dem vollzogenen Wert als Ganzem (nach Inhalt und Erlebtheitsqualität) *formaliter* Bewußtseinsunabhängigkeit mit, was freilich nicht in der Realität, sondern nur in einem von ihr getrennten Wertreich geschehen kann.

Die Analyse des Werterlebens zwingt nach dem Gesagten keineswegs, von dem dargelegten Wertobjektivismus abzugehen; sie bestätigt ihn vielmehr, indem sie zu der Unterscheidung zwischen dem objektiven Wert und seinem Erlebtsein führt. Wie der metaphysische Seinsgehalt, durchdrungen von der Hinordnung auf das Streben, zum objektiven Wertgehalt wurde, so erhebt sich dieser, durchseelt von der Erlebtheitsqualität, zum vollzogenen, subjektiven Wert. Somit besteht eine durchgängige Homogeneität, Kontinuität; es handelt sich nur um deutlich abgehobene Stufen eines und desselben Aufstiegs. Wenn deshalb der Wert als erlebter gegeben ist, so birgt er den objektiven Wert- und, darin eingeschlossen, den metaphysischen Seinsgehalt in sich; als von diesen beiden Faktoren unabhängiges, eigenständiges Phänomen ist erlebter Wert unvollziehbar. — Wenn Scheler der gegenteiligen Meinung ist, so führen ihn dazu zwei miteinander verwandte Gründe. Da für ihn die Erlebtheit untrennbar mit dem Wertgehalt verschlungen ist, bestimmt sie diesen so innerlich und wesenhaft, daß er als ein absolut neuer, allen anderen Inhalten heterogen gegenüberstehender erscheint. Der Wert schließt sich also in sich selbst und kann deshalb auch ohne seine Träger gegeben sein und vorgestellt werden. Die zweite Fehlerquelle liegt in der mangelnden Zerlegung dessen, was der Phänomenologe Intuition nennt. Es kann sich oft etwas als einfacher Geistesblick ausnehmen, was in der Tat Apperzeptionen und implizite Schlüsse enthält. So kann auch eine scheinbar klar anschauliche Gegebenheit eines Wertes die halb unbewußte Erkenntnis der tragenden Gehalte einschließen[367]).

[366]) So Scheler a. a. O.

[367]) Scheler meint, die Klarheit der Wertgegebenheit überschreite oft die der entsprechenden Erkenntnis. Das ist eine Behauptung, gegen die nicht wenige Tatsachen aus der spontanen Gewißheitsbildung der Menschen angeführt werden. Es kann einem Menschen z. B. unzweifelhaft klar sein, daß er Gottes Dasein annehmen muß, ohne daß er jetzt im einzelnen die Gründe durchschaut, die dazu führen. Ebenso kann es unbedingt klar sein, daß hier dieser oder jener Wert vorliegt, ohne daß man im einzelnen angeben könnte, welche Momente in dem gerade vorliegenden Sachverhalt ihn begründen. Es gibt eben ein merkwürdiges „globales" Erfassen, das im Endergebnis Klarheit bietet, ohne alle einzelnen Elemente und Stufen ebenso deutlich zu machen.

3. Die allumfassende Homogeneität des Wertes in seinen verschiedenen Abschattungen gibt die Möglichkeit, in der Frage seiner rationalen Erfaßbarkeit einen eindeutigen Standpunkt zu gewinnen. Wie der objektive Wert durch die Hinordnung auf das Streben konstituiert wird, so ist auch die ihm gemäße Antwort von Seiten des Subjekts der Akt des Strebens. Demnach kann der Wert als solcher nur vom Streben vollzogen werden; deshalb wird er auch als vollzogener originär einzig im Vollzug selbst erlebt, insofern dem Streben wesentlich eine Bewußtheit seiner selbst innewohnt. Rein intellektuell kann der vollzogene Wert als solcher nur durch nachfolgende Reflexionsakte erfaßt werden, die sich auf den Inhalt des vorausgehenden Vollzugerlebnisses richten. In diesem Sinne kann man von einem ursprünglich emotionalen Erfassen der Werte sprechen; dies betrifft aber nicht die Werte als solche, sondern nur als vollzogene, in der Qualität ihres Erlebtseins. — Die Werte als solche gehen nicht in ihrem Erlebtsein auf, noch sind sie davon so wesentlich durchformt, daß sie zu eigenständigen Gebilden würden, vielmehr wurzeln sie notwendig im metaphysischen Grund des Seins, umschließen auch dieses in ihrem Gehalt. Da nun das Sein ebenso wesensnotwendig Quellgrund der Wahrheit wie des Wertes ist, durchdringen sich Wahrheit und Wert wesenhaft, unlöslich in der Einheit des Seins; so wird jede Wahrheit zu einem Wert, kann also erstrebt, und jeder Wert zu einer Wahrheit, kann also erkannt werden[368]). Auf diese Weise besitzt der Wert eine eigene, ursprüngliche Abgestimmtheit auf das Erkennen, die von seinem Vollzug unabhängig ist, ja diesem wesentlich vorausgeht. Folglich kann der Wert vor jedem strebenden, fühlenden Umfangen rational erfaßt werden, ja er muß es sogar. Denn das Streben ist aus sich blind, vermag sich nicht selbst sein Objekt zu geben, muß es von einem führenden Erkennen empfangen; und alles Gefühl oder Fühlen ist primär ein Zustandsbewußtsein des Ich, weshalb jede Gegenstandsrichtung, die in einem seelischen Komplex auftritt, einem mitspielenden denkenden Erfassen zu verdanken ist. Das grundlegende Wertbewußtsein ist also intellektuell[369]). Freilich erscheint dieses im spontanen, unreflektierten Vollzug kaum je getrennt für sich; ganz von selbst weckt das Erfassen eines Wertes zugleich das Streben, so daß beide, meist in innigster Durchdringung, zusammenwirken, als ein einheitliches Ganzes, wenigstens auf den ersten Blick, sich darbieten, dessen Komponenten erst die wissenschaftliche Analyse heraus-

[368]) Vgl. 1, q. 16, a. 4 ad 1.

[369]) Vgl. hierzu die Untersuchungen von Honecker; z. B. M. Honecker, Über das Wesen der Gesinnung 18ff.

zuarbeiten vermag. — Danach umfaßt das Werterleben einerseits in seinem Terminus seinsmäßige, mithin rationale Grundstrukturen, anderseits in seiner Aktseite intellektuelle, also rationale Erfassungen. Folglich bedeutet eine Umschreibung der Werte mit rationalen Kategorien und Akten nicht eine verwerfliche Rationalisierung der Werte, sondern vielmehr ein distinktes Herausschälen der schon vorher halb unbewußt eingeschlossenen Kategorien und Akte.

Jeder Sachkundige weiß, daß diese summarischen Andeutungen ein Kernstück der heutigen Wertproblematik zu beleuchten suchen. Ist es doch für viele nahezu ein Dogma geworden, daß Werte nur emotional erfaßbar seien[370]). Für Scheler ist das nur folgerichtig. Sind doch für ihn die Werte mit ihrer Erlebtheitsqualität so sehr verschmolzen, daß sie erst durch sie eigentlich Werte sind und zu vollständig autonomen Gehalten werden. Dies vorausgesetzt, können die Werte ursprünglich nur im Vollzug erlebt, d. h. nur auf emotionalem Wege bewußt werden; die Heterogeneität ihrer Gehalte macht sie allem seinserfassenden Erkennen unzugänglich. — Zugleich scheint jedoch Scheler wiederum ein Opfer seiner Methode zu werden. Der Phänomenologe charakterisiert, er benennt die einzelnen Akte nach ihrem dominierenden Zug. Wenn er also von Fühlen spricht, meint er zunächst nicht abstraktes Gefühlserlebnis, sondern eine seelische Ganzheit, in der das Fühlen so vorherrscht, daß es alles andere zurückdrängt, das Gesamtgepräge bestimmt[371]). Wenn Scheler nichts weiter sagen wollte, wäre, wenigstens prinzipiell, nicht viel dagegen einzuwenden. Aber wenn er die dem Denken allein eigene Intentionalität auf den emotionalen Seelenteil überträgt, wenn er die ganze Wertsphäre einem emotionalen Apriori zuweist, überträgt er doch auf das abstrakte Gefühlserlebnis, was nur dem in etwa als Gefühl charakterisierbaren Gesamtgeschehen zukommt[372]). — Derartigen Verwechslungen und Vereinfachungen liegt regelmäßig ein unzu-

[370]) Nicht nur M. Scheler (vgl. oben S. 590) und A. v. Meinong (vgl. oben S. 584f.) stehen auf diesem Standpunkt. Auch in scholastische Kreise ist diese Auffassung eingedrungen. F. J. v. Rintelen schließt sich ihr ausdrücklich an; so an vielen Stellen seines jüngst erschienenen großen Bandes. Das Gefühlsleben ist ihm die Vorbedingung alles Werterlebens (XIV); der Wert gehört zu den nicht rationalisierbaren Sphären des Seins (13); die beginnende Neuzeit sah mit Recht, daß das Gute nicht intellektualisierbar sei (285).

[371]) Vgl. J. Lindworsky 50.

[372]) Rintelen geht nicht so weit; bei ihm scheint es sich nur um ein Charakterisieren zu handeln. Allerdings stellt er anderseits die Emotionalität der Werte in einer solchen Ausschließlichkeit hin, daß ein rein verstandesmäßiges, urteilendes Werterfassen nach ihm fast unmöglich scheint.

reichender Begriff des Rationalen zugrunde, das auf das naturwissenschaftlich-empirische, quantitative Feld, also auf den Bereich des „Seins" beschränkt wird. Dann muß natürlich alles, was darüber hinausgeht, anderen Funktionen zugewiesen werden[373]). Wenn dagegen als Korrelat des Logos das metaphysische Sein betrachtet wird, kann er alles umfassen.

4. Im Zusammenhang mit der ausschließlich emotionalen Erfaßbarkeit der Werte wird das Problem der Wertblindheit viel besprochen. Schon Brentano vertrat die Ansicht, ein rein intellektuelles Wesen sei wesentlich wertblind; Scheler nimmt das auf. — Wäre das Streben unmöglich, so gäbe es keine objektiven Werte, da sie ja wesenhaft darauf hingeordnet sind; und wäre kein Streben wirklich, so könnten Werte nicht erlebt werden, sie könnten nicht die ihnen gemäße Antwort finden, da diese nur das Streben zu geben vermag. Nun ist aber aus der Natur des Seins heraus Streben nicht nur möglich, sondern auch notwendig wirklich (in Gott), ja ein intellektuelles Wesen ohne Streben scheint letztlich einen Widerspruch einzuschließen. Aber wenn auch ein solches nur denkendes Wesen möglich wäre, müßte es nicht prinzipiell wertblind sein. Das Organ für intellektuelles Werterfassen ginge ihm jedenfalls nicht ab; nur die Fähigkeit zu fühlendem und wollendem Stellungnehmen würde ihm fehlen. Freilich hätte es wohl nicht den psychologischen Anlaß zur Bildung von Wertbegriffen, zumal da die Psychologie mit guten Gründen das Gefühl als Fundierung der originären Wertung und als Urerlebnis in der Entwicklung des individuellen Wertbewußtseins für unerläßlich erklärt[374]). — Da der Wert mit dem Sein innerlich gegeben ist, und niemand das Sein nicht erfassen kann, ist absolute Wertblindheit ein Unding. Teilweise Wertblindheit kann wegen derselben inneren Verknüpfung des Wertes mit dem Sein aus einer verschobenen oder wenigstens unvollständigen Seinserfassung, aus einer falschen Metaphysik und Weltanschauung entspringen. Je gründlicher und umfassender unsere Kenntnis der Seinsstrukturen ist, desto deutlicher und irrtumsfreier wird sich die Werterfassung vollziehen[375]). Was man vielfach als Wertblindheit bezeichnet, ist eher Wertstumpfheit, d. h. eine Unwirksamkeit, Blaßheit und Unlebendigkeit der vorhandenen Werterkenntnisse. Da ist die eigent-

[373]) Selbst Rintelen scheint sich von diesem Vorurteil nicht ganz freizuhalten (Vgl. a. a. O. 25). Die logisch-rationale und dinglich-empirische Erkenntnis bleibt im Kreis des Quantitativen; in jedem qualitativ bestimmten Begriffe liegt schon ein alogisches, resp. agnostisches Moment vor.

[374]) Vgl. M. Honecker 20f.

[375]) Vgl. S. Behn 150. 189. 206 und öfter.

liche Einsatzstelle des Gefühls, dessen Hauptaufgabe gerade darin besteht, die Wertungen zu vertiefen, auszubreiten, indem es dem Erkennen Interesse einflößt, und sie zugkräftig zu machen. — Daß man zwischen einfachem und wirksamem Erfassen der Werte nicht klar unterschied, hat viel zu dem übertriebenen Emotionalismus in der Wertlehre beigetragen.

5. Manche Werttheoretiker geben wohl die intellektuelle Erfaßbarkeit der Werte zu, betonen aber zugleich, sie seien nur intuitiv erschaubar; eine diskursive Gütererkenntnis muß zwar fundierend vorausgehen, die Wertintuition selbst aber kann nicht in diskursive Urteilsakte zerlegt werden[376]). Gewiß muß der Wert einmal ursprünglich intuitiv aufleuchten ebenso wie das Sein und wie überhaupt jeder Urbegriff. Keinen Urbegriff kann man aus anderen Urbegriffen durch Zusammensetzung oder Schlußfolgerung erzeugen, und das aus dem einfachen Grunde, weil der ausdrückliche Gehalt eines Urbegriffes, rein für sich herausgeschält (soweit das möglich ist), nicht den anderen Urbegriff in sich enthält. Das gilt auch vom Sein bezüglich des Wertes. Gewöhnlich legt man nun mehr oder minder bewußt die vollkommene Trennbarkeit der Urbegriffe, insbesondere von Sein und Wert, seinen Überlegungen zugrunde. Dann wird und kann zwar ein gewisser Fundierungszusammenhang zwischen Sein und Wert bestehen bleiben, aber — da die beiderseitigen Gehalte sich nicht innerlich durchdringen — zum Wert muß vom Sein ein völlig neuer Erkenntnisakt hinüberführen, zur diskursiven Gütererkenntnis muß als ein durchaus davon unterschiedenes Moment die Wertschau hinzutreten. So wird es beim ersten originären Werterfassen, so auch bei jedem weiteren Schritt in das Wertreich hinein sein. — Ganz an-

[376]) Mit großer Entschiedenheit vertritt diese Anschauung S. Behn 18f. Ähnlich F. J. v. Rintelen, für den intuitiv gleich irrational, arational, alogisch wird, was wiederum gleich emotional ist (XVII. 10. 50ff. 91f. und öfter). Bei Rintelen wird offenbar rational mit diskursiv und dieses wieder mit intellektiv identifiziert. Die erste Gleichsetzung vollzieht auch Thomas, und in diesem prägnanten Sinne könnte man ein Schauen als nicht-rational oder arational bezeichnen. Aber dieses Arationale ist nach Thomas nicht gleich irrational, sondern gleich intellektiv. *Intellectus* und *ratio* sind zwei Funktionen einer und derselben geistigen Erkenntnisfähigkeit, die völlig selbständig allen appetitiven Elementen, die für uns mit irrational und alogisch bezeichnet werden, gegenüberstehen. Rintelen sieht übrigens selbst, daß Thomas das Denken weiter faßt, als es heute gewöhnlich geschieht (221f.). Daß auch hierin zu Thomas zurückzukehren ist, soll unter anderem die vorliegende Arbeit aufweisen. Denn es geht hier nicht nur um beliebige terminologische Festsetzungen, sondern um Ausdrücke, die aus bestimmten philosophischen Voraussetzungen erwachsen sind und von ihnen wohl nicht getrennt werden können.

ders gestaltet sich die Sache nach der aufgezeigten Analogie des Seinsbegriffes. Die Urbegriffe durchdringen sich derart, daß der eine schon implizit den anderen sagt, daß mit dem Sein also schon einschließlich der Wert gesetzt ist. Da so die verschiedenen Urgehalte nicht völlig auseinanderliegen, sich nur als Entfaltungen eines und desselben Gehaltes darstellen, richten sich auch nicht völlig verschiedene Urintuitionen auf sie, handelt es sich eigentlich nur um die Entfaltung einer und derselben Urintuition, um das ausdrückliche Auseinanderlegen der Momente, die in ihr uranfänglich eingeschlossen sind. Folglich ist intuitive Seinserfassung auch intuitive Werterfassung, und diskursives Vordringen im Seinsbereich besagt untrennbar diskursives Fortschreiten in der Wertwelt; beide gehen restlos parallel. Darin zeigt sich eine letzte Konsequenz eines metaphysischen Wertrealismus[377]).

Damit ist der letzte Schlupfwinkel einer Trennung von Sein und Wert, die sich zuletzt in das Gewand einer Unterscheidung von Gütern und Werten gekleidet hatte, durchleuchtet. Das klassische metaphysische Sein mit der Schwebe seiner Analogie verbürgt die unerschütterliche Einheit von Sein und Wert.

[377]) Welche Struktur das Seinsfundament des Wertes überhaupt und der einzelnen Werte besitzt, wäre Gegenstand einer über den gegenwärtigen Rahmen hinausgreifenden Untersuchung.

Kleinere Beiträge

Eine Handschrift mit Predigten des Richard Fishacre O. P. und anderer Oxforder Lehrer

Cod. B. 15. 38 (James 373) des Trinity College in Cambridge

Von Franz Pelster S. J. — Rom

An der Spitze der Sentenzenerklärer zu Oxford stehen bis jetzt der Dominikaner Richard Fishacre[1]) und der vielfach von ihm abhängige Franziskaner Richardus Rufus[2]). Beide sind ohne Zweifel hervorragende Persönlichkeiten, deren volle Bedeutung jedoch erst nach Veröffentlichung ihrer Schriften gewürdigt werden kann. Fishacre ist obendrein ein ungemein sympathisch berührender Charakter.

Ein gütiges Geschick hat es gefügt, daß von Fishacre nicht nur die theoretisch gehaltene Erklärung des Lombarden und ein Traktat über die Häresien erhalten sind, sondern auch eine gute Anzahl von Predigten und Predigtentwürfen, die einen wertvollen Einblick in die Predigtweise der Zeit und des aufblühenden Predigerordens gestatten. In einer früheren Arbeit machte ich darauf aufmerksam, daß in Cod. Laud. Misc. 511 der Bodleiana zu Oxford f. 96^{v} ein *Sermo fratris R. de Fisacre* steht: *Non enim heres erit filius ancille cum filio libere*[3]). Da diese Predigt nach den Worten des Zusammenstellers *„de libro rubro maiori"* genommen ist und in der Hs eine ganze Anzahl von Predigten diesem Buche entnommen sind, so bleibt zu untersuchen, ob nicht noch andere Predigten der gleichen Hs Fishacre zum Verfasser haben. Auf eine andere Hs in Cambridge mit einer Predigt Fishacres konnte ich damals nur auf Grund des Katalogs von James hinweisen.

[1]) Vgl. F. Pelster, Das Leben und die Schriften des Oxforder Dominikanerlehres Richard Fishacre († 1248): ZkTh 54 (1930) 515—553. In diesem Artikel findet sich die weitere Literatur verzeichnet.

[2]) Vgl. F. Pelzer, Der älteste Sentenzenkommentar aus der Oxforder Franziskanerschule: Scholastik 1 (1926) 50—80; Roger Bacon und Richardus Rufus: Scholastik 4 (1929) 410—416. — Über weitere Hss und Quästionen Richards werde ich in der Scholastik berichten.

[3]) An Oxford Collection of Sermons of the end of the thirteenth Century (Ms. Land. Misc. 511, SC. 969): The Bodleian Quarterly Record v. 6 n. 67 (1930) 169.

Eine Einsichtnahme in die Hs selbst, die mir dank des Entgegenkommens der Bibliothekare von Trinity College im Sommer 1932 ermöglicht wurde, führte zu einer nicht unbeträchtlichen Erweiterung der Ergebnisse von James. Bei der Kürze der zur Verfügung stehenden Zeit war es leider nicht möglich, eine vollständige Aufnahme und Durchprüfung der Hs vorzunehmen; es handelt sich zum großen Teil um anonymes Gut. Zweck dieser Zeilen ist nur, zu einem eingehenden Studium der wertvollen Hs einzuladen.

Cod. B. 15.38 (James 373) des Trinity College, Cambridge [membr. ff. 215, 25×15,5 cm (1 col.) saec. 13 med.] enthält Predigten, Predigtentwürfe und aszetische Traktate aus der ersten Hälfte und der Mitte des 13. Jahrhunderts.

Welches ist nun der Anteil Fishacres? 1. Genannt wird er nur einmal, f. 24^{r} heißt es: *F. R. de Fisaker. Ego autem sicut oliva fructifera in Deo... Tria hic videamus: primo quare Maria arbori comparatur et tali: Et hoc est „sicut oliva“* 24^{r-v}. Es ist ein Predigtentwurf im Anschluß an die Bezeichnung Mariens als Olivenbaum. Es folgen aber jetzt eine Reihe von Predigten oder besser Predigtentwürfen und Materialiensammlungen zu Predigten, die sämtlich von den Namen Mariens handeln. Außerdem ist ihnen ein anderes Merkmal eigen: Die einzelnen Begründungen für die Anwendung eines Namens auf Maria werden durch ein stereotypes *Item* oder *Praeterea* aneinandergereiht. Ein solches Verfahren ist bei Quästionen sehr gewöhnlich, nicht aber bei Predigten. Aus diesem innern und formellen Zusammenhang zwischen den einzelnen Themata und ihrer Ausfüllung dürfen wir mit vollem Grund schließen, daß all diese Entwürfe von Fishacre stammen. Es mögen die einzelnen Themata folgen.

2. *Replebimur in bonis domus tue... Mariam hic dicimus domum et templum. „Domum“, ubi sunt IIII^{or} notanda.* 24^{v}—25^{r}. — 3. *Holocausta medulata offeram tibi. Sicut hic dicitur virgo mater ecclessia, sic dicere(!) potest virgo mater Maria. Primo videamus quid obtulerit.* 25^{r}. — 4. *Visitasti terram et inebriasti eam... Supponamus quod Maria dicatur terra et videamus tria, primo visitacionem et hoc est „Visitasti“.* 25^{v}—26^{r}. — 5. *Terra dedit fructum suum. Per „terram“ intellige virginem, per „dedit“ virginis oblacionem.* 26^{r-v}. — 6. *Maria dicitur atrium. II^{a} De huius atrii seu habitacionis venustate* 26^{v}—7. *Ave Maria gracia plena etc. Verba sunt angeli prophetantis assumpcionem hodiernam et beatitudinem.* 26^{v}—27^{r}.

Es folgen jetzt noch einige Predigten auf die Muttergottes bis f. 31, bei denen aber der Autor nicht feststeht. Dagegen lassen sich die ff. 103^{v}—105^{r} (vielleicht auch bis 107) stehenden Predigtentwürfe wohl mit Sicherheit Fishacre zuweisen. 1. *Orietur stella ex Jacob. Num[eri] Stella ista est benedicta virgo Maria, cuius nativitatem propheta Balaam.* 103^{v}—104^{r}. — 2. *Maiestas Dei ingressa est templum Dei per viam porte.* 104^{r-v}. — 3. *Exaltata est sancta Dei genitrix.* 104^{v}—105^{r}. Diese Entwürfe behandeln nämlich wiederum verschiedene Namen Mariens. Außerdem tragen sie dasselbe formelle Gepräge wie die vorhin erwähnten Entwürfe. Wahrscheinlich gilt dies auch von den bis f. 107 folgenden Predigten. Jedoch müßte dies noch näher untersucht werden. Diese Angaben sollten nur ein Hinweis und eine Aufforderung sein, sich mit der Mariologie und den Predigten dieses bedeu-

tenden Mannes näher zu beschäftigen. Lehrreich mag auch der Vergleich mit den ungefähr gleichzeitigen *Quaestiones super Missus est* Alberts des Großen sein; in ihnen werden ja ebenfalls die verschiedenen Namen und Attribute der Muttergottes behandelt.

Anhangsweise seien die Predigten und Traktate der Hs angegeben, deren Verfasser ausdrücklich genannt ist. Weiteres Studium dürfte weitere Anonyma bestimmen. Vor allem ist der große Gönner der beiden Bettelorden Robert Grosseteste mehrfach vertreten: 1. *R. Lincolniensis. Sermo ad religiosos. Non est veritas, non est misericordia, non sciencia Dei in terra.* 38^{r}—39^{r}. — 2. *Sermo eius qui supra: Comedite amici et bibite et inebriamini, karissimi. Consuetudo curialis est.* 39^{r}—^{v}. 3. *Sermo eiusdem de pace. Pax vobis. Consuetudo regum potencium est.* 39^{v}—40^{r}. — 4. *Sermo eius qui supra ad prelatos. Prelati et doctores ecclesie in corpore Christi.* 40^{r}—41^{r}. — *Sermo eiusdem ad prelatos. Exemplum esto fidelium.* 41^{r}—42^{r}. An Traktaten Grossetestes kommen folgende vor: 1. *Incipiunt capitula libri qui vocatur Testamentum XII patriarcharum translati de greco in latinum a venerabili patre sancto Roberto Lincolniensi antistite. Transscriptum testamentum Ruben.* 71^{r}—76^{r}. — 2. *Incipit tractatus sancti Roberti Lincolniensis episcopi de contemptu mundi. Utitur enim quasi quodam dialogo inter corpus et animam. O munde inmunde, quare diligimus te.* 77^{r}—79^{v}. — 3. *Incipit quedam narracio ex libro qui vocatur Guda, quem libri composuerunt viri sapientissimi, quam quidem narracionem transstulit sanctus Robertus Lincolniensis episcopus de grego(!) in latinum, in qua continetur quod virginitas Marie fuit ab obstetricibus fideliter comprobata et quod Jesus sacerdos erat in templo ad litteram. Temporibus piissimis Iustiniani imperatoris.* 79^{v}—81^{v}.

Außerdem finden wir je eine Predigt der Franziskaner Thomas von York und Johannes Walleys und zwei des bekannten Dominikaners und Erzbischofs von Canterbury Robert Kilwardby: 1. *Sermo fratris Thome Ebor[acensis] de passione domini nostri Jesu Christi. Antithema. Aspicientes in autorem fidei. In signum huius — Numeri 21 — fecit Moyses serpentem.* 201^{r}—204^{v}. — 2. *Sermo magistri Johannis Wallensis de ordine Minorum in die passionis domini. Antithema. Consummatum est Jo 19, Eccli 44. Multa dicimus et defecimus in verbis.* 205^{r}—208^{r}. — 3. *Sermo fratris R[oberti] de Kilwardbi in capite ieiunii. Tu autem cum ieiunas, unge caput tuum et faciem l[ava]. Duo hic notanda sunt, quia ieiunandum esse supponitur.* 288^{r}—291^{v}. — 4. *Explicit sermo fratris R. de Kilwardbi in die cynerum. Incipit sermo eiusdem in dominica in passione. Antithema Jo 11. Expedit vobis, ut unus moriatur homo pro populo et non tota gens pereat. Hec verba formaliter intelligi possunt ... membrorum etc. sed in statu optimo omnia habebuntur. Explicit.*

Diese vier letzten Predigten sind wahrscheinlich Oxforder Universitätspredigten. Denn sämtliche drei Prediger waren Magistri der Theologie in Oxford, ferner sind die gekennzeichneten Tage gerade solche, an denen wenige Jahrzehnte später in Oxford nachweislich Universitätspredigten gehalten wurden. Alles weitere muß ein eindringendes Studium der Hs zu Tage fördern.

Nachtrag. — Ich benutze diese Gelegenheit um die eine oder andere Berichtigung und Ergänzung zu dem oben genannten Artikel anzufügen. Die

S. 523 ausgesprochene Vermutung, die Hs Caius College Cambridge 329 (410) sei eine unmittelbare Abschrift des Originals, vielleicht mit Noten von der Hand Fishacres, hat sich nicht bestätigt. Die Hs enthält eine Reihe von Fehlern, die bei einer so nahen Verwandtschaft kaum erklärlich wären. Ähnlich wie bei dem Opus Oxoniense des Scotus müssen sich auch hier Bemerkungen über den Zustand des Originals durch mehrere Hss fortgepflanzt haben. Nach vorläufigen Proben zu schließen dürfte Cod. Vatic.-Ottobonianus 294 den besten Text besitzen.

Zu Royal Ms 10 B. VII ist ergänzend zu sagen, daß es alle 4 Bücher enthält: l. 1 ff. 2^r—94^v; l. 2 ff. 96^r—178^v; l. 3 ff. 180^r—261^v; l. 4 ff. 264^r—386^r. Auf ff. 386^r—389^r stehen die Nachträge zu l. 2 d. 12 cap. *„secundum hanc autem“* und zu d. 13 cap. 2 *„si queritur qualis illa lux fuerit corporalis sc. an spiritualis.“* Die Anfangs- und Schlußworte stimmen mit jenen der Hs des Caius College überein; nur schließt das erste Buch: *partes equaliter tendunt ad centrum et nullam aliam permittit descendere.* Auch hier finden wir die charakteristische und sonst so seltene Zählung der Zeilen und Kolumnen.

Welchen Grad von Genauigkeit schon damals Inhaltsverzeichnisse erreichen konnten, dafür bietet ein sehr interessantes Beispiel die in Cod. 112 des New College Oxford enthaltene *tabula* zum Sentenzenkommentar Fishacres. Ich gebe zuerst die Gebrauchsanweisung zum Index f. 315^r: *Tabula ista precedens ordinatur secundum ordinem vocalium in alfabeto et secundum omnimodam earundem combinacionem. Si vis ergo prompte invenisse ea que in precedenti libro secundo sc. continentur, sume dictionem principalem, de qua fit vel fiet sermo, et vide vocalem illius sillabe vel utriusque, si sit dictio bissilaba, et recedens ad tabulam invenies illam vocalem vel illas vocales scriptas in margine secundum ordinem predictum et in littera ex opposito invenies signatam, quoto folio et quota pagina et eciam quota linea poteris illud quod queris invenire. Hoc eciam sciendum quod a designat primam columnam, b secundam, c terciam, d quartam.* Will ich z. B. entsprechende Texte zu *culpa* finden, so sehe ich in der *tabula* unter *u. a.* nach. Dort steht: *non potest per momentum culpa esse sine pena 139 b 39.* Schlage ich nun f. 139 auf, so finde ich in der zweiten Kolumne, Zeile 39: *Item non potest per momentum culpa esse sine pena.* Eine größere Genauigkeit finden wir nicht selbst in einem ganz modernen Verzeichnis.

Rezensionen

Einsicht und Glaube in ihren gegenseitigen Beziehungen. Ein Beitrag zur Philosophie des Glaubens. Von Ludwig Faulhaber. 8° (VI u. 45 S.) Bamberg 1933, Reindl. M 1.85.

Läßt sich über das Verhältnis von Glaube und Wissen noch etwas Neues sagen? Aufs Wesentliche gesehen, sind seit langem drei Theorien vorherrschend.

Die dem thomistischen System mehr entsprechende lehrt, dem Glauben müsse ein evidentes Wissen über die Glaubwürdigkeit der Offenbarung vorausgehen; die Tatsache der Offenbarung und ihr Inhalt können nicht gewußt werden, sie müssen geglaubt werden. Diese Theorie stützt sich vor allem auf den Grundsatz: wo immer ein anderer Akt ist, muß auch ein anderes Formalobjekt sein. Jedes Bejahen wegen der Autorität Gottes ist Glaube, ist Heilsglaube; einen „wissenschaftlichen Glauben" (einen Schluß aus den Wundern auf die Tatsache der Offenbarung und aus dieser auf die Wahrheit des Offenbarungsinhaltes) gibt es nicht. Ulloa ist nicht der erste Theologe und K. Adam wird nicht der letzte sein, der im Rahmen dieses Systems erklärt, erst durch das Glaubenslicht komme die Glaubensgewißheit zustande, d. h. erst durchs Glaubenslicht erlange der Gläubige Gewißheit, die objektive Tatsachenwelt, Gottes undurchdringliche und geoffenbarte Geheimnisse und nur diese im Glaubensakt zu erfassen. In der thomistischen Schule ist das Verhältnis von Glaube und Einsicht kein unlösbares Problem, sie sind reinlich geschieden.

Einer zweiten, sagen wir, molinistischen Richtung scheint der erwähnte Grundsatz *actus specificatur per obiectum formale* nicht festzustehen. Sie verteidigt also die Möglichkeit des „wissenschaftlichen Glaubens"; m. a. W. der oben erwähnte Schluß auf die Wahrheit des Offenbarungsinhaltes ist als wissenschaftlich berechtigter Schluß möglich, er ist noch kein Glaubensakt, der notwendig etwas zum Heile beitrüge. Folgerichtig zu Ende gedacht ist diese Theorie etwa bei F. Stentrup. Nach ihm ist der Glaubensakt auch ein (virtueller) Schluß. Die (aktive und passive) Wahrhaftigkeit Gottes sowie die Tatsache der Offenbarung (und somit auch die Glaubwürdigkeitsmotive) werden im Glaubensakt auch mitbejaht, die dem Glauben vorausgehende Erkenntnis ist (logische) Mitursache des Glaubensaktes. Diese molinistische Theorie mußte die Freiheit des Glaubens erklären. War der Glaube auch ein logischer Schluß, ein Wissen, so wäre es um die Glaubensfreiheit geschehen, wenn die beiden Prämissen (Wahrhaftigkeit Gottes und Tatsache der Offenbarung) vollevident wären, d. h. jeden, der sich mit ihnen befaßt, zur Zustimmung nötigten; denn mit der Bejahung beider Prämissen scheint notwendig gegeben zu sein, daß auch der Offenbarungsinhalt wahr ist. So kam diese Richtung zur „freien Gewißheit". Sie unterschied das Bemerken des Sachverhaltes *(perceptio nexus)* und das Bejahen desselben. Ersteres ist unfrei, letzteres frei, d. h. es erfolgt nur, wenn der Wille die Zustimmung

des Verstandes befiehlt. Das Wissen (um die Tatsache der Offenbarung und die Wahrheit des Glaubensinhaltes) war also in gleicher Weise frei wie der Glaube. Wissen und Glauben liefen parallel. Auch die Übernatürlichkeit glaubte man (im Sinne der *Concordia* Molinas) verteidigen zu können; der Glaubensakt unterscheidet sich vom Wissen wesentlich durch seine Wirkursache, die Gnade. Jeder gnadenhafte Akt ist übernatürlich, mag er auch mit dem natürlichen Akt das gleiche Formalobjekt haben! Darum ließ diese Richtung das dem Glauben vorausgehende Wissen, soweit es auf den Glaubensakt selbst einen Einfluß hätte, übernatürlich sein, mochte es an sich auch durch natürliche Kräfte möglich sein. Vom Wissen unterschied sich der Heilsglaube auch dadurch, daß er über alles gewiß, d. h. im Sinne dieser Richtung, daß der Glaubenswille über alles fest war. Zu dieser Glaubensfestigkeit brauchte man wiederum die Gnade.

Eine dritte Theorie (Pesch, Straub) wollte, ohne thomistisch zu werden, eine Scheidewand aufrichten zwischen Glauben und Wissen. Mochte das dem Glauben vorausgehende Wissen nötigend sein oder frei oder nur relative Gewißheit geben[1]), auf alle Fälle hört nach dieser Theorie mit dem Wissen die Reihe der Akte auf oder vielmehr, sie wird unterbrochen. Das Wissen ist gefordert als reine Bedingung; war es vorhanden, dann kann die begnadete Seele unmittelbar (ohne positiven Einfluß von Seiten jenes Wissens) den Glaubensinhalt bejahen, einzig um der Autorität des offenbarenden Gottes willen. Diese dritte Theorie hatte mit zwei Schwierigkeiten fertig zu werden. Sie mußte erklären, wie der Glaube über alles gewiß werde (denn die Glaubensgewißheit über alles kann in dieser Theorie kaum gleichgesetzt werden mit der Festigkeit des die Glaubensbejahung befehlenden Willens). Ferner mußte sie antworten auf die Frage, wie denn eine in sich nicht einleuchtende Wahrheit wie der Offenbarungsinhalt unmittelbar bejaht werden könne. Und ließ sie im Glaubensakt auch (einschlußweise) die Tatsache der Offenbarung mitbejaht sein, wie konnte diese unmittelbar in sich und nicht wegen der Glaubwürdigkeitsmotive bejaht werden? So hatte jede Theorie ihre Schwierigkeiten; mit ihren Varianten schienen sie aber alles zu sein, was über das Verhältnis von Glaube und Wissen zu sagen ist.

Wir versuchten kurz zu skizzieren, wie das Problem bisher beantwortet wurde, um so das Neue bei Faulhaber besser hervorheben zu können. Nach ihm gibt es kein „freies Wissen". So oft der erkennende Mensch den objektiven Sachverhalt bemerkt, bejaht (oder verneint) er denselben auch notwendig durch ein Urteil. Jedes Wissen um den Sachverhalt ist unfrei. Nun gibt es aber auch ein Wissen um die Tatsache der Offenbarung; in diesem Fall muß auch notwendig ein Offenbarungsinhalt bejaht werden. Der Offenbarungsinhalt kann (wenigstens teilweise) mit voller, zur zur Bejahung nötigender Evidenz gewußt werden. Dieser „wissenschaftliche Glaube" ist unfrei, ist nicht „über alles gewiß", weil ja die Gewißheit keine Grade hat; er ist auch den natürlichen Verstandeskräften ohne Gnade möglich. Der zum Heil positiv beitragende, verdienstliche Glaube (Heilsglaube)

[1]) Relative Gewißheit ist nach manchen Theologen gegeben, sooft ein Motiv vorliegt, das an sich geeignet ist, in bestimmten Menschen den Zustand der subjektiven Gewißheit (= Überzeugtsein ohne jeden Zweifel) zu erzeugen, auch wenn dieses Motiv sachlich den Irrtum nicht notwendig ausschließt. Ein solches Motiv wäre etwa für den Ungebildeten die Behauptung aller bekannten Gebildeten. Es ist kein Zweifel, daß die größere Zahl der Theologen im 16. und 17. Jh. vor dem Glauben nur ein „Wissen" auf Grund relativer Gewißheit forderten. Die Erkenntnistheorie wird das „Wissen" auf Grund relativer Gewißheit nur als objektive Wahrscheinlichkeit bezeichnen, die zur subjektiven Gewißheit führt.

ist frei, ist „über alles gewiß". Die damit gegebene scheinbare Antinomie zwischen unfreiem, nicht steigerungsfähigem Wissen und dem freien, „über alles gewissen" Glauben sucht F. zu lösen, indem er erklärt, der Heilsglaube sei vom wissenschaftlichen Glauben durch ein „Mehr in der Linie des emotionalen Momentes" unterschieden, durch eine spezifische psychische Haltung, durch die Festigkeit. Diese letztere ist frei, ist steigerungsfähig, wird auch in keiner Weise (mit)verursacht durch den „wissenschaftlichen Glauben". Zwar muß jedem Heilsglauben eine Kenntnis vorausgehen, „die, wenn auch nicht mit der Gewißheit strengster Note der modernen Erkenntnistheorie ausgestattet, doch über eine wahrscheinliche Erkenntnis hinausgeht"; aber diese Kenntnis ist nur Bedingung und nicht Mitursache des Glaubensaktes. Damit sind die oben erwähnten Antinomien gelöst und selbst die Glaubensanalyse verliert ihr Rätselhaftes: die seelische Haltung einer Wahrheit gegenüber, die Festigkeit ist eben etwas ganz anderes als das interesselose wissenschaftliche Bejahen. Das alles ist so verblüffend einfach. Fast ebenso einfach ist Schwendingers — an sich richtige — Distinktion zur Glaubensanalyse, nämlich: die Ursachen des Glaubens sind in der logischen Ordnung einzig und allein das Wissen Gottes; in der „psychisch-genetischen" Ordnung (also für das tatsächliche Zustandekommen eines Glaubensaktes) ist der Offenbarungsakt Gottes die äußere Ursache, die innere Ursache sind Verstand und Wille und (beim kritischen Menschen) das Glaubwürdigkeitsurteil (Theol. u. Gl. 24 [1932] 26 ff.). Daß das *ultimum resolutivum fidei* das Wissen Gottes sei, soweit die Sachordnung in Betracht kommt, haben andere auch schon erklärt; die Glaubensanalyse muß aber auch fragen, ob dem Glauben vorausgehende Akte des Menschen (und welche) den Glaubensakt beeinflussen. Im Gegensatz zu F. läßt Schwendinger keine Zeugenaussage voll evident sein. Suarez würde distinguieren und sagen, die Aussage einer Menge von Zeugen muß notwendig wahr sein, weil doch sonst der Zufall allein die Ursache der Übereinstimmung wäre und das ist ihm ein absoluter Widerspruch. Ihm ist darum metaphysisch sicher, daß die „moralischen Gesetze" im allgemeinen Geltung haben müssen. — Im wesentlichen ist F. eine Kombination von Straub und Stentrup (der F. nicht unbekannt sein dürfte). Allein u. E. hat auch diese neue Kombination ihre ganz bedeutenden Schwierigkeiten. Diese bestehen sowohl dann, wenn dem Glauben eine zur Zustimmung nötigende Erkenntnis der Wahrhaftigkeit Gottes, der Tatsache der Offenbarung und somit auch eines Offenbarungsinhaltes vorausgeht (1), als auch dann, wenn ihm (nach F.) eine Erkenntnis vorausgeht, die zwar nicht „Gewißheit strengster Note" ist, aber doch „über eine wahrscheinliche Erkenntnis hinausgeht" (2).

Zu 1): dem Glauben geht ein vollevidentes nötigendes Wissen voraus. — a) Es scheint, als sei es unmöglich, jemals die Tatsache der Offenbarung mit voller Evidenz zu wissen, so daß man sie bejahen müßte. Waren die Zeugen der Wunder Christi genötigt, irgendeinen Offenbarungsinhalt zu bejahen? Gewiß nicht. Es scheint auch nicht, daß es sich bei den Augenzeugen der Wunder Christi um bloß indirekte Freiheit handelt. Die ist vorhanden, so oft der Wille imstande ist, den Beweis einfach nicht zu beachten. Wer jeden Anblick des nächtlichen Himmels vermeidet,

ist auch in strahlender Vollmondnacht (indirekt) frei in seinem Urteil, ob der Mond scheine. Die Augenzeugen der Wunder Christi (oder doch manche derselben) sahen aber die Taten des Herrn und doch waren sie frei in der Bejahung jedes Offenbarungsinhaltes. — b) Die Nichtaugenzeugen sind alle auf das menschliche Zeugnis angewiesen, um zur Tatsache der Offenbarung zu gelangen. Kann die Aussage von Menschen jemals zur Bejahung des Ausgesagten nötigen? F. hält die „freie Gewißheit" für eine Ideologie der Theologen, die sie in ihrer Verlegenheit erfunden hätten. Es gibt aber doch Philosophen genug, die meinten, über existierende Dinge lasse sich nichts objektiv Gültiges aussagen, außer, daß irgend etwas existiert. Will man diesen nicht einen wesentlich anders gearteten Verstand zuschreiben, dann muß man doch wohl sagen: sie sind nicht genötigt, die Existenz wesensgleicher Menschen zu bejahen; darum ist ihnen jedes auf den Aussagen von Zeugen beruhende Urteil frei und wäre es auch das Urteil: Australien existiert. Die Vertreter der „freien Gewißheit" mögen manche Schwierigkeiten gegen sich haben, allein die Tatsache, daß so einleuchtende Urteile wie das Kausalgesetz und die Existenz der Körperwelt bezweifelt werden können, spricht stark für sie. Gut, man kann sagen, ein Mensch, der diese Urteile nicht tatsächlich doch praktisch mit Ausschluß jeden Zweifels bejahen würde, ist nicht lebensfähig. Der Lebenswille zwingt jeden, sie mit Gewißheit zu bejahen. Aber können die Vertreter der freien Gewißheit dann nicht sagen, daß damit geradezu der Typus der „freien Gewißheit" gezeichnet ist, die nach der klassischen Erklärung jedes *dubium prudens* ausschließt? Die *prudentia* ist nach scholastischer Auffassung ja gegeben zur Regelung der Handlungen. U. E. steht gar nichts im Wege zu sagen: die Glaubwürdigkeitsmotive schließen jeden „vernünftigen Zweifel" *(dubium prudens)* aus, heißt: Motive von der Stärke der Glaubwürdigkeitsmotive müssen für jeden Menschen selbst bei lebenswichtigen Entscheidungen ausreichen, um zu einer subjektiven Gewißheit zu gelangen, sonst ist dieser Mensch nicht lebensfähig. Die „freie Gewißheit", die zwischen dem Bemerken eines Sachverhaltes und dem Bejahen desselben unterscheidet, steht durchaus nicht auf tönernen Füßen. Nimmt man sie aber an, dann bestehen die Antinomien zwischen Glaube und Wissen gar nicht, die F. aufstellt. — c) Zugegeben, F. hätte recht mit der Leugnung der „freien Gewißheit" und mit der Ansicht, daß es ein (zur Bejahung nötigendes) Wissen strengster Note gibt, das einen Offenbarungsinhalt zum Gegenstand hätte. Worin besteht dann der Glaubenszweifel? Wird F. nicht zur absonderlichen Theorie gezwungen, in diesem Fall bestehe der Glaubenszweifel nicht im Bezweifeln des Offenbarungsinhaltes, der werde vielmehr mit derselben Gewißheit bejaht wie das Einmaleins; nur die psychische Haltung der Festigkeit dem Glaubensinhalt gegenüber fehle. — d) Was ist bei F. diese „seelische Haltung"? F. erklärt einmal im allgemeinen, daß sie auf dem Willen oder einem Überzeugtseinsgefühl, einem Drang beruhe (S. 18). Beim Glaubensakt kommt doch nur der Wille in Betracht. Aber der Glaubensakt als solcher ist ein Verstandesakt. Die besondere seelische Haltung des Heilsglaubens (im Gegensatz zum „wissenschaftlichen Glauben") kann also — auch nach F. — nur darin bestehen, daß der Verstand deshalb den Offenbarungsinhalt bejaht, weil der Wille die Bejahung mit aller Festigkeit befiehlt. In der Schulsprache aus-

gedrückt: *actus fidei imperatur a voluntate, elicitur ab intellectu.* Damit sind aber neue Schwierigkeiten für F.s Ansicht gegeben. Wir meinen folgendes. F. ist offenbar der Meinung, daß in jeder Bejahung des Offenbarungsinhaltes die Tatsache der Offenbarung mitbejaht wird und daß somit auch die Glaubwürdigkeitsmotive mitbejaht werden. Nach der logischen Seite ist ja nach ihm der Heilsglaube vom wissenschaftlichen Glauben nicht verschieden und dieser ist ein zwingender Schluß aus den Glaubwürdigkeitsmotiven auf den Offenbarungsinhalt. Gut, dann erfolgt die Bejahung des Offenbarungsinhaltes im Akt des Heilsglaubens einerseits notwendig, er ist ein unfreier Verstandesakt (weil wegen der Einsicht der Motive notwendig gesetzt) und zugleich ein freier (weil er vom Willen abhängig ist). U. E. ist diese Antinomie noch größer als die von F. ausgeführten. Will F. sie vermeiden, dann muß er sagen, daß die Motive im Heilsglauben überhaupt nicht bejaht werden, dann aber ist es in bedenkliche Nähe Straubs gerückt und was er S. 38 gegen Straub schreibt, richtet sich gegen ihn selbst.

Zu 2): dem Glauben geht eine Kenntnis voraus, die mehr ist als Wahrscheinlichkeit, weniger als „Gewißheit strengster Note". — Wir fragen: welcher Art ist diese Kenntnis? Eine „freie Gewißheit" lehnt F. ab mit der Begründung, daß immer auch ein Urteil ausgesprochen ist, so oft das Verhältnis von Subjekt und Prädikat bemerkt wird (S. 20). Ist aber die *perceptio nexus* vom Urteil nicht real verschieden und mit der ersteren notwendig ein Urteil gegeben, so muß F. folgerichtig sagen: Jede Kenntnis, die unterhalb der „Gewißheit strengster Note" liegt, nimmt das Verhältnis von Subjekt und Prädikat nicht wahr, hat also keine sachlichen und logischen Garantien, mit der Wahrheit übereinzustimmen. Es mag diese „Erkenntnis" subjektive Gewißheit erzeugen, aber sie verdient doch nur den Namen einer Wahrscheinlichkeitserkenntnis. Sie schließt die Möglichkeit des Irrtums keineswegs aus. Ich sehe zwar nicht ein, worauf F. seine Behauptung stützt, „daß wir glauben müssen, das Wissen um die *praeambula fidei* im Sinne der Gewißheit sei möglich und notwendig vor dem Glauben" (S. 31), insofern er darunter die „Gewißheit strengster Note" meint; andererseits kann man wohl auch nicht sagen, daß ausnahmslos eine „relative Gewißheit" genüge: denn auch diese führt objektiv zur bloßen Wahrscheinlichkeit. Es muß möglich sein für gebildete, kritisch geschulte Menschen, zu einer Gewißheit zu gelangen, die mindestens jeden „vernünftigen Zweifel" ausschließt. Für diese genügt eine Kenntnis vor dem Glauben kaum, die über objektive Wahrscheinlichkeit nicht hinausgeht. Die müßten also nach F. „Gewißheit strengster Note" haben. Was immer für eine „Gewißheit" F. vor Augen schwebte, sie ist u. E. mit nicht weniger Antinomien behaftet als die „freie Gewißheit".

Eine endgültige Lösung der schwierigen Fragen ist darum u. E. das vorliegende Buch nicht. Aber die Theologie braucht Werke, die es wenigtens versuchen, neue Wege zu gehen; sie weiß dieselben auch zu schätzen.

Innsbruck. Florian Schlagenhaufen S. J.

Der Zins in der Scholastik. Von August M. Knoll. 8° (204 S.) Innsbruck 1933, Tyrolia. S 17.—; M 10.—.

Die Zinsfrage wurde in den letzten Jahrzehnten wieder heftig umstritten, gerade auch im katholischen Lager. Das gab dem Verf. Anlaß, an diesem Problem zu zeigen, wie es möglich ist, daß auch scholastische Autoren, die doch von den gleichen Voraussetzungen aus und mit derselben Methode arbeiten, zu gegensätzlichen Resultaten kommen. Und er hat diese Aufgabe nicht leicht genommen; er beginnt mit der Zinslehre bei Thomas und verfolgt sie zunächst in der Dominikanerschule bis herauf zu Albert M. Weiß und seinen Kreis; dann stellt er gegenüber die Lehre über die Erlaubtheit des Zinses, wie sie sich bei den Theologen der Jesuiten findet und ausgebaut wird. Dazu war eine ganz beträchtliche Literatur zu sichten und zu verarbeiten; einige Teilfragen, wie der Vorwurf der „doppelten Wahrheit", das Wirken der Jesuitenschule in Ingolstadt und ihre Bekämpfung durch D. Concina O. P., waren erstmalig zu behandeln, so daß man dem Verf. danken wird für seine Arbeit.

Den Ausgang nimmt K. bei der Lehre des hl. Thomas, wo er sehr treffend den ersten Ansatz zu der Unterscheidung zwischen Darlehenszins und Kapitalzins hervorhebt. Der Darlehenszins wird mit Hilfe der aus dem römischen Rechte entnommenen Struktur des *mutuum* abgelehnt, dagegen ein Zins aus *locatio, societas* anerkannt, ja sogar in II^a II^{ae} q. 62 a. 4 eine erste, allerdings noch entfernte Möglichkeit einer gewissen Produktivität des Geldes aufgezeigt. Einen bedeutenden Schritt voran auf dem Wege zur Erweiterung des Kapitalzinses macht der hl. Antonin von Florenz. Bei ihm kann Geld schon „Kapital" sein als *instrumentum*; er erlaubt Zins aus Mündelgeldern und rechtfertigt verzinsbare Staatsanleihen und die *montes profani*. Man ahnt schon hier, daß die Schwenkung zum Kapitalismus nicht aus einer Veränderung der Prinzipien (hier bleibt Antonin konservativ), sondern aus der wirtschaftlichen Lage seines Wirkungskreises hervorgeht. Ein drittes interessantes Kapitel ist der Streit zwischen dem schon radikalen Scipio Maffei und dem rigorosen Concina und seine Schlichtung durch Benedikt XIV, dem beide Teile befreundet waren, und dessen Bulle *Vix pervenit* wieder die Scheidung bringt zwischen Darlehenszins und Kapitalzins, aber schon mit größerer Möglichkeit des letzteren (*„multoties"*). Der nächste Abschnitt führt schon in die Zeit des Hochkapitalismus und zeigt, wie besonders P. A. M. Weiß sich müht, einesteils die konservative Richtung beizubehalten und doch den Forderungen der Zeit gerecht zu werden.

Die Jesuitenschule steht natürlich von Anfang an in der Zeit des Frühkapitalismus. Aber auch in ihr offenbart sich ein hartes Ringen um die Vereinbarkeit der traditionellen Lehre mit den Erfordernissen der Zeit. Das zeigt besonders der sog. 5%-Streit in Bayern, für dessen Darstellung Braunsberger und Duhr schon vorgearbeitet hatten; aber auch in der Ingolstädter Schule war trotz des energischen Vorstoßes des Johann Eck unter den ersten Jesuiten daselbst noch keine Einigkeit, wie die drei verschiedenen Gutachten (S. 129) zeigen. Doch wurde mit der Zeit die Berechtigung der kündbaren Personalrente und des *contractus trinus*, sowie des *titulus legis civilis* erarbeitet. Das letzte Kapitel behandelt dann die neuesten Autoren des Jesuiten-

ordens und ihr Verdienst um die Klärung, besonders das der PP. Costa-Rossetti, Pesch, Lehmkuhl, Biederlack, Hürth und Nell-Breuning.

Nun einige kritische Bemerkungen. Ich hätte gewünscht, daß die anfangs gezeigte Unterscheidung zwischen Darlehenszins und Kapitalzins auch weiterhin schärfer eingehalten worden wäre. Wenn Verf. später manchmal von zinsfreundlich und zinsfeindlich redet, ist oft nicht derselbe Zins gemeint. Es hätte sich dann eine mehr einheitliche Entwicklung ergeben — in dieser Richtung: Wann bin ich verpflichtet, die Form des Darlehens zu wählen, und wann kann ich eine andere Geschäftsform mit berechtigtem Zins wählen? Bei dieser Fragestellung wird ersichtlich, daß die Antwort nicht ein unabänderliches Naturgesetz sein kann, sondern immer zeit- und wirtschaftsbedingt sein muß. Die Antwort ist bei Thomas: *per se* Darlehen, *per accidens societas* oder *locatio*; bei Benedikt XIV: *per se* Darlehen, aber *„multoties“* andere Verträge; in den Antworten der Pönitentiarie zu Anfang des 19. Jh.s: *non sunt inquietandi*, die staatlich erlaubten Zins nehmen; im can. 1543: *per se* legaler Zins, *per accidens, ex alia virtute* zinsloses Darlehen. Wenn das Darlehen verpflichtend ist, sei es weil (wie früher) keine Gelegenheit zu anderen Formen ist, sei es weil (wie heute manchmal) die Liebe verpflichtet, dann ist Zinsforderung *contra iustitiam*, die Wahl einer anderen Form aber gegen die Liebe oder soziale Gerechtigkeit. Auch wäre es besser gewesen, nicht so viel von „Formaljurisprudenz“ zu sprechen: wenn die Verschiedenheit der Vertragsform betont wird, so ist das nur ein Zeichen, daß unsere Moral nicht eine Erfolgsmoral ist; die Sittlichkeit einer Handlung hängt nicht vom größeren oder kleineren Gewinn ab, sondern von der Gerechtigkeit der Vertragsform: es kann jemand keinen Gewinn machen, und doch ungerecht handeln und umgekehrt. — Könnte nicht die Erlaubtheit des Zinses aus Mündelgeldern bei Antonin besser so erklärt werden (ohne „Umbiegung“), daß der Vormund, wenigstens vom Zivilgesetz aus, das ihm anvertraute Geld nicht als Darlehen nehmen darf, sondern es fruchtbringend in anderen Geschäften anlegen muß?

Der Verf. liebt scharfe Antithesen (statt des öfteren „Antigonie“ ist wohl Antagonie zu lesen); er will den Unterschied herausarbeiten, zwischen den beiden Schulen, jener der Dominikaner mit stärkerer Betonung des konservativen Elementes trotz allmählicher Angleichung an die Zeitverhältnisse, und jener der Jesuiten mit Betonung des zeitgeschichtlichen Elementes. Darin ist ihm beizustimmen, und den ersten Grund sieht er richtig in dem gewaltigen Sprung von der Wirtschaft des 13. bis zu der des 16. Jh.s. Aber, wenn er dann meint, da spiele auch der Gegensatz: Bañez-Molina mit, oder gar Realismus-Nominalismus, so ist ihm zu widersprechen. Es ist seit Horváth fast zur Mode geworden, immer diesen Gnadenstreit mithereinzuziehen; wie unberechtigt das in der Eigentumslehre geschieht, hat wohl Kleinhappl (ZkTh 56 [1932] 46 ff.) gezeigt. Und Nominalismus war nie Jesuitendoktrin. Überhaupt bleibt das Wort P. Bülows (S. 107) wahr, daß es kein Ordensdogma in der Zinslehre gibt. Im 16. Jh. lehrten die österreichischen Jesuiten anders als die bayrischen, weil eben dort keine staatliche 5%-Erlaubnis bestand. Und die Predigt des Dominikaners in Freiburg ist auch daraus zu erklären, daß der Breisgau zu Österreich gehörte. Auch die heutigen Jesuiten suchen in verschiedener Weise der Gegenwart gerecht zu werden. Was Verf. mit Neo-Canisianismus im heutigen Wien bezeichnet, ist eher so zu erklären: Wenn man verschiedene wissenschaftliche Richtungen feststellen will, darf man nicht rhetorische Äußerungen in Predigten und populären Zeitschriften zu sehr pressen; diese richten sich gewöhnlich an die falsche Adresse. Denn die Kirche hat weder das Recht noch die Mittel, die Wirtschaft umzugestalten oder auf den früheren Stand zurückzubringen. Wenn man den betreffenden Rednern die Aufgabe stellt, einem gebildeten katholischen Unternehmer zu zeigen und zu beweisen, wo er mit Zinsnehmen Wucher treibt, und wie er heute sein Unternehmen gestalten soll, um der Moral zu entsprechen, dann wird man aus den Antworten sehen, daß sie im Grunde dasselbe sagen wie die anderen, nur in einer Form, die der Haltung der kirchlichen Organe wenig Ehre antut.

Der Stil dürfte hie und da mehr gefeilt sein. Und was die technische Anordnung betrifft, ist die Verweisung der Zitate an den Schluß jedes Kapitels sehr

störend; der sich einschleichende Gebrauch nimmt zu viel Rücksicht auf den Setzer; der Leser möchte, ohne jedesmal umständlich suchen zu müssen, die Anmerkungen als Fußnoten sehen, oder wenigstens ganz am Ende.

Innsbruck. Albert Schmitt S. J.

Chronologia vitae Christi, quam e fontibus digessit et ex ordine proposuit Urbanus Holzmeister S. J. 8° (XII u. 246 S.) Romae 1933, Pontif. Institutum Biblicum. L 16.—.

Das Jubiläum der Erlösung, das der Heilige Vater Pius XI ausgeschrieben hat, war dem Verfasser die Veranlassung, die Veröffentlichung seiner 1930 lithographisch als Manuskript vervielfältigten Untersuchung über die Chronologie des Lebens Jesu nicht länger zu verschieben. Von den vier in der Arbeit behandelten Problemen: die Zeit der Geburt und der Taufe Christi, der Dauer seiner öffentlichen Predigt und der Zeit seines Todes, hängen die drei letzten aufs innigste zusammen; der einzige Weg, das Todesjahr zu finden, ist eine Berechnung aus dem Beginn der Wirksamkeit und ihrer Dauer.

Die Aufgabe, die sich der Verf. gestellt, war keineswegs eine letzte Lösung dieser vier Teilfragen und eine volle Aufklärung der Chronologie der Evangelien — dafür ist die Zeit wohl noch nicht gekommen; ihm schwebte das bescheidenere Ziel vor Augen, die Wege für eine solche endgültige Untersuchung zu ebnen durch eine übersichtliche Zusammenstellung all der vielen Gesichtspunkte, welche Zeitgeschichte und Archäologie, Philologie und Astronomie zur Klärung der verschiedenen Teilfragen bieten. Zugleich war viel Schutt hinwegzuräumen, da sich sowohl bezüglich der Methode als auch in manchen Einzelfragen viele offenbare Irrtümer eingenistet haben, von denen manchen ein sehr zähes Dasein beschieden gewesen ist.

Es dürfte vielleicht zur Klärung dienen, wenn hier eine Zusammenstellung jener Punkte versucht wird, in denen eine endgültige Lösung anscheinend bereits vorliegt, und jener, in denen sie noch aussteht.

Bezüglich der Methode wäre es wohl an der Zeit, die kirchliche Überlieferung nicht länger als entscheidende Instanz anzurufen, wie es noch vor kurzem bezüglich des Geburts- und namentlich des Todesjahres Christi, sowie seiner Lehrjahre geschehen ist. Der Verf. hat gerade deswegen eine möglichst vollständige Zusammenstellung der im christlichen Altertum geäußerten Ansichten bieten wollen, um darzutun, daß von einer irgendwie einheitlichen Auffassung in keinem der drei Fälle die Rede sein kann.

Bezüglich der Probleme, die mit dem Geburtsjahr des Herrn zusammenhängen, sei folgendes betont: es steht zwar das Todesjahr Herodes des Großen fest, allein keineswegs die Zwischenzeit, die dieses Ereignis der Profangeschichte vom Geheimnis der Geburt des Herrn trennt. Der 25. Dezember scheidet als geschichtlich überliefertes Datum aus; eine geringe Möglichkeit besteht eher für den 6. Jänner; wenn die Gnostiker diesen Tag als den geschichtlichen Tauftag bezeichneten, so ist zu beachten, daß sie das irdische Leben des Herrn mit der Taufe begannen und daß also eine Umwertung eines echten Geburtsdatums nicht ausgeschlossen erscheint. Eine Ergänzung der Beweise, daß der Heiland im Winter geboren wurde, wäre sehr erwünscht.

Das eine Hauptproblem der Chronologie ist und bleibt die Stelle Lk 3,1 mit dem 15. Kaiserjahre des Tiberius. Während als Beginn seiner Mitregentschaft definitiv die Tage um den 23. Oktober 12 n. Chr. bestimmt sind, bleibt die Annahme einer Zählung seiner Jahre von diesem Termin an nach wie vor unbewiesen; allein man dürfte gleichfalls zu weit gehen, wenn man diese Zählung als völlig ausgeschlossen hinstellen wollte. — Die anscheinend klare Angabe von den 46 Baujahren des Tempels Jo 2,20 ist durch die Darstellung Josephus Flavius derart dunkel gemacht, daß vorläufig eine Verwertung nicht tunlich erscheint. Auch die Notiz Lk 3,23 über die „ungefähr 30 Jahre" des Herrn bedarf noch einer genaueren Untersuchung.

Bezüglich der Lehrjahre des Herrn wäre es endlich an der Zeit, das Einjahrsystem als völlig abgetan zu erklären. Um so mehr sollte künftig die Forschung dort einsetzen, wo die Entscheidung zwischen der Zweijahr- und der Dreijahr-Hypothese zu suchen ist, im zeitlichen Verhältnis von Kapitel 5 und 6 des Johannesevangeliums: gelingt es, aus ihnen ein viertes Osterfest und damit das Dreijahrsystem zu erweisen oder ist Jo 5,1 und 6,4 von demselben Osterfeste die Rede, so daß nur drei Ostern, d. h. zwei Jahre anzunehmen wären?

Die Probleme, welche unmittelbar mit der heute aktuellen Hauptfrage, dem Todesjahr des Herrn, zusammenhängen, geben zunächst Veranlassung zu einigen Vorfragen. Daß die Juden damals noch einen reinen Beobachtungskalender hatten und der Übergang zum Rechenkalender erst 300 Jahre später langsam erfolgte, sollte als erwiesen gelten. Damit erhebt sich die Frage, ob wir die damals auf Grund der Beobachtung erfolgten Bestimmungen über Jahres- und Monatsbeginn rechnerisch festlegen können. Zwischen der allzugroßen Zuversicht und der vollständigen Skepsis wäre ein Mittelweg zu betreten: die großen Fortschritte, welche die Keilschrifttexte der astronomischen Wissenschaft gebracht haben, ermöglichen uns eine Berechnung der Jahre, in denen entweder der 14. oder der 15. Tag des Frühlingsmonats Nisan auf einen Freitag gefallen sind; das Ergebnis ist, daß nur die Jahre 30 und 33 in Frage kommen. Allein es wäre sehr zu wünschen, daß der Nachweis verstärkt werde bezüglich des naheliegenden Einwandes: die Witterungsverhältnisse gestatten nie eine eindeutige Umrechnung eines jüdischen Datums in ein julianisches. Auch hier kann nur eine genaue Einzeluntersuchung jedes Datums Klarheit verschaffen.

Der Verf., der mit diesem Werk, der Frucht langjähriger Beschäftigung mit chronologischen Fragen des N. T., einen bescheidenen wissenschaftlichen Beitrag zum Jubiläum der Erlösung bieten will, hofft, daß er wenigstens durch die Zusammenstellung aller hier in Frage kommenden Teilprobleme und die für und gegen sprechenden Gründe einiges beitragen konnte zur Lösung einer geschichtlichen Frage, die wegen ihres erhabenen Gegenstandes das allgemeine Interesse für sich in Anspruch nehmen darf.

Rom. Urban Holzmeister S. J.

Neuerscheinungen

Dogmatik und Dogmengeschichte

S. Thomae Aquin. Scriptum super Sententiis Magistri Petri Lombardi. Recognovit atque iterum edidit Maria Fabianus Moos O. P. Tom. III. 8° (XVI u. 1358 S.) Paris 1933, Lethielleux. Fr. 80.—. Auf Anregung des P. Mandonnet O. P. hat die Buchhandlung Lethielleux eine Neuausgabe des Sentenzenkommentars des hl. Thomas unternommen. In den beiden ersten Bänden wurde nur die Ausgabe von Vivès mit Ausmerzung der Druckfehler wieder abgedruckt. Für den dritten Band bot P. Moos, der bereits Vorarbeiten auf diesem Gebiete unternommen hatte, seine Hilfe an. Bei der Kürze der Zeit, die ihm zur Verfügung stand, konnte er natürlich keinen allen Anforderungen der Kritik entsprechenden Text herstellen. Es war ihm nur darum zu tun, die gröbsten, oft sinnstörenden Fehler der bisherigen Ausgaben zu beseitigen. Benutzt wurden 12 Hss, die dem 13.—15. Jh. angehören. Die abweichenden Lesarten der Hss und der früheren Ausgaben werden in den Anmerkungen mitgeteilt. Für den Text des Sentenzenbuches wurde die Ausgabe von Vivès zugrunde gelegt mit Angabe der abweichenden Lesarten der kritischen Ausgabe von Quaracchi. Zur größeren Übersichtlichkeit wurden verschiedene Typen angewendet und die einzelnen Distinktionen mit durchlaufenden Nummern versehen. Für die Aristoteleszitate wird auf die Bekkersche Ausgabe und für die Väterstellen auf Migne hingewiesen. Für die Einheitlichkeit der Ausgabe wirkt es störend, daß erst von Distinctio XIV an die Titel der Artikel weggelassen werden mit der Begründung, daß sie auch in den benützten Hss fehlen und manchesmal nicht entsprechen. Wenn die Ausgabe in ihrer vorliegenden Gestalt auch nicht allen Wünschen und Anforderungen entspricht, so hat sie doch den Vorteil, einen besseren und sinngemäßeren Text zu bieten, und soll daher bis zur Herstellung eines definitiv gesicherten Textes von allen Thomasforschern benützt werden.

Theologiae dogmaticae manuale, quod secundum principia S. Thomae Aqu. exaravit Fr. Diekamp. Juxta edit. VI. versionem latinam curavit Ad. M. Hoffmann O. P. Vol. I: Introductio in theol. dogm.; de Deo uno; de Deo trino. 8° (XIII u. 428 S.) Tornaci 1933, Desclée. Belg. 7.—; geb. Belg. 9.80. — Schon mehrmals, besonders von thomistischer Seite, ist der Wunsch ausgesprochen worden, es möchte die Katholische Dogmatik von Fr. Diekamp, um auch in außerdeutschen theologischen Lehranstalten die gebührende Ver-

breitung finden zu können, in die offizielle lateinische Sprache übersetzt werden. Dieser Aufgabe hat sich A. Hoffmann O. P. unterzogen. Die Übersetzung muß als durchaus gut und gelungen bezeichnet werden. Die Änderungen, die vorgenommen wurden, haben die Billigung des Verf.s gefunden. Der Abschnitt über die *voluntas Dei salvifica* wurde aus dem Traktat über die Gnade in jenen über Gott den Einen herübergenommen. Die lateinische Ausgabe wird in vier Bänden erscheinen; der dritte enthält außer der Lehre über die Gnade auch den Traktat von der Kirche, der in der deutschen Ausgabe fehlt. Das Werk wird wegen seiner bekannten Vorzüge gewiß weite Verbreitung finden.

Tractatus de Deo creante et elevante. Auctore Car. Boyer S. J. Ed. altera. 8° (545 S.) Romae 1933, Universitas Gregoriana. — Der Verf. bemerkt gleich am Anfang, das Buch sei *ad utilitatem quidem incipientium, non vero ad eruditionem doctorum* geschrieben. Diesem Zwecke entspricht es auch vollkommen. Die Methode ist die bei allen neueren theologischen Lehrbüchern gewöhnliche. Bei jeder neuen Frage werden erst ihr Sinn und Objekt genau festgelegt, die Begriffe erläutert, die Ansichten der Gegner und die verschiedenen Meinungen der Theologen mit kurzer Angabe ihrer Gründe dargelegt und die kirchlichen Dokumente im Wortlaut mitgeteilt; dann folgt die eigentliche These und ihre Begründung. Das kürzer gehaltene patristische Argument wird ergänzt durch eine *lectio Patrum*, die längere Texte aus einem oder mehreren Vätern enthält. Nebensächlichere Fragen werden in *Notae* oder *Scholia* abgehandelt. — Aufgefallen ist mir, daß der Verf. zwar die Erhaltung aller Dinge durch Gott, nicht aber den göttlichen Konkurs zu den Tätigkeiten der Geschöpfe behandelt. Im ganzen Werke offenbart sich eine große Vertrautheit des Verf.s mit Augustin und ein enger Anschluß an den hl. Thomas. Mit dem letztern nimmt er an, daß die *creatio passiva* ein vom geschaffenen Subjekte reell verschiedenes Akzidens sei (S. 47) und daß die menschliche Seele sich unmittelbar mit der *materia prima* vereinige (S. 177). Im Gegensatz zu mehreren neueren Thomisten faßt er die heiligmachende Gnade als integrierenden Bestandteil der *iustitia originalis*, ja als deren *pars praecipua et formalis* auf (S. 330 ff.). Nicht ganz einverstanden kann ich mich erklären mit der Behauptung, daß durch die Erbsünde die menschliche Natur *„extrinsece“* geschwächt worden sei, indem der gefallene Mensch durch sie das Anrecht auf jenen Beistand Gottes verloren habe, der ihr die Haltung aller Gebote und die Meidung aller schweren Sünden möglich mache, während der Mensch *in statu naturae purae* dieses Anrecht besäße (S. 424 ff.). Diese Ansicht scheint mir schwer vereinbar zu sein mit der Güte und Gerechtigkeit Gottes. Die Gründe, die er dafür anführt, sind m. E. nicht durchschlagend. Damit hängt zusammen, daß B. den Zustand der ohne Taufe sterbenden Kinder nicht als eine *„vera beatitudo naturalis“* betrachten will; doch meint er, daß sie über ihren Zustand keine Trauer empfinden (S. 438). Auch glaube ich nicht, daß die Vernunft aus den Übeln, welche durch die Erbsünde über das Menschengeschlecht hereingebrochen sind, auch nur „m Wahrscheinlichkeit“ die Existenz einer Erbschuld beweisen kann (S. 425); diese Existenz ist m. E. ebenso ein Mysterium wie das Wesen der Erbsünde selbst.

Zur Gnadenlehre des jungen Suarez. Von Fr. Stegmüller. gr. 8° (VIII u. 54 S.) Freiburg i. Br. 1933, Herder. M 2.40. — Vorliegende Schrift, aus einer Habilitationsvorlesung vor der theologischen Fakultät der Universität in Freiburg i. Br. hervorgegangen, gibt uns einen äußerst interessanten Einblick in den Entwicklungsgang des größten Theologen der Nachreformationszeit. In seinen gedruckten Werken, von denen das erste 1590 erschien, stellt sich seine Gnadenlehre als ein durchaus einheitliches und festgefügtes Gebäude dar, in dem die *scientia media* eine zentrale Stellung einnimmt, die Selbstbestimmungsmacht des Willens stark betont und die Lehre von den Präfinitionen aller guten Willensakte und der aller Voraussicht der Verdienste vorausgehenden Prädestination energisch verteidigt wird. Da entsteht nun die Frage: Wie kam Suarez zu diesem System? Hatte er dasselbe schon am Beginn seiner Lehrtätigkeit fertig in seinem Geiste entworfen? Oder entstand dasselbe nur allmählich und welches waren seine Anschauungen in seiner früheren Periode? Aus seinen gedruckten Werken läßt sich darüber nichts entnehmen; daher kann die Frage nur gelöst werden durch Zurückgreifen auf handschriftliche Hinterlassenschaften, die der Drucklegung seiner Werke vorausgehen. Nun besitzen wir in einer Karlsruher Handschrift, auf die bereits Scoraille (Fr. Suarez I S. 174) aufmerksam gemacht hat, die Nachschrift der Gnadenlehre, die Suarez im Schuljahr 1582/83 im Collegium Romanum diktiert hat. St. hat sie zum Gegenstand seiner Studie gemacht (der lateinische Text wird im Anhang mitgeteilt). Aus ihr ergibt sich, daß Suarez damals nicht bloß die thomistische und augustiniensische *gratia ex se efficax* bekämpfte, sondern auch jenes System ganz entschieden ablehnte, zu dem er sich später selbst bekannte, nämlich die *gratia ex congruitate probabiliter, ex praescientia infallibiliter efficax.* Die *scientia media* (von ihm *scientia quasi simplicis intelligentiae* oder *quasi conditionis* genannt) hält er für unmöglich, da die bedingt zukünftigen freien Willensakte jeder eindeutigen Bestimmtheit entbehren und daher prinzipiell unerkennbar sind; auch führe ihre Annahme zur Leugnung der geschaffenen Willensfreiheit, da ein Bedingungssatz nur dann wahr sein könne, wenn der Zusammenhang des Bedingten mit der Bedingung notwendig sei. Ebenso verwirft er die Kongruität der *gratia efficax;* denn wenn Gott die einen dann rufe, weil er voraussieht, daß sie seinem Rufe folgen werden, dann müsse man auch annehmen, daß er die andern rufe, wenn er sicher vorherweiß, daß sie Widerstand leisten; dies würde aber voraussetzen, daß Gott ihr Heil nicht ernstlich wolle. Die *gratia efficax* ist demnach für Suarez nicht infallibel; sie ist nur wirksam, weil der Wille frei mit ihr mitwirkt. Doch kennt er auch eine doppelte *gratia efficax moraliter infallibilis,* deren Verleihung jedoch nur in Ausnahmsfällen geschieht. Die erste ist nicht eine einzelne Gnade, sondern eine Häufung von mehreren Gnaden, die eben wegen ihrer Häufung auf den Willen so einwirken, daß er sich über kurz oder lang dem Rufe Gottes unfehlbar ergibt; die andere ist eine einzelne Gnade von solcher Intensität, daß der Wille ihr moralisch nicht widerstehen kann.

Sodann behandelt St. die Umwandlung der Gnadenlehre bis zum Jahre 1599. Schon in seinem Kommentar zur III. pars der Summa theologica, der 1590 erschien, erkennt Suarez die *scientia media* an wegen ihrer Brauchbarkeit für die Lehre von der Prädestination und der Gnade. Diese Um-

wandlung geschah, wie des weitern nachgewiesen wird, nicht unter dem Eindruck der Concordia Molinas, auch nicht unter dem Druck der Ordensobern, sondern war die Folge der Einsicht, daß einerseits die *scientia media* einer Reihe von Schwierigkeiten eine überraschende Lösung gebe, andrerseits aber die Schwierigkeiten, derentwegen er sie früher abgelehnt hatte, eine befriedigende Lösung zuließen. Diese Lösung fand er nicht in der *supercomprehensio* Molinas, sondern darin, daß die Sätze über die bedingt zukünftigen freien Handlungen eine determinierte Wahrheit haben, wenn auch die Verbindung des Prädikats mit dem Subjekt keine notwendige, sondern nur eine tatsächliche sei. Gott erkenne sie daher *non vi illationis ex virtute antecedentis, sed per modum simplicis affirmationis.* Der Verf. schließt seine verdienstvolle Studie mit den Worten: „So ist die Entwicklung des Suarez zur *scientia media* nicht eine Entwicklung zum Radikalismus hin, sondern vom Radikalismus weg. Die Arbeit Aug in Aug mit den Problemen selbst und der Wille, sie nach der Weise des hl. Thomas zu lösen, führten Suarez zur *scientia media*" (S. 34).

Das Wesen der Hoffnung in Natur und Übernatur. Von Cölestin Zimara. 8° (250 S.) Paderborn 1933. F. Schöningh. M 10.—. Wer sich jemals eingehender mit der Frage nach dem Wesen der theologischen Hoffnung beschäftigt hat, weiß, welch große Schwierigkeiten dieses Problem in sich birgt und wie weit die Ansichten der Theologen bis zur Stunde auseinandergehen. Für die einen ist ihr Wesen nichts anderes als ein wirksames Verlangen nach einem Gute, das nur mit Schwierigkeit erreichbar ist; andere erblicken ihren Wesenscharakter mit Ausschluß des Verlangens einzig in dem Vertrauen und der Zuversicht, dieses Gut zu erlangen; wieder andere endlich suchen beide Ansichten zu vereinigen und betrachten den Hoffnungsakt als eine Mischung von Verlangen und Vertrauen. Während wir über die Analyse des Glaubensaktes ziemlich viele Monographien haben, ist das Problem der Analyse des Hoffnungsaktes noch kaum ernstlich in Angriff genommen worden. Es ist daher zu begrüßen, daß Z. uns darüber eine umfangreiche und eingehende Abhandlung bietet. Von der richtigen Voraussetzung ausgehend, daß zwischen der natürlichen und der übernatürlichen Hoffnung eine weitgehende Analogie besteht, behandelt er im ersten Teil das Wesen der natürlichen Hoffnung. Nachdem er zuerst Wortbedeutung und Sprachgebrauch festgelegt und die Lehre der älteren Psychologie und Ethik und die Ansichten der neueren Philosophen angefangen von Descartes bis auf unsere Tage dargelegt hat, geht er daran, seine eigene Ansicht in engem Anschluß an den hl. Thomas und in beständiger kritischer Auseinandersetzung mit den Gegnern zu entwickeln und zu beweisen. Er faßt dieselbe also zusammen: „Zwei Akte oder Haltungen kommen letztlich für das Wesen jener Haltung oder jenes Aktes unseres Strebens in Betracht, den man Hoffnung heißt: Verlangen und Vertrauen. Hoffnung im eigentlichen Sinn nun ist nicht eine Mischung aus diesen beiden. Sie ist auch nicht Verlangen, sondern das Verlangen stellt eine Voraussetzung für sie dar und liegt ihr zugrunde..... Wesentlich und formell besteht die Hoffnung im Vertrauen, d. h. im Entschluß des Strebens, sich auf die wahrscheinliche Aussicht der Erlangung des Gutes zu stellen, zu verlassen, bzw. in eben dieser Haltung oder Ver-

fassung des Strebens" (S. 148f.). Das im ersten Teil gewonnene Resultat wird im zweiten in analoger Weise auf die theologische Hoffnung angewandt. Der eigentliche Akt derselben ist nicht, wie Suarez mit vielen anderen Theologen meint, eine begehrliche Liebe zum göttlichen Beseligungsgegenstand, noch ein Verlangen nach demselben. Der Verf. ist geneigt, diese begehrliche Liebe mit Joannes a. S. Thoma dem frommen Glaubenswillen zuzuschreiben. Die theologische Hoffnung ist, als Akt gefaßt, ein Vertrauen auf die göttliche Hilfe, die uns die Erreichung der übernatürlichen Seligkeit ermöglicht. Die Ansicht, die Z. vertritt, ist nicht etwas Neues; sie wird von der thomistischen Schule und vielen andern Theologen verfochten. Sind die Gründe, die er für sie geltend macht, derartig überzeugend, daß die Kontroverse als gelöst betrachtet werden kann? M. E. dürfte dies kaum der Fall sein. Auf die eigentliche Schwierigkeit, die seiner Ansicht entgegensteht, ist der Verf. kaum genügend eingegangen: wie kann das Vertrauen, wenn man es von dem Verlangen loslöst und ihm gegenüberstellt, ein Akt des Strebevermögens sein? Denn dieses hat zu seinem eigentümlichen Formalobjekte das Gute und kann nichts anstreben, außer insofern es ihm als gut vorvorgestellt wird. Worin besteht nun die *ratio boni*, wenn jemand sich auf die ihm angebotene göttliche Hilfe verläßt? Gewiß, der göttliche Gnadenbeistand ermöglicht uns die Erlangung des letzten Zieles; er ist für uns ein Mittel zu jenem Ziele. Aber jedes Mittel leitet seine Güte einzig vom Ziele her und ist nur insofern anstrebbar, als in ihm das Ziel selbst angestrebt wird. Und so scheint mir ein Vertrauen auf die göttliche Hilfe nicht möglich zu sein, wenn wir nicht in und mit ihr zugleich die ewige Seligkeit als Ziel anstreben. Wenn ich auch in der vorliegenden Schrift nicht eine definitive Lösung des Hoffnungsproblems erblicken kann, so möchte ich doch dem Verf. dafür danken, daß er dasselbe angeschnitten hat. Hoffentlich regt das mit großem Fleiß und Sachkenntnis geschriebene Buch andere Theologen an, dasselbe Thema von anderer Seite zu beleuchten.

Die Fürbitte der armen Seelen und ihre Anrufung durch die Gläubigen auf Erden. Von Johann B. Walz. 2. Aufl. gr. 8° (XVIII u. 177 S.) o. J. (1933), Selbstverlag (Bamberg 2, Schließfach 66). — Bekanntlich hat der hl. Thomas, der hierin der Lehre Alexanders von Hales sich anschloß, die Frage nach der Möglichkeit einer wirksamen Fürbitte der armen Seelen und nach der Erlaubtheit und Nützlichkeit ihrer Anrufung negativ beantwortet. Er meint, es sei ein Teil der über sie verhängten Strafe, daß ihre Gebete keine gnädige Aufnahme fänden; außerdem hätten sie auch keine Kenntnis von dem, was wir denken oder sagen; darum sei ihre Anrufung ganz zwecklos. Das große Ansehen des englischen Lehrers bewirkte, daß die gegenteilige Meinung in der katholischen Theologie nur langsam an Boden gewinnen konnte, während das katholische Volk mit seinem unmittelbaren religiösen Empfinden der Theologie vorauseilte. W. zeigt in seiner gediegenen Schrift, daß die Gründe, die gegen die Fürbitte der armen Seelen und ihre Anrufung geltend gemacht wurden, keineswegs stichhaltig sind und sucht aus Schrift und Tradition, aus Äußerungen des kirchlichen Lehramtes in Provinzialkonzilien und Katechismen und endlich aus spekulativen Gründen nachzuweisen, daß die armen Seelen trotz ihrer schweren Leiden unaufhörlich nicht bloß für

sich, sondern auch füreinander und für die Lebenden erfolgreich beten und daß nichts im Wege stehe, sie um ihre Fürbitte anzurufen; nur dürfe man ihnen keinen öffentlichen Kult erweisen. Einer der stärksten Beweise für diese Ansicht scheint dem Verf. entgangen zu sein: Leo XIII hat am 14. Dezember 1889 ein Gebet, in dem die armen Seelen um ihre Fürbitte angerufen werden, mit einem Ablaß ausgezeichnet (Acta S. Sedis XXII, 743).

J. Stufler S. J.

Theologiae dogmaticae theses iuxta sinceram D. Thomae doctrinam. Auctore Iosepho Lahitton. 4 tomi. 8° (XVII u. 476, 504, 517, 629 S.) Paris 1932, Beauchesne. Fr. 100.—. Nach vierzigjähriger Lehrtätigkeit bietet der Verf. einen vierbändigen *cursus minor* der Dogmatik. Wie wenige dem theologischen Studium gewidmete Bücher spiegelt das Werk die Lehrerpersönlichkeit des Verf.s wieder. Bei durchaus solider Behandlung des Stoffes hat er doch stets die Bedürfnisse des Priesterlebens und in erster Linie der jungen Theologen vor Augen. Dies beleuchtet eine Bemerkung zum Gnadenstreit; während er es ablehnt, sich selbst für das eine oder andere der beiden Systeme zu entscheiden, sagt er: *„Le molinisme est une opinion de tout repos pour les jeunes débutants. On peut leur conseiller le molinisme mitigé et plus théologique de Billot ...“* (III, 373). Im allgemeinen neigt er mehr zu thomistischen Sentenzen, z. B. über den Glaubensakt, die Prädestination (trotz einer *„additio ad pacandum animum“* wegen der Härte des thomistischen Systems), die *unio hypostatica*. Zur Wirksamkeit der Sakramente lehrt er als Ansicht des hl. Thomas eine *„causalitas perficiens mediata“* (ist das nicht eine *contradictio in terminis?*), indem *res et sacramentum* als physische Entität vom Sakrament hervorgebracht wird, — wie es scheint, die alte Lehre vom *ornatus animae*. Methodisch bemerkenswert ist die Zweiteilung der Lehre von der Kirche: in der Apologetik wird die Existenz der Kirche behandelt, im dogmatischen Traktat ihr Wesen (Autorität, Heiligkeit usw.). Die einzelnen Thesen sind fast nur Schemata, in denen nach Möglichkeit stets die gleiche traditionelle Einteilung verfolgt wird. Ein Novum bildet der jeder These angefügte Abschnitt *„Caelestia“*. Er scheint aus der nachahmenswerten Gewohnheit des Professors hervorgegangen zu sein, nach der Erklärung des theologischen Stoffes sich jeweils in mehr persönlicher Form an die Hörer zu wenden. Hier finden sich Hinweise auf das aszetische Leben, Väterstellen (die in den theologischen Partien ganz fehlen), Texte aus geistlichen Schriftstellern, manchmal auch Darlegungen verwickelterer Probleme. Dieser Abschnitt ist immer in französischer Sprache gegeben. Eine glückliche Vereinigung von Wissenschaft und Salbung kennzeichnet das schöne Werk.

Lehrbuch der Dogmatik. Von Jos. Pohle. Neu bearb. von Michael Gierens S. J. 3. Bd. 8. Aufl. gr. 8° (743 S.) Paderborn 1933, Schöningh. M 10.80; geb. M 12.80. — Die hohen Vorzüge der neuen Ausgabe des „Pohle“ sind in dieser Zeitschrift bereits gewürdigt worden. Der letzte Band erforderte wegen der zahlreichen neuen Ergebnisse auf dem Gebiet der Sakramentenlehre besondere Mühe. Von den wertvollen Bereicherungen seien hervorgehoben: der Exkurs über die hellenistischen Mysterien, die Überarbeitung der Schriftbeweise, besonders des schwierigen Beweises für die Fir-

mung, die Ergänzung des Abschnittes über die Opfertheorien und die besonders aus praktisch-seelsorglichen Gründen dankenswerte Zusammenstellung moderner Irrtümer über die Ehe und ihre dogmatische Beleuchtung. Mit der Vollendung dieser Neuausgabe haben wir eine Dogmatik erhalten, deren sich die deutsche Theologie rühmen kann.

Die Mysterien des Christentums. Von M. J. Scheeben. 3. Aufl. bearb. von Arnold Rademacher. gr. 8° (XXIV u. 691 S.) Freiburg i. B. 1932, Herder. M 6.—, geb. M 7.50. — Das Meisterwerk Scheebens ist uns heute in doppelter Ausgabe zugänglich: in der Fassung der Urausgabe, von J. Weiger besorgt, und in der nach L. Küpper von A. Rademacher bearbeiteten Gestalt. Bekanntlich hatte Scheeben über die Sprache nicht die gleiche Gewalt wie über die Idee, und so ist es gerechtfertigt, bei einer Neuausgabe die glättende Hand anzulegen, um dem wundervollen Werk die unmittelbare Wirkkraft zu wahren. Das Bedürfnis des Forschers nach dem Urtext und die Forderung der Zeit kreuzen sich hier — einer der Übelstände, die sich beim Aufgeben des Latein in solchen Büchern herausstellen. R. hat die Sondermeinung Scheebens über das Innewohnen des Hl. Geistes im Gerechten unverändert gelassen und ihr eine sehr gute eigene Abhandlung unter dem Strich beigegeben, ein besseres Verfahren als dasjenige Küppers, der Scheebens Lehre durch abschwächende Ausdrücke milderte, aber dabei auch entstellte. — Es handelt sich um einen unveränderten Neudruck der 3. Aufl. von 1911.

Mariologisches aus der vorephesinischen Liturgie. Von Otto Menzinger. (Dissertation.) 8° (182 S.) Regensburg 1932, Kommissionsverlag F. Pustet. M 4.80. — Die gefällig ausgestattete Schrift ist dem Versuch gewidmet, „die Entwicklungsphasen der Mariologie aufzuzeigen, wie sie sich in den noch vorhandenen Aufzeichnungen und Denkmälern der Liturgie in der nachapostolischen Zeit bis zum Konzil von Ephesus (431) vorfinden" (8) — ein löbliches Vorhaben, dessen völliges Gelingen für eine Dissertation eine tüchtige Leistung bedeuten würde. In Wirklichkeit bietet sich die Arbeit dar als eine, soweit die Texte und Angaben zuverlässig sind, dankenswerte Materialsammlung, gegliedert nach den Stichworten: Messe, Symbolum, Kirchenjahr, Hymnen, liturgische Kunst. — S. 27 Anm. schreibt der Verf. dem hl. Gregor von Nazianz einen argen Irrtum zu, wenn er den klassischen Terminus κατ' οὐσίαν συνῆφθαι „sinngemäß" mit dem Satz wiedergibt: „Der Mensch Jesus ... ist substantiell mit der göttlichen Usie (sic) zusammengewachsen." — Daß die liturgiegeschichtlichen Vorfragen allzuviel Raum einnehmen, wo es sich doch nur um eine Zusammenfassung fremder Ergebnisse handelt, wäre verzeihlich. Schlimmer ist, daß die Angaben vielfach ungenau, teilweise irreführend sind. Für einen guten Teil der Texte gründet sich die vorephesinische Datierung auf ältere Vermutungen, die überholt sind; bei der äthiopischen Epiphaniusanaphora genügt dem Verf. der Name, um sie, freilich „mit Vorbehalt", dem hl. Epiphanius zuzuschreiben (30)! Oder: nach M. steht es „außer Zweifel", daß das Testamentum Domini an der Wende des 4./5. Jh. in Ägypten redigiert ist (20); der Leser, der die Beweise nachprüfen möchte, findet (und das nicht nur in diesem einen Falle), daß der dafür zitierte Gewährsmann an der betreffenden Stelle gar nicht von der

Sache handelt. Noch gewagter ist es, wenn S. 155 f. ein und derselbe Text in zwei Spalten sich selbst gegenübergestellt wird, links als „Ägyptische Kirchenordnung", rechts als „Didaskalia" (diese enthält in Wirklichkeit überhaupt keine einschlägige Stelle). Damit dürften Methode und Wert des Buches hinlänglich klargestellt sein.

S. Leonis Magni tomus ad Flavianum Ep. Const. additis testimoniis Patrum et eiusdem S. Leonis epistula ad Leonem I Imp. (Textus et documenta, series theologica 9). Rec. C. Silva-Tarouca S. J. 8° (70 S.) Romae 1932, Pontificia Universitas Gregoriana. L 4.—. In diesem Heft der für Seminarübungen bestimmten Reihe der päpstlichen Universität erhalten wir die berühmte *Epistula dogmatica ad Flavianum* nach dem Codex Monacensis lat. 14.540. In der Einführung wird der Dogmatiker besonders die Texte begrüßen, die zum Beweis angeführt werden, daß es sich um eine Definition *ex cathedra* handelt. Die beigefügten Väterzeugnisse sind Quellen der dogmatischen Lehre der *Epistula*. Zu deren Verständnis und Studium dient gleichfalls die *Epistula* (165) *ad Leonem Imp.*, in der Leo deutlicher als in der *Ep. ad Flavianum* die einzelnen christologischen Häresien behandelt.

S. Laurentii a Brundusio opera omnia a Patribus O. Min. Cap. provin. ciae Venetae edita. Vol. II: Lutheranismi Hypotyposis, pars III: Hypotyposis Polycarpi Laiseri. 4° (XV u. 436 S.) Patavii 1933, Officina typogr. Seminarii. L 70.—. Der neuerschienene Band der Werke des hl. Laurentius von Brindisi enthält den letzten Teil der Kontroverse des Heiligen mit dem protestantischen kursächsischen Hofprediger Laiser, die eine Auseinandersetzung mit dem Luthertum überhaupt sein will. In klassischem Latein, mit einer erquickenden Frische, die doch niemals in Derbheit übergeht, behandelt Laurentius die Person Laisers, seine 1607 erschienene Schrift „Von den guten Werken" und seine zwei gedruckten Predigten über die Werke und über die Rechtfertigung. — Das allgemeine Urteil der Einführung, daß der Protestantismus *„in rationalismum vel atheismum evaserit"*, wird wohl den jüngsten Entwicklungen nicht gerecht.

F. Mitzka S. J.

Florilegium patristicum. gr. 8°. Bonn, Hanstein.

Fasc. 32: Laborantis Cardinalis Opuscula. Edidit Arturus Landgraf. (74 S) 1932. M 3.70. — Die Werke des Kardinals Laborans († um 1191) interessieren hauptsächlich den Kanonisten. Aber auch der Dogmatiker wird in den Werken des Kardinals manches Wertvolle finden, nicht nur in den eigentlichen theologischen Opuscula, sondern auch im Tractatus *De justitia et justo*, der sehr stark philosophisch-theologisch gehalten ist (vgl. viele Abschnitte des ersten Teiles, z. B. S. 12. 14 ff. 19 f. 21 ff. 25; den ganzen dritten Teil, der von der Gnade handelt: S. 32 ff; ebenso den vierten Abschnitt S. 37 ff.). Von diesem Traktat besteht zwar eine Ausgabe, die aber fehlerhaft und selten ist. Die drei theologischen Opuscula: *De vera libertate* (S. 42—60), *Tractatus contra Sabellianos* (S. 61—62), *Brevis tractatus de relativa praedicatione personae in divinis* (S. 63—66; behandelt den vielbesprochenen Augustinischen Satz: *Non est Deo aliud esse et aliud personam esse, sed omnino idem*) gibt L. zum ersten Mal heraus. Die historischen Notizen, die L. beifügt, geben manchen interessanten Aufschluß, besonders über die Lehren des Gilbert de la Porrée und des Abaelard; zu-

sammen mit den reichen Literaturangaben erleichtern sie es dem Leser, sich in die Gedankengänge des Kardinals und seiner Zeit einzuarbeiten.

Fasc. 33: S. Aurelii Augustini Ad Consentium epistula. Praemissa est Consentii ad s. Augustinum epistula (In corpore Augustiniano epistulae 120 et 119). Recensuit Michael Schmaus. (32 S.) 1933. M 1.40. — Augustins Auffassung des Verhältnisses von Glauben und Wissen ist schon seit Langem der Gegenstand eingehender Untersuchungen; vgl. die von Schmaus S. 3f. angeführte Literatur. In der Schrift an Consentius hat Augustin nun seinen Grundgedanken in dieser Frage ausgesprochen; auf einzelne Punkte geht er an verschiedenen Stellen seiner Werke gelegentlich ein, auf die Sch. in den Anmerkungen reichlich verweist. Auch einzelne schwierigere Begriffe werden da kurz erklärt, so z. B. der Unterschied von *intellegentia* und *ratio* (S. 12 Anm. 3), von *sapientia* und *scientia* (S. 18 Anm. 3) oder es ist wenigstens auf jene Stellen hingewiesen, an denen Augustin selbst den Begriff klarstellt. Die Angabe der einschlägigen modernen Literatur ist, besonders an strittigen Stellen, wohl erschöpfend. In der Einleitung zitiert Sch. an zwei Stellen Th. Gangauf; es wäre wohl gut gewesen, anzumerken, daß Gangauf in seiner Trinitätslehre Augustins sehr stark von A. Günther beeinflußt ist.

Fasc. 35: S. Aurelii Augustini Episcopi Hipponensis Textus Eucharistici Selecti. Edidit, prolegomenis et notis instruxit Hugo Lang O. S. B. (78 S.) 1933. M 3.—. Wie schon der Titel besagt, bietet die Sammlung nur eine Auswahl der eucharistischen Texte Augustins; das Ziel des Herausgebers ist, jene Stellen herauszuheben, die für das Verständnis und den Fortschritt der Augustinischen Eucharistielehre wesentlich sind. Die meisten Textabschnitte sind versehen mit einer kleinen kritischen und häufig auch inhaltlichen Vorbemerkung, die dem Benützer die Bedeutung und den Wert des Textes zeigt und das Eindringen in den Inhalt desselben sehr erleichtert. In mehreren nimmt der Herausgeber auf die Arbeiten K. Adams Bezug (S. 13. 16. 18. 64). Diese Art von Vorbemerkungen wäre auch für die weiteren Ausgaben sehr zu empfehlen. Die in den Anmerkungen gegebenen Verweisungen auf Parallelstellen sind reichlich und geben Gelegenheit, auf im Haupttext fehlende Stellen hinzuweisen. Manchmal gibt der Herausgeber auch den Kerngedanken einer Parallelstelle in einigen Worten an, was zum Nutzen des Werkes häufiger hätte geschehen dürfen. S. 34 Anm. 4 erwartet man noch einige unzweifelhaft wichtige Stellen aus De doct. christ., die die Augustinische Auffassung des *signum* recht klar zum Ausdruck bringen, z. B. 3,11. 12. 20.

Textus et Documenta in usum exercitationum et praelectionum academicarum. Series theologica. 8°. Rom, Universitas Gregoriana.

Fasc. 10: Tertulliani De baptismo. Recensuit, notis illustravit Adhemar d'Alès S. J. (58 S.) 1933. L. 4.—. Bereits 1916 hat G. Rauschen Tertullians Schrift über die Taufe im Florilegium patristicum (Fasc. 11) herausgegeben; d'Alès hat, wie er in der Einleitung (S. 5 Anm. 1) bemerkt, diese Ausgabe erst kennengelernt, als seine eigene Textausgabe bereits in Druck gegeben war. Trotzdem dürfen wir es nicht bedauern, wenn d'Alès den Text neu aufgelegt hat; hat doch 1920 A. Wilmart O. S. B. eine Hand-

schrift aus dem 12. Jh. im Cod. Trecensis 523 entdeckt, die Rauschen natürlich noch nicht berücksichtigen konnte; wenn der Cod. Trecensis auch nicht immer verläßlich ist, so scheint er doch an mehreren Stellen allein die richtige Lesart zu bieten; z. B. c. 8 (d'Alès 13, 25): *mage;* c. 15 (19, 7): *edictum.* Der Herausgeber folgt für gewöhnlich der Textausgabe von J. M. Lupton, die Rauschen gar nicht berücksichtigt hat; zahlreiche Varianten bietet der Apparat. Für den Zweck, dem die Textausgabe in der vorliegenden Sammlung dienen soll, sind die dem Text angehängten Notae exegeticae (S. 24—48), in denen der Herausgeber aus seinem reichen dogmengeschichtlichen Wissen Erklärungen bietet, sehr wertvoll. Die Hinweise auf die sprachliche (grammatische und stilistische) Eigenart der Latinität Tertullians, die gerade dem Anfänger — und das sind die meisten Teilnehmer an den seminaristischen Übungen — nicht unbedeutende Schwierigkeiten bereitet, sind leider nicht so häufig wie bei Rauschen. An einigen Stellen wären die Untersuchungen zu erwähnen gewesen, die dazu F. J. Dölger in „Antike und Christentum" I/II (1929/30) veröffentlicht hat.

Fasc. 11: De Ordaliis II. Ordo et Rubricae. Acta et Facta. Sententiae Theologorum et Canonistarum. Collegit et notis illustravit Petrus Browe S. J. (112 S.) 1933. L. 6.—. Im ersten Teile (Fasc. 4 derselben Textus et Documenta, vgl. ZkTh 56 [1932] 627) veröffentlichte B. die Bestimmungen der Päpste und Synoden in der Frage der Gottesurteile; der zweite Teil bietet eine Auswahl von Texten aus verschiedenen Quellen; so im ersten Abschnitt 9 Texte aus verschiedenen Ordines und liturgischen Rubriken (S. 7—18); im zweiten Abschnitt 74 Texte aus verschiedenen Geschichtsquellen (1.—14. Jh.), in denen über Gottesurteile berichtet wird und die zeigen, wie ungeheuer weit die Praxis der Gottesurteile bei den Völkern des Westens verbreitet war (S. 18—66). Die 45 Texte des dritten Abschnittes sind namhaften und viel zitierten Theologen und Kanonisten (6.—18. Jh.) entnommen; gerade dieses Kapitel bietet natürlich für dogmatische und dogmengeschichtliche Studien interessantes und sehr lehrreiches Material.

Der ewige König und seine Mutter, verteidigt vom seligen Alkuin. Von Joh. Spahn. 8° (124 S.) Hildesheim 1931, Borgmeyer. M 2.50. — Die vorliegende Schrift ist, worauf der Titel in keiner Weise hindeutet, eine Abhandlung über den Adoptianismus. Der Verf. bearbeitete das Thema als Doktordissertation und hat diese in den darauffolgenden Jahren erweitert und umgearbeitet. Zuerst bietet er einen geschichtlichen Überblick über die Entwicklung der adoptianischen Irrlehre; sie vollzog sich in vier Entwicklungsstufen: Beginn des Streites (782—785); Übernahme der Führung durch Felix von Urgel (785—793); Höhepunkt, Frankfurter Synode (793—798); Abklingen des Kampfes, die Aachener Synode (798—799). In die letzte Phase des Kampfes fällt die Schrift des Bischofs von Urgel, die dieser wahrscheinlich gegen die Entscheidungen der Synode von Frankfurt verfaßt hat; sie ist frühestens 795 und spätestens 798 geschrieben (32 f.). Diese verlorengegangene wichtigste Schrift zur Erkenntnis der adoptianischen Häresie will nun der Verf. wiederherstellen. Als Quellen für die Wiederherstellung des Textes dienen ihm in erster Linie die 7 Bücher Alkuins gegen Felix und die 3 Bücher des hl. Paulinus. Aus dem mit Wahrscheinlichkeit ermittelten Text,

von dem S. Bruchstücke in deutscher Übersetzung bringt und gedanklich verbindet, sucht er Schlüsse auf das Wesen des Adoptianismus zu ziehen, die darin gipfeln, daß der Adoptianismus „nichts anderes ist als Nestorianismus" (100). Dieses Ergebnis wird nicht ohneweiters Zustimmung finden. Die innere Abhängigkeit des Adoptianismus vom Nestorianismus ist natürlich ebensowenig zu bezweifeln wie die des Monotheletismus vom Monophysitismus. Indes wäre zu beachten gewesen, wie oft Felix die Schwierigkeit behandelt, daß das Fleisch nicht aus dem „Wesen des Vaters" gezeugt sein könne, und wie sehr er sich mit der Adoptionsgnade beschäftigt — m. a. W. den Adoptianisten ging es um den Ursprung der Heiligung der Menschheit Christi, eine Fragestellung, die über den Nestorianismus hinausführt. Das Schriftchen ist mit viel Fleiß und großer Gewissenhaftigkeit gearbeitet; das beweisen die vielen geschichtlichen Bemerkungen, die immer eigens vorgenommene Nachprüfung der in den Texten vorkommenden Väterstellen und die große Genauigkeit im Aufsuchen der richtigen Lesart; durch dieses behutsame Arbeiten ist es dem Verf. gelungen, einige bisher gangbare Auffassungen als irrig zu erkennen (z. B. S. 36 Anm. 19; S. 67 Anm. 104; S. 114 Anm. 20; S. 124 Anm. 1). Da aber die Texte fast ausschließlich nur in deutscher Übersetzung, die übrigens stellenweise etwas schwerfällig ist und mehr den Gesetzen der lateinischen als der deutschen Stilistik folgt, geboten wird, liegt die Vermutung nahe, daß der Verf. seinen Gegenstand populärwissenschaftlich vorlegen wollte; dafür aber war die Themastellung nicht geeignet.

Franz Lakner S. J.

Die Lehre von Gott dem Einen und Dreieinigen. Von Leopold Kopler. 8° (474 S.) Linz 1933, Kath. Preßverein. S 20.—. In überaus lichtvoller, sorgfältig durchgearbeiteter Darstellung entwickelt der Verf. die dogmatische Lehre von Gott dem Einen und Dreieinigen nach dem in der scholastischen Theologie üblichen und bewährten Schema der Thesen. Vielleicht hätte sich dabei der Beweis „aus den Entscheidungen der Kirche", den er jeweils gegen Ende der ganzen Beweisführung zu bringen pflegt, passend verbinden lassen mit der „theologischen Zensur", die regelmäßig den Abschluß der „Erklärung" der These bildet. Beides zusammen ergäbe den Aufweis der betreffenden Lehre in der *regula fidei proxima*, worauf dann der Nachweis aus der *regula fidei remota*, Schrift und sekundären Traditionsdokumenten, endlich gegebenenfalls aus der Vernunft, folgen könnte. (Vgl. B. Durst, Zur theologischen Methode: Theol. Revue 26 [1927] 297—313; 361—372.) Mit der Auswertung des überlieferten positiven und scholastischen Lehrgutes verbindet der Verf. in glücklicher Weise die gebührende Rücksicht auf neuere Fragen; so in den ausführlichen Exkursen über modernere Irrtümer hinsichtlich der natürlichen Erkennbarkeit Gottes (30—78) und über „religionsgeschichtliche" Erklärungsversuche des Trinitätsglaubens (422—441). Inhaltlich wie methodisch ist das Buch mit seinem übersichtlichen Druckbild die gelungene Verwirklichung des Zieles, zu dem sich der Verf. im Vorwort bekennt. Inhaltlich will er nicht neue Wege gehen, sondern den Lehrstoff genau nach den Entscheidungen des kirchlichen Lehramtes und nach der übereinstimmenden Doktrin der Theologen darstellen; methodisch soll das Buch nicht nur den Hörern als Text- und Lernbuch dienen, sondern auch zum Selbststudium

unabhängig vom mündlichen Vortrag. Gedacht war das Werk als Beginn der Herausgabe eines ganzen Lehrbuches der Dogmatik; in Wirklichkeit wurde es zum Denkmal, das sich der unterdessen (22. April 1933) verstorbene Dogmatiker gesetzt hat.

Die Verdienstlichkeit der menschlichen Handlung. Nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin. Von Joh. Weijenberg M. S. F. 8° (XIV u. 212 S.) Freiburg 1931, Herder. M 6.—. Der katholischen Lehre vom Verdienst eignet ein dogmatisches, ein praktisches und ein apologetisches Interesse. Diese drei Seiten sucht der Verf. herauszuarbeiten in seiner zusammenfassenden Darstellung der Lehre des Aquinaten. Vorausgeschickt wird ein summarischer Überblick über die diesbezügliche Lehre einiger Väter und mittelalterlichen Theologen. Als Grundlage des Verdienstes erfahren sodann die menschliche Handlung, die Moralität und ihre Normen eine — an sich gedrängte, im Verhältnis zum eigentlichen Thema immerhin weitläufige — Darlegung. Die Verdienstlichkeit selbst (der natürlichen und übernatürlichen Ordnung) wird untersucht nach ihrem Wesen und den bekannten vier ursächlichen Prinzipien. Zum Abschluß behandelt der Verf. die Frage nach dem zur Verdienstlichkeit notwendigen Einfluß der Gottesliebe auf die einzelnen sittlichen Handlungen. Er entscheidet sich für die Notwendigkeit eines virtuellen Einflusses, und deutet diesen als einen „physisch-wirklichen". Bei der letztgenannten Frage (namentlich S. 195) hätte es sich wohl sehr empfohlen, ausdrücklicher und schärfer zu scheiden zwischen der seinsmäßigen Erhebung einer Handlung ins Reich des Übernatürlichen und der aktmäßigen, intentionalen Hinlenkung unseres Tuns auf Gott. Der sprachliche Ausdruck bedürfte da und dort der Klärung und Verbesserung. Auf diesen Mangel wird wohl auch der nicht recht verständliche Satz S. 177 f. zurückzuführen sein.

La Passion de Jésus-Christ d'après Saint Thomas d'Aquin. Par Francis Mugnier (Collection du Christ-Roi II). 8° (XI u. 306 S.) Paris o. J. (1932), Téqui. Fr. 10.—. Auf den ersten Blick kommt es wohl manchem gar nicht zum Bewußtsein, wieviel wertvolle Anregung für das innere Leben, für die katholische Frömmigkeit, in den scheinbar so nüchternen Abhandlungen der Summa theologica verborgen liegt. Darum ist es zu begrüßen, wenn ihr Lehrgut in entsprechend gewählter Form weiteren Kreisen erschlossen wird. Das tut der Verf. bezüglich der Lehre vom Erlösungsleiden III qq. 46—49. Ganz naturgemäß trägt eine solche Darstellung des blutigen Opfers viel bei zum Verständnis des eucharistischen Opfers. Vor allem aber wird die Offenbarungswahrheit vom Leiden des Erlösers fruchtbar für eine tiefgläubige Auffassung vom Leiden der Erlösten.

F. Dander S. J.

Kirchengeschichte

Über die Anfänge des Christentums in Gallien und Trier mit bes. Berücksichtigung der These von Louis Duchesne. Von Matthias Schuler (S.-A. aus Trierer Zeitschrift 6 [1931]. gr. 8° (24 S.) Trier 1931, Paulinusdruckerei. M 1.—. Duchesne ist durch seine Untersuchungen über die alten gallischen Bischofs-

listen zu dem Ergebnis gekommen, daß (abgesehen von der Gallia Narbonensis) von den gallischen Bischofskirchen nur eine einzige, die von Lyon, ins 2. Jh. hinaufreicht; für vier weitere Kirchen (darunter Trier) kommt man bis 250 hinauf; alle übrigen Bischofssitze sind jünger. Die Christengemeinden, die etwa vor der Mitte des 3. Jh.s zwischen Rhein und Pyrenäen existierten, waren nicht bischöflich organisiert, sondern bildeten alle nur eine bischöfliche Gemeinde unter einem einzigen Haupte, dem Bischof von Lyon. Damit schien Duchesne den alten Streit um die Anfänge des Christentums in Gallien gegen die Legenden über den apostolischen Ursprung von mehr als einem Dutzend gallischer Kirchen und zugunsten der älteren historischen Schule, die die gallischen Bischofskirchen erst um und nach 250 ansetzte, entschieden zu haben. Schuler lehnt nun gleichfalls die apostolischen Gründungslegenden ab, aber auch die Ansicht der historischen Schule und die These Duchesnes. Auf Grund einer eindringlichen Untersuchung des Briefes der Märtyrer von Lyon, mehrerer Texte bei Irenäus, Adv. haer., des Eusebianischen Berichtes über den Osterfeststreit um 195 und des Briefes Cyprians an Papst Stephan von 254/55 (Ep. 68) stellt der Verf. fest, daß es vor der Mitte des 3. Jh.s in Gallien und Germanien links vom Rhein christliche Gemeinden gab und zwar bischöflich organisierte Gemeinden. Die Art, wie Duchesne alle diese Texte zugunsten seiner These deutet, und sein bestechender, im Grunde aber negativer Beweis aus den Bischofslisten, der in der Bemessung der Regierungsjahre nicht frei von Willkür ist, dürften gegen Schulers Kritik nicht standhalten. Welches die ältesten Kirchen Galliens und Germaniens waren, ergibt sich, von Vienne abgesehen, aus den Texten nicht; nach Analogie des sonstigen Ganges der Mission wird man sie in den Städten suchen müssen, in denen römische Kultur blühte, wie etwa in Köln, Mainz, Straßburg, Trier.

Pauluskommentare aus der griechischen Kirche, aus Katenenhandschriften gesammelt und hrsg. von Karl Staab (Neutestamentliche Abhandlungen 15). gr. 8° (XLVIII u. 674 S.) Münster i. W. 1933, Aschendorff. M 31.85. — Der oft ausgesprochene Wunsch, die Katenenhss möchten systematisch nach den Fragmenten des altkirchlichen Schrifttums durchforscht werden, ist nunmehr, soweit die Pauluskatenen und die altchristlichen Pauluskommentare in Betracht kommen, erfüllt. Staab hat in unermüdlicher Arbeit das hs. Material gesammelt und gesichtet (vgl. Staab, die Pauluskatenen, Rom 1926, und das vorliegende Werk IX ff.) und konnte darangehen, was die Hss an irgendwie beachtenswertem und bisher der wissenschaftlichen Forschung noch nicht erschlossenem Material enthalten, in einer zuverlässigen Ausgabe zu veröffentlichen. Mit der Zuversicht, die durch eine langjährige Beschäftigung mit einem Gegenstande erworben wird, schreibt der Herausgeber: „Es wird jetzt auf diesem Gebiete nichts mehr zu entdecken und zu sammeln sein." In der Einführung prüft St. gewissenhaft die Kriterien für die Beurteilung des Wertes von Katenenfragmenten und stellt das vielfach erschütterte Vertrauen zu den Katenentexten im richtigen Ausmaß wieder her. In die Ausgabe wurden nicht aufgenommen: die direkt in vollem Umfang überlieferten Kommentare des hl. Chrysostomus und des Theodoret, die bereits in brauchbarer Ausgabe vorliegenden Fragmente des Cyrill v. Al.

(ed. Pusey 1872) und jene des Theodor v. Mops. zu den zehn kleineren Briefen (ed. Swete 1880/2); die späteren Kompilationen des Ps.-Ökumenius, Damascenus, Theophylakt und Euthymios Zigabenus, weil sie nur die Gedanken des Chrysostomus zumeist in des Meisters eigenen Worten wiederholen; die zahlreichen Texte, die sicher nicht Pauluskommentaren, sondern anderen Schriften entnommen sind. Die Edition der Fragmente aus Origenes (z. T. schon im Journal of Theol. Studies erschienen) bleibt der Berliner Akademie vorbehalten. Manche von den für die Ausgabe bestimmten Texten sind schon von Mai und Cramer (und daraus von Migne) ediert worden, aber auf diese „wissenschaftlich absolut unbrauchbaren" Ausgaben ist in der vorliegenden Edition keine Rücksicht genommen. Die Fragmente, die St. als Ergebnis seiner mühevollen Arbeit den Patrologen und Exegeten darbietet, stammen aus den Pauluskommentaren folgender Autoren: Didymus v. Al. (der zu I Kor erstmals ediert), Eusebius v. Emesa, Acacius v. Cäs. (wahrscheinlich aus den „vermischten Problemen", die eine Sammlung von Erörterungen über einzelne Bibeltexte gewesen sein dürften), Apollinaris v. Laod., Diodor v. Tarsus (bisher nur ganz wenig bei Cramer), Theodor v. Mops., Severian v. Gabala, Gennadius v. Konst., Ökumenius v. Trikka (gehört in die Klasse der Codexschreiber, hat aber auch eigene Glossen beigefügt, freilich weniger zum Schrifttext als zu den von ihm ausgewählten Vätertexten, bes. des hl. Chrysostomos), Photius (erstmals ediert; für die ersten Briefe, wie es scheint, der vollständige Kommentar), Arethas v. Cäs. — Die Ausbeute ist vielleicht im ganzen hinter den Erwartungen zurückgeblieben, ist aber immerhin dankenswert genug. Es ist überflüssig, zu bemerken, daß die Ausgabe musterhaft gearbeitet wurde.

Albert der Große. Zur Chronologie seines Lebens. Von Heribert Christian Scheeben (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland 27). gr. 8° (XV u. 167 S.) Vechta 1931, Albertus-Magnus-Verlag. M 10.—. Den ersten Grund zu einer wissenschaftlichen Lebensbeschreibung Alberts des Großen hat Paul von Loe gelegt, als er 1900/02 in den Analecta Bollandiana das sorgfältig gesammelte Quellenmaterial der wissenschaftlichen Bearbeitung bereitstellte. Um eine möglichst breite und gesicherte Unterlage für die Chronologie des Lebens Alberts zu gewinnen, stellte sich Sch. die Aufgabe, dieses Material zu erweitern und zu prüfen. Loes Urkundensammlung konnte mit einigen Stücken bereichert werden: seine Sammlung der darstellenden Quellen, in der als wichtigstes neues Werk die *Legenda Coloniensis*, bald nach 1421 in Köln verfaßt, aufgenommen war, hat zuerst Pelster in seinen Kritischen Studien zum Leben und zu den Schriften Alberts des Großen einer eingehenden Analyse unterzogen. Sch. hat die Quellen erneut nachgeprüft und ist stellenweise zu anderen Ergebnissen gekommen. Das Gesamtergebnis seiner quellenanalytischen Untersuchungen ist auf S. 1—3 kurz dargelegt. Nach diesen Vorbereitungen konnte der Verf. in der vorliegenden gediegenen Studie den Gegenstand in größerem Umfang und mit größerer Sicherheit vorlegen, als es bisher möglich war. Im zweiten Abschnitt der Arbeit sind 24 Urkunden und andere wichtige Texte ediert.

Introductio in opera omnia B. Alberti Magni O. P. Von P. G. Meersseman O. P. gr. 8° (XIV u. 173 S.) Brügge (o. J.), Beyaert. Fr. belg. 50.—. Die Studien über Alberts des Großen Lehrmeinungen und Spekulationen in Philosophie und Theologie nehmen einen sehr erfreulichen Aufschwung. Ein oft beklagtes Hemmnis solcher Studien war seit jeher die vielfach herrschende Unsicherheit über Echtheit oder Unechtheit der Albert zugeschriebenen Werke und die Mangelhaftigkeit, um nicht zu sagen Unbrauchbarkeit, der Gesamtausgaben der Werke von Jammy und Borgnet. In der Sichtung der Schriften Alberts ist schon vieles geschehen, aber die Arbeiten darüber sind in verschiedenen Werken und Zeitschriften verstreut. M. hat sich nun der Mühe unterzogen, die Ergebnisse aller dieser Untersuchungen kritisch zu würdigen, zu erweitern und in der vorliegenden Introductio zu bequemem Gebrauch zusammenzustellen. Auch der Inhalt der Werke, ihr systematischer Zusammenhang, ihr Zweck, die Albert dem Großen eigentümliche Arbeitsmethode werden behandelt, soweit ihre Kenntnis zur richtigen Interpretation der Texte, besonders der philosophischen, unerläßlich ist. Jeder, der sich mit Albert dem Großen beschäftigen will, wird dem Verf. der Introductio dankbar sein, und sich gerne dem zuverlässigen Führer anvertrauen. Wann wird der andere Wunsch nach einer guten Ausgabe der Werke Alberts in Erfüllung gehen?

Reliquiengeschichte Alberts des Großen. Von Melchior Weiß. gr. 8° (55 S.) München 1930, Seitz. M 1.—. W., durch seine Primordia bibliographiae B. Alberti und durch die Herausgabe von Alberts Kommentar zum Buche Job längst als verdienter Albertforscher bekannt, legt hier auf Grund vieler und guter Quellen eine lückenlose Geschichte der Reliquien des hl. Albert vor, angefangen von der ersten Beisetzung im Chor der Heiligkreuzkirche in Köln, den Albert selbst errichtet hat, bis zur Zerstörung dieser Kirche und der Übertragung der hochverehrten Reliquien nach St. Andreas 1804 in der Zeit der Franzosenherrschaft und von da bis herauf in die Gegenwart. Die Schrift ist zugleich ein wertvoller Beitrag zur Geschichte des Kultes, der dem Heiligen schon frühzeitig dargebracht wurde. 15 Bilder von den Reliquien und den um die Reliquien besonders verdienten Männern erläutern den Text. Am Schluß sind genau alle Quellen zusammengestellt, wobei die Archivalien und ältere oder schwer zugängliche Drucke wörtlich zitiert werden. Kardinal Frühwirt hat dem prächtigen Büchlein das Geleitwort geschrieben.

Un Franciscain théologien du pouvoir pontifical au XIV^e^s.: Alvaro Pelayo évêque et pénitencier de Jean XXII. Von Nikolas Iung (L'église et l'état au moyen-âge III). gr. 8° (II u. 243 S.) Paris 1931, Vrin. Fr. 25.—. Alvaro Pelayo gehört zu den übelbeleumundeten Schriftstellern des kirchenpolitisch so erregten 14. Jh.s. Er gilt fast allen Historikern als abschreckendes Muster eines extremen Kurialisten, deren schlechten Ruf Pastor I, 85 geschildert hat. Haller, Papsttum und Kirchenreform (1903) scheint der erste gewesen zu sein, der vor einem abschließenden Urteil warnte, bevor wir nicht Pelayo besser kennengelernt haben. In einer eindringlichen kritischen Untersuchung kommt Iung nun zu dem Ergebnis, daß man Pelayo Unrecht getan hat, weil man sich auf wenige, nur im Zusammenhang richtig deutbare Texte und auf die übertriebenen Vorwürfe seiner Ankläger gestützt hat. Iung legt

seiner Arbeit das gesamte Schrifttum Pelayos zugrunde und würdigt seine verstreuten Äußerungen über die Gewalt des Papstes im Zusammenhang seiner theologischen Anschauungen. Pelayo ist darnach nicht nur ein durchaus würdiger Vertreter des geistlichen Standes, sondern auch einer der besten Theologen seiner Zeit, in gewisser Hinsicht ein Vorläufer der modernen Theologen und nimmt in der Frage über die päpstliche Gewalt eine kaum anfechtbare mittlere Haltung zwischen den Extremen eines Marsilius von Padua und eines Agostino Trionfo ein.

Das Land ob der Enns vor der Glaubensspaltung. Die kirchlichen, religiösen und politischen Verhältnisse in Österreich ob der Enns 1490—1525. Von Karl Eder (Studien zur Reformationsgeschichte Oberösterreichs I). gr. 8° (XXXII u. 494 S.) Linz a. D. 1933, Winkler. M 18.—. Das vorliegende Buch ist ein sehr gediegener Beitrag zur Lösung jener vielbesprochenen Frage, ob und inwieweit die kirchlich-religiösen Zustände der Zeit als Grund der überaus schnellen, fast unwiderstehlich erscheinenden Ausbreitung des von Luther angefachten Brandes angesehen werden können. Die vielfach beliebte Annahme einer völligen Zerrüttung der damaligen Kirche widerspricht dem klaren Zeugnis der Quellen; die unleugbare Tatsache einer gewissen Blüte des kirchlichen Lebens jener Zeit, wie sie etwa Janssen betont hat, scheint den jähen Wechsel von blühender Frömmigkeit zur neuen Haltung, die sich in kürzester Zeit gegen die eigenen Werke kehrte, unverständlich zu machen. Unter der feinen, kritischen Feder des Verf.s entsteht vor den Augen des Lesers ein merkwürdig „zwiespältiges" Bild, das wohl für weite Strecken der damaligen Welt typisch ist. Neben einer gesteigerten, teilweise sich üppig entfaltenden kirchlichen Frömmigkeit, dem lebendigen Glauben an die Verdienstlichkeit der guten Werke, einer großen Hochschätzung der heiligen Messe finden sich gerade solche schwere Schäden, die die Widerstandskraft gegen den Umsturz lähmten, wie große Mängel des religiösen Volksunterrichtes, der Vorbildung und Lebenshaltung des Klerus usw. Dazu kam als Niederschlag der stürmischen Reform-Bewegungen des 14. und 15. Jh.s eine Vertrauenskrise gegen den höheren Klerus und eine tiefgehende innere Erregung und Beunruhigung, eine von apokalyptischen Gedanken durchsetzte Erwartung einer „Veränderung in der christlichen Kirche", die auch den Äußerungen der Frömmigkeit das Gepräge der dem Verwelken nahen Nachblüte gibt. Es darf dabei freilich nicht übersehen werden, daß auch in Oberösterreich schließlich die Politik die entscheidende Rolle gespielt hat. Besonders hervorgehoben seien in E.s Werk der „Quellenbericht", der nicht nur die mühsame Arbeit des Verf.s erkennen läßt, sondern auch ein sehr erfreuliches Bild der wärmsten Liebe zur Heimat und des eifrigsten Interesses für die Erforschung ihrer Geschichte in weiten Kreisen darbietet, und die mustergültige „Einführung" in die schwierige Methode derartiger Untersuchungen und in die Psychologie der Frömmigkeit des ausgehenden Mittelalters.

Beiträge zur Geschichte des spätmittelalterlichen Ablaßwesens nach schlesischen Quellen mit neun urkundlichen Belegen. Von Ernst Laslowki (Breslauer Studien zur historischen Theologie 11). gr. 8° (149 S.) Breslau 1929, Müller u. Seiffert. — Wenn wir das vorreformatorische Ablaßwesen so

kennen lernen wollen, wie es namentlich für manche Probleme der Reformationsgeschichte notwendig erscheint, dann bedürfen wir noch mancher lokalgeschichtlicher Arbeiten, die uns das „rein Tatsächliche, d. h. die äußeren, die historischen Formen des Ablaßinstitutes selbst, die Motivierung, das Zustandekommen, den Verlauf und die Wirkung der einzelnen Ablässe, ihre Häufigkeit, den technischen Apparat, das Schicksal der gesammelten Gelder, das Urteil der öffentlichen Meinung usw." aufzeigen. L. hat in der vorliegenden Schrift eine solche, sehr interessante und sehr gut gelungene Arbeit geliefert, indem er für einen bestimmten Bezirk, der etwa der heutigen Provinz Schlesien entspricht, die geschichtlichen Formen der wichtigsten Ablaßverleihungen des 14. und 15. Jh.s eingehend darstellte. Das in Frage kommende Quellenmaterial konnte er lückenlos aus den bedeutendsten schlesischen Archiven ausheben. Die Darstellung zeigt, daß das Ablaßwesen in jener Zeit eine wichtige Rolle gespielt hat; der Ausspruch Harnacks aber von der „zentralen Stellung, die der Ablaß im kirchlichen und politischen Leben der letzten drei Jahrhunderte vor der Glaubensspaltung einnahm", den sich der Verf. anzueignen scheint, ist doch wohl übertrieben und irreführend.

Walliser Geschichte. I. Teil. Die Geschichte des Wallis im Mittelalter mit einer Vorgeschichte des Wallis. Von Julius Eggs. 8° (VI u. 230 S.) Einsiedeln 1930, Benziger. — Das fesselnd geschriebene, hübsch illustrierte Volksbuch ist wohl sehr geeignet, dem Schweizer durch die Darstellung der Kämpfe um Freiheit und Unabhängigkeit das Verständnis für die Eigenart seiner Heimat und die Liebe zu ihr zu fördern. Es beruht auf einer gewissenhaften Verwertung der zahlreichen gedruckten Quellen und der einschlägigen Literatur und bringt nur feststehende, an der Hand der Quellen geprüfte Tatsachen. Quellen und Schrifttum sind am Ende des Buches sorgfältig zusammengestellt. Zur Geschichte der thebäischen Legion wäre noch zu erwähnen N. Peissard, La découverte du tombeau de St. Maurice 1922. Am meisten interessiert wohl der 4. Abschnitt: Matthäus Schiner und seine Zeit (1499—1522).

Der Sieg des Humanismus in den katholischen Gelehrtenschulen des Niederrheins 1525—1557. Von Josef Kuckhoff (Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung 3). gr. 8° (VII u. 59 S.) Münster i. W. 1929, Aschendorff. M 1.70. — Bisher war die Ansicht herrschend, daß das katholische Schulwesen in Deutschland um die Mitte des 16. Jh.s völlig darniederlag. Bei den Protestanten hätten zuerst Melanchthon und besonders Sturm, Luthers Mahnruf folgend, das Schulwesen wieder neu begründet; bei den Katholiken aber hätten die Jesuiten auf den Trümmern des verfallenen Unterrichtswesens ihre neue Schule aufgebaut. Dabei wird mehrfach behauptet, die Jesuiten hätten in ihrer *Ratio studiorum* aus Sturm geschöpft. Kuckhoff weist nach, daß es um das Jahr 1540 am Niederrhein ein sehr kräftiges katholisches Gelehrtenschulwesen in humanistischer Ausprägung gab, daß Sturm nur übernahm, was er selbst in Lüttich gelernt und geübt hatte, und daß auch die deutschen Jesuiten in der Form ihres Schulwesens Kinder des niederdeutschen katholischen Humanismus waren, daß sie nicht schlechthin Neues aufbauten, sondern Gegebenes weiter ausbildeten und dem niederrheinischen Humanismus in den katholischen Schulen

zum Siege verhalfen. Das Ergebnis ist für die Reformationsgeschichte und für die Geschichte des Gelehrten-Unterrichtes wertvoll.

Archivum Historicum Societatis Jesu. Periodicum semestre a Collegio Scriptorum de historia S. J. editum. 1 (1932) u. 2 (1933). gr. 8° (VII u. 384, VII u. 384 S.) Rom, Borgo S. Spirito 5. Jährlich L 30.—. Das Archivum Hist. Soc. Jesu, das vorläufig jährlich in zwei starken Heften erscheint, bringt planmäßig in jedem Hefte ausführliche historische Artikel, wichtige unedierte oder sehr seltene, schwer erreichbare Quellentexte, kleinere Beiträge und Mitteilungen zur Ordensgeschichte, eine Bibliographie und eine Chronik über jene Ereignisse der Gegenwart, die mit dem Archivum und seinen Zwecken irgend einen Zusammenhang haben. Die neue Zeitschrift ist innerhalb des Ordens mit Freude und Genugtuung begrüßt worden. Die Geschichte der Gesellschaft, deren weiterer Erforschung das Archivum gewidmet ist, bedeutet ja für das Ordensmitglied nicht nur ein wissenschaftliches Problem, sondern die Ordenstradition, auf der weitergebaut werden muß. Bei der großen Bedeutung aber, die der Gesellschaft Jesu in der kulturgeschichtlichen Entwicklung der neueren Zeit seit dem 16. Jh. unleugbar zukommt, bei der Verwirrung und Gegensätzlichkeit der Urteile über die Geschichte der Jesuiten kommt das Archivum auch außerhalb des Ordens einem schon mehrfach geäußerten Bedürfnis entgegen und wird manches zur Klärung im Widerstreit der Meinungen beitragen können; besonders wird man den Herausgebern dankbar sein für die Bearbeitung der weitverzweigten und oft recht schwer zugänglichen Literatur.

Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters. XVI. Bd. 3. Abteilung: Pius VI. (1775—1799). Von Ludwig von Pastor. gr. 8° (XXXIX u. 678 S.) Freiburg 1933, Herder. M 15.—, geb. M 18.60. — Mit dieser 3. Abteilung des 16. Bandes ist das Lebenswerk des großen Geschichtsschreibers der Päpste abgeschlossen, das für immer ein einzigartiges Monument seiner wissenschaftlichen Tätigkeit und zugleich die großartigste Apologie des Papsttums und seiner auf göttlicher Verheißung beruhenden Sieghaftigkeit bleiben wird. Dieser letzte Band der Papstgeschichte ist durch dieselben Vorzüge ausgezeichnet, die den vorhergehenden Bänden so allgemein nachgerühmt werden. Er behandelt das leidensvolle Pontifikat des vornehmen und milden Braschi-Papstes, bei dessen Tod der Sieg der Kirchenfeinde ebenso gesichert scheinen konnte wie einst in den Stürmen des 16. Jh.s. Aber wie dort auf die Reformation die Gegenreformation, so folgte aus der inneren Lebenskraft der Kirche heraus auf die Erniedrigung von 1799 der glanzvolle Sieg der Restauration. Ihn zu schildern war Pastor nicht mehr gegönnt; wie der Verlag ankündigt, wird P. Leiber (Rom), der sich unter Führung Pastors in dieses Forschungsgebiet eingearbeitet hat, die Papstgeschichte des 19. Jh.s bearbeiten und damit die Pastorsche Papstgeschichte fortsetzen und vollenden.

Papstgeschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart. Von Franz Seppelt und Klemens Löffler. gr. 8° (XII u. 551 S.) München 1933, Kösel-Pustet. Geb. M 5.90. — Die bekannte, bereits in mehreren Auflagen erschienene Papstgeschichte der Köselschen Sammlung erscheint nun, beträchtlich erweitert, in neuem, prächtigem Gewande als Jubiläumsgabe des Verlages an das Heilige Jahr. Den beiden Verfassern ist es vorzüglich gelungen,

aus der erdrückenden Fülle des Stoffes das Wesentliche herauszuheben und meisterhaft zu gruppieren, so daß die großartige Entwicklung des Papsttums und die kultur- und profangeschichtlichen Zusammenhänge deutlich sichtbar werden. Die Darstellung ist durch ein festes wissenschaftliches Fundament unterbaut und streng objektiv gehalten. 919 Bilder veranschaulichen den Text. Das Buch ist für weitere Kreise geschrieben und verzichtet daher auf den wissenschaftlichen Apparat; dafür ist aber eine gute Auswahl von Quellenausgaben und Literaturwerken vorangestellt. Es ist keine Übertreibung, wenn der Verlag im Vorwort bemerkt, daß die Herausgabe einer vollständigen Papstgeschichte in einem Band besonders in unseren Tagen einem stark empfundenen Bedürfnis entgegenkommt. Das vorliegende Werk tut dies in besonders gediegener und ansprechender Weise.

Kirchengeschichte auf Grund des Lehrbuches von F. X. Funk. 3. Teil: Die Neuzeit, 2. Lieferung: Reformation und Gegenreformation. Von Karl Bihlmeyer. 8./9. verb. Aufl. gr. 8° (152 S.) Paderborn 1933, Schöningh. M 3.50. — Wir haben schon früher in dieser Zeitschrift auf die Vorzüge der Kirchengeschichte hingewiesen, die B. auf Grund des Lehrbuches von Funk bearbeitet hat. Die rasche Folge der Auflagen, die stets eine sorgfältige Durcharbeitung und Verbesserung erkennen lassen, bezeugt klar genug die Brauchbarkeit des Werkes. Die Kirchengeschichte liegt nunmehr fast vollständig in 8. u. 9. Auflage vor. Der 3. Teil, die Neuzeit, ist wie die früheren Teile ausgezeichnet durch die Fülle des verarbeiteten Stoffes, die aber der lichtvollen Klarheit der Darstellung keinen Eintrag tut, und durch den Reichtum der gewissenhaft nachgetragenen neuen Literatur.

Franz Pangerl S. J.

Geschichte der führenden Völker. Hrsg. von H. Finke, H. Junker, G. Schnürer. 8°. Freiburg, Herder. VI. Bd., 1. Hälfte: Die römische Republik. Von Josef Vogt. Mit 9 Tafeln (X u. 350 S.) 1932. M 9.—, geb. M 11.—; VI. Bd., 2. Hälfte: Die römische Kaiserzeit. Von Julius Wolf. Mit 8 Tafeln (VIII u. 286 S.) 1932. M 6.70, geb. M 8.50; XI. Bd.: Die Anfänge der abendländischen Völkergemeinschaft. Von G. Schnürer. Mit 8 Tafeln (X u. 320 S.) 1932. M 7.60, geb. M 9.40. — Die neuen Bände der „Geschichte der führenden Völker" gehören zwar hauptsächlich ins Gebiet der Profangeschichte, sind aber auch für den Kirchenhistoriker wertvoll. Man kann sie geradezu als Muster einer hochstehenden Geschichtsdarstellung bezeichnen. Politische, religiöse, Kultur- und Wirtschaftsgeschichte sind zu Gesamtbildern verschmolzen. Quellenverhältnisse und kritische Probleme werden wenigstens angedeutet. An geeigneter Stelle werden auch Werturteile gegeben, wie es Recht und Pflicht des Geschichtsdarstellers ist. Anekdotisches ist vermieden, dennoch ist die Sprache die einer schlichten, anschaulichen Erzählung. — Bei Vogt fesselt vor allem die Darstellung der Kräfte, die die römische Expansion bewirkt haben. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß das republikanische Rom mehr geleistet hat, als es konnte und wollte. Die providentielle Aufgabe Roms als Wegbereiter des Christentums drängt sich unabweisbar auf. — Wolf schildert das Ringen zwischen cäsarianischem und augusteischem, zwischen Beamten- und Gottesgnaden-Kaisertum, bei dem

schließlich dem cäsarianischen der Sieg zufällt. Wohltuend berührt bei W., daß Licht und Schatten in der vor- und nachdiokletianischen Zeit gleichmäßig verteilt sind, sehr im Gegensatz zu der üblichen Darstellungsweise, für die z. B. E. Steins mit Zynismen reichlich gespickte Darstellung der späteren Kaiserzeit typisch ist. — Schnürer endlich hat die schwierige Aufgabe, die Bildung der abendländischen Völkergemeinschaft aus dem Chaos des versinkenden Römerreichs darzustellen, in meisterhafter Weise gelöst. Seine überzeugenden Ausführungen erreichen in der Schöpfung des abendländischen Kaisertums Karls des Großen dramatische Höhe.

Des Eusebius Pamphili Bischofs von Caesarea Kirchengeschichte. Aus dem Griechischen übersetzt von Phil. Haeuser (Bibliothek der Kirchenväter, hrsg. von Bardenhewer u. Zellinger. 2. Reihe, 2 Bd.) 12° (501 S.) München 1932, Kösel u. Pustet. Geb. M 6.—, Subskr. M 5.40. — Daß die neue Reihe der Köselschen Kirchenväter auf der anerkannten Höhe bleibt, dafür bürgen die Namen der Herausgeber. Die Übersetzung der Kirchengeschichte des Eusebius ist nach der maßgebenden Ausgabe von Schwartz gearbeitet, berücksichtigt aber auch die neueste Literatur und enthält wertvolle Anmerkungen. Die Übersetzung ist leicht lesbar, aber möglichst wortgetreu. Der Übersetzer ist nicht der Versuchung erlegen, durch „schönes Deutsch" den Charakter des antiken Werkes zu verändern. Bei einem historischen Werk ist das noch wichtiger als bei einem rhetorischen. Man kann die Herausgeber nur beglückwünschen.

Das Christentum im Römischen Reich bis Konstantin. Von Albert Ehrhard. 16° (59 S.) Augsburg 1932, Haas u. Grabherr. M 1.20. — Es Rede ist eine formvollendete, reife Darstellung von hoher Warte aus. Wenn auch bei manchen umstrittenen Punkten einer Stellungnahme ausgewichen wird, so hat man doch bei jeder Zeile den Eindruck, die Worte eines Meisters der Forschung zu hören.

Altchristliche Städte und Landschaften. III. Antiocheia. Von Viktor Schultze. Mit 95 Abbildungen. 8° (VIII u. 378 S.) Gütersloh 1930, Bertelsmann. M 18.—, geb. M 20.—. Sch. trägt in diesem Band alles zusammen, was wir über das christliche Antiochia aus literarischen, archäologischen und (augenscheinlich am wenigsten) epigraphischen Quellen wissen. Es wäre vielleicht besser gewesen, dem ganzen Werk mehr den Charakter einer Materialsammlung zu belassen oder den verschiedenartigen Stoffgruppen den Charakter von wissenschaftlichen Exkursen zu geben. Statt dessen liefert Sch. eine fortlaufende Geschichtsdarstellung, was zwar die Lesbarkeit erhöht, aber den Nachteil hat, daß manche wichtigen Fragen mit unbestimmten Redewendungen abgetan werden. Über die Stellung des hl. Petrus in Antiochien erfahren wir z. B. S. 41: „Als erster Bischof von Antiocheia erscheint geschichtlich (!) Euodius, den Petrus selbst eingesetzt haben soll." Wenn auf solche Weise die traditionelle Auffassung angefochten wird, so müßte das eingehend begründet werden. Ähnlich, wenn es über die Ignatiusbriefe heißt: „In der Verfassung ist der monarchische Episkopat durchgeführt, aber im Bewußtsein der Kirche noch nicht tief eingewurzelt". Woher weiß man denn das? Auch manche kurz hingeworfenen Werturteile stören in einem ernsten Quellenwerk, so „die in den Anfängen der Kirche häufige Kinderkrankheit

des religiösen Enthusiasmus", oder: das Kreuzzeichen „war eine gedankenlose Sitte geworden". Solchen subjektiven Bemerkungen begegnet man auf Schritt und Tritt. Abgesehen davon ist Sch.s Werk eine wertvolle Materialsammlung.

Form und Überlieferung der Lukas-Homilien des Origenes. Von Max Rauer (Texte und Untersuchungen 47,3). 8° (VIII u. 63 S.) Leipzig 1932, Hinrichs. M 5.40. — R. läßt seiner in der Berliner Kirchenväterausgabe veranstalteten Edition der Lukashomilien des Origenes (vgl. ZkTh 55 [1931] 169) ein Heft folgen, in dem er Nachlese hält aus einigen dort nicht berücksichtigten Hss (darunter ein wichtiger Codex M), ferner einzelne Fragen der Textgeschichte bespricht. Es scheint, daß Hieronymus bereits einen gekürzten Origenestext vor sich gehabt hat. Von den in den Katenen erhaltenen griechischen Fragmenten ist es oft zweifelhaft, ob sie den ungekürzten Homilien oder dem Lukaskommentar oder auch dem Matthäuskommentar entstammen. Die Hauptsache ist jedoch, daß es sich um origeneisches Gut handelt. R.s Nachtrag ändert an dem Wert seiner Ausgabe nichts Wesentliches, liefert aber doch willkommene Beiträge.

Augustin und die Volksfrömmigkeit. Blicke in den frühchristlichen Alltag. Von Johannes Zellinger. 8° (113 S.) München 1932, M. Hueber. M 3.50, geb. 4.80. — Z. sammelt mit großem Fleiß und bespricht mit feinem Takt die in dem weiten Schrifttum Augustins zerstreuten Notizen über Volksfrömmigkeit. Er faßt sie zusammen in drei Kapitel: Heidnisches und Christliches, In Martyrien und an Gräbern, In der Basilika von Hippo. Es ergibt sich dabei ein mosaikartiges, überaus lebensvolles Bild von den religiösen Anschauungen und Zuständen zwar nur der Gemeinde von Hippo, die aber gewiß für viele andere als typisch gelten kann. Gleichzeitig erscheint die Gestalt des Bischofs und Seelsorgers Augustin in überaus reizvollem Licht. Über das rein historische Interesse hinaus kann das schöne Buch solchen zu denken geben, die mit puritanischer Geste alles Menschlich-Lebensvolle aus der religiösen Übung streichen wollen und sich dafür gar noch auf das Urchristentum berufen.

Die Sachsenbekehrung. Von H. Wiedemann M. S. C. (Veröffentlichungen des internationalen Instituts für missionswiss. Forschungen. Neue Reihe 5). 8° (XIX u. 130 S.) Hiltrup 1932, Missionshaus. M 4.60. — W. liefert unter kritischer Würdigung der Quellen eine genau umgrenzte Darstellung der Christianisierung des Sachsenlandes. Es ergibt sich daraus, daß die landläufige Darstellung von der Bekehrung der Sachsen „durch das Schwert" zum mindesten sehr unzureichend ist. Besonders wichtig ist die organisatorische Arbeit bei der Einrichtung der Bistümer. Vielleicht hätte hier die Patrozinienforschung noch da und dort Einzelheiten ergeben, vorausgesetzt, daß Vorarbeiten vorhanden sind. W.s Arbeit ist nicht nur missionstheoretisch interessant, sondern auch für die allgemeine Kirchengeschichte wertvoll.

Die Wundergeschichten des Cäsarius von Heisterbach hrsg. von Alf. Hilka. I: Einleitung, Exempla und Auszüge aus den Predigten (Publikationen der Gesellschaft f. rhein. Geschichtskunde 43). gr. 8° (XXVIII u. 224 S.) Bonn 1933, P. Hanstein. — H. will nicht eine Gesamtedition von Cäsarius von Heisterbachs Werken geben, sondern nur von den erzählenden Partien. Ein solches

Vorgehen scheint auf den ersten Blick befremdlich, ist aber ganz gerechtfertigt. Denn nur als Geschichtenerzähler, nicht aber als Theologe und Prediger ist Cäsarius von Bedeutung. Jedem, der sich mit Legendenforschung beschäftigt, muß H.s Werk, dem sogar ein eigenes „Motivverzeichnis" angehängt ist, höchst willkommen sein. Hat man doch längst angefangen, in diesem Sinn die Klassiker, Homer und Herodot, aber auch Grimms Hausmärchen zu bearbeiten. An diesem Strom volkstümlicher Erzählungskunst ist der Literaturgeschichtler nicht minder interessiert wie der Kulturhistoriker. Ebenso kann daraus die historische Kritik reichste Erkenntnisse schöpfen. Es ist daher eine baldige Vollendung von H.s Arbeit, die durch philologische Editionstechnik ausgezeichnet ist, zu hoffen.

Ludwig Hertling S. J.

I più antichi statuti della facoltà teologica dell' Università di Bologna. Pubblicati per la prima volta da Francesco Ehrle S. J., Cardinale-Bibliotecario ed Archivista di S. R. C. (Universitatis Bononiensis Monumenta. Vol. 1). gr. 8° (CCXVI u. 150 S.) Bologna 1932, Istituto per la Storia dell' Università di Bologna. Lire 50.—. Ich kann mich erinnern, daß ich vor 12 Jahren den Hochwürdigsten Herrn Verfasser dieses Monumentalwerkes bereits die Druckbogen des Textes der Statuten korrigieren sah. Ein Außenstehender wollte sich nun wohl wundern, daß dann doch das Erscheinen des Ganzen noch so viele Jahre auf sich warten ließ. Wer das Ganze nun aber nur mit einiger Aufmerksamkeit durcharbeitet, kann diese Verzögerung verstehen, die neben den vermehrten anderen Aufgaben des inzwischen mit dem Purpur geschmückten Verf.s die Herstellung der über 200 Seiten umfassenden Einleitung zur Ursache hat. Denn diese entwirft ein sattes Gemälde von dem Milieu, in das die Statuten zu stellen sind, und gibt darüber hinaus noch einen Einblick in eine große Reihe bisher nicht oder nur unvollkommen geklärter Dinge des mittelalterlichen Studienbetriebes, daß nicht nur Jahre der Arbeit *ad hoc*, sondern noch mehr Jahre tiefster Forschererfahrung vorausgehen mußten, um überhaupt zur Vollendung eines solchen Werkes befähigt zu werden.

Die Einleitung bietet in ihrem 1. Kapitel eine bis in alle Einzelheiten gehende Beschreibung der beiden Handschriften, welche die Statuten von Bologna überliefern, d. i. des Cod. VII des Wiener Universitätsarchives und des auch in anderer Beziehung wichtigeren, ursprünglich der Erzbischöflichen Bibliothek von Bologna zugehörigen und dann durch Papst Benedikt XV der Bologneser Theologischen Fakultät zugewiesenen Manuskriptes. Daran reiht sich eine Beschreibung der Entwicklung des Bologneser Studiums, das sich aus einer kommunalen Rechtsschule allmählich zur gelehrten Rechtsfakultät und dann zur Universität entfaltete. Wir erfahren hier auch Wichtiges über Korporationen und Gegensätze, Kollegien von Professoren im 13. Jahrh. und sog. Promotionsfakultäten, über interne Geheimnisse des Schulbetriebes, den Beginn des Schuljahres usw. Weit ausladend wächst sich dann das 3. Kapitel zu einer bedeutsamen Geschichte des Ursprunges der theologischen Fakultäten im Mittelalter aus. Anschließend kommt die Sprache auf das philosophische und theologische Studium in Bologna vom Jahre 1364, wobei zur Beleuchtung die Entwicklung der Pariser Universität und des Ordensstudiums

herangezogen und beschrieben werden. Da sie für ein Verständnis der Umstände, in welche die Statuten hineingestellt wurden und aus denen sie auch herauswuchsen, von Wichtigkeit ist, wird auch die politische Lage von Bologna um 1364 (5. Kapitel) gezeichnet. Die Geschichte der Eröffnung der theologischen Fakultät füllt das 6. Kapitel. Das 7. bringt sodann alle Mitteilungen, die für ein Verständnis des Wertes der Bologneser Statuten vom Jahre 1364 unerläßlich bleiben. Dabei ergibt sich, daß die Konstitution der Bologneser Universität, die im Mittelalter durch ihre Rechtsfakultät Weltruf besaß, durch ihre Verständigkeit sogar diejenige der in Philosophie und Theologie führenden Pariser Universität übertraf. Wer des ferneren die Pariser Universität aus irgendwelchen Gründen nicht beziehen konnte, dem galt Bologna auch für Philosophie und Theologie als Stellvertreterin. Beispiele dafür hat man an den Dominikanern während ihres durch Monteson verursachten Exils (1387–1403) und an den Karmeliten während des abendländischen Schismas. Bedeutsam ist auch, daß sich in den Statuten der von Paris abhängigen Universitäten und hier in erster Linie Bolognas die besten Erläuterungen für dunkle Punkte in den für den Lehrbetrieb jener Zeit geltenden Normen und Bräuchen finden. Die Anhänge geben neben wichtigen die Statuten berührenden Dokumenten eine Beschreibung des Werdeganges des uns vorliegenden Werkes, wobei auch in Faksimile ein Handschreiben Benedikts XV, damals noch Erzbischofs von Bologna, an den Verf. zur Wiedergabe kommt. — Den zweiten Teil des Werkes nimmt die mit größter Genauigkeit auf Grund der beiden Hss hergestellte Textausgabe der Statuten selber ein. Nicht genug damit werden in Anhängen noch weitere Dokumente des Bologneser Codex gebracht. Unter diesen interessiert besonders die Matricola degli addottorati e degli incorporati. Auch hier wird uns in einer kurzen, aber tiefschürfenden Einleitung wiederum alles Material an die Hand gegeben, das ermöglicht, ihre Bedeutung und ihren Wert voll auszuschöpfen. Nicht zu vergessen sind die den Abschluß bildenden Indices der Personen- und geographischen Namen der Matrikeln, das Verzeichnis der verschiedenen hier auftretenden Klassen des Klerus und der religiösen Orden und endlich das Inhaltsverzeichnis für die Einleitung.

Ich habe mich in der Darstellung des Werkes absichtlich auf eine kurze Übersicht beschränkt. Denn die einzelnen Kapitel bergen Reichtümer, deren Aufzählung im einzelnen den Rahmen einer Besprechung sprengen würde, die aber das Werk wohl zu dem Bedeutendsten und Tiefsten machen, was seit und neben dem Chartularium der Pariser Universität zur Geschichte der mittelalterlichen Scholastik und ihres Lehrbetriebes — man könnte höchstens noch des Hochwürdigsten Verfassers Werk über den Sentenzenkommentar Peters von Candia mit seinen grundlegenden Mitteilungen zur Scheidung der Schulen in der Scholastik des 14. Jh.s mit in Vergleich ziehen — geschrieben wurde.

Bamberg. Artur Landgraf.

Pädagogik und Katechetik

Lexikon der Pädagogik der Gegenwart. In Verbindung mit zahlreichen Fachgelehrten hrsg. vom Deutschen Institut für wissenschaftliche Pädagogik. Leitung der Herausgabe: Jos. Spieler. 2 Bde. Zweiter Band: Kinderfürsorge bis Zwangszustände. Lex.-8° (XVI S. u. 1498 Sp.) Freiburg 1932, Herder. M 32.—, geb. M 36.—. Die Eigenart des Werkes, das mit vorliegendem Bande zum Abschluß kommt, ist schon bei Besprechung des ersten Bandes, ZkTh 56 (1932) 141 f., gekennzeichnet worden; sie ist hier in glücklichster Weise festgehalten. Wir haben nun wieder einen zuverlässigen katholischen Führer durch die Gesamtheit der pädagogischen Erscheinungen und Bestrebungen der letzten Jahrzehnte, von den kleinen Fragen des Kinderspieles und der Fibeltechnik bis zu den großen schulorganisatorischen und erziehungsphilosophischen Prinzipienfragen. Das am Schluß beigegebene, ebenso sorgfältige wie reichhaltige „Personen- und Sachregister" (II, 1365—1498) ermöglicht es, über fast jeden beliebigen pädagogischen Begriff, der in einem der zwei Bände behandelt oder erwähnt ist — und man wird nur selten ein Stichwort oder einen Namen der Gegenwartspädagogik unerwähnt finden — rasche Belehrung zu erhalten. Der Artikel „System der Pädagogik" aus der Feder des Herausgebers zeigt nun den inneren Plan, der das Werk zusammenhält. Hervorgehoben sei, daß mehrere Artikel über wichtige religionspädagogische Fragen Aufschluß geben (Religionsunterricht, Biblische Geschichte, Gebetserziehung, Schulgottesdienst, Kirchenlied, Kommunion; dagegen ist „Katechismus" nicht berücksichtigt); dazu kommen als Rahmen die systematischen Artikel „Religionspädagogik" und „Moralpädagogik" von J. Göttler. Von Artikeln über pädagogische Zeitfragen seien besonders genannt die über Landerziehungsheime und über Schulgemeinde — beide ebenso klar berichtend wie sicher wertend — über Schulwanderung, Laienspiel, Lehrerbildung, Pädagogische Akademie. Dazu wieder die Länderartikel, unter denen bei „Österreich" manches andernorts Vermißte nachgetragen ist. — Wenn man beachtet, daß hier durch geschickte Drucktechnik und größte Prägnanz der Ausdrucksweise der Stoff für ein vielbändiges Lexikon in zwei mäßige, sorgfältig ausgestattete Bände gepreßt ist, wird man auch den Preis nicht zu hoch finden.

Bildung im Lichte der Offenbarung. Richtlinien für die Erziehung in Familie und Schule sowie für die Weiterbildung im Leben. Von Peter Vogt S. J. 8° (227 S.) Paderborn 1932, Junfermann. M 3.50, geb. M 4.65. — Man darf das Buch als eine mit gutem verbindendem Text ausgestattete Realkonkordanz der Schriftlehre über die Erziehung bezeichnen. Der Stoff ist geordnet nach den drei Hauptstufen der seelischen Entwicklung: Kindesalter, Knabenalter, Zeit der Selbstbildung, womit zugleich die Reihenfolge: Pflegen, Gewöhnen, Bilden eingehalten ist. Der weitaus größte Teil fällt unter das auch im Titel hervorgehobene Stichwort der Bildung im Sinn einer Unterweisung in den großen Lebensfragen, wobei die Weisheitsbücher die am reichlichsten fließende Quelle darstellen. Damit ist gegeben, daß die inhaltliche Seite dieser Bildung, also die von der Bibel vorgetragene Lebenweisheit, viel stärker zur Geltung kommt als die formal-pädagogische Seite, und daß auch im Inhalt

das Alttestamentliche überwiegt, obwohl der Verf. die neutestamentlichen Texte mit besonderer Liebe behandelt (s. etwa S. 78—92 die Vaterunsererklärung). Im Zwischentext werden u. a. Winke gegeben für die pädagogische Auswertung von Schriftworten. Unter Heranziehung der Erziehungsenzyklika Pius XI werden auch einzelne Grundlinien katholischer Erziehungsweisheit erörtert, und zwar mit besonderer Betonung der übernatürlichen Aufgabe; doch ist S. 29 die Beurteilung der Märchen und verwandter profaner Stoffe zu streng.

Religions- und Moralpädagogik. Grundriß einer zeitgemäßen Katechetik. Von Jos. Göttler. 2. verm. Aufl. 8° (XI u. 290 S.) Münster 1931, Aschendorff. M 6.80, geb. M 8.30. — Für die Eigenart dieser Katechetik des bekannten Führers der katholischen pädagogischen Bewegung dürften besonders zwei Dinge kennzeichnend sein: einmal die staunenswerte Stoffbeherrschung in sachlicher wie in literarischer Hinsicht, die es dem Verf. zusammen mit der ungewöhnlichen Prägnanz seiner Sprache ermöglicht, die eigentliche Theorie der Katechese (einschließlich des Religionsunterrichtes an höheren Schulen) auf gut 100 Seiten (92—199) gründlich und mit ausgiebiger Stellungnahme zu schwebenden Fragen zu erledigen; sodann das Streben nach strenger Systematik, das ihn den Rahmen der herkömmlichen Katechetik sprengen und eine Reihe von allgemeinen Vorfragen voranstellen ließ, wie sie sich aus der Berührung mit der Profanpädagogik und weiterhin aus der philosophischen Prüfung der Begriffe: Religion, Sittlichkeit und Erziehung, ergeben. G. begnügt sich nämlich für diese Systematik nicht mit dem kürzeren Wege, den er selbst als gangbar bezeichnet (2f.), einer Katechetik nämlich, die von einer auf der katholischen Weltanschauung fußenden Pädagogik ausginge und in diese „unbedenklich eingebaut werden" könnte; vielmehr sieht G. in jenen Voruntersuchungen in fast ängstlicher Wissenschaftlichkeit von jedem religiösen Bekenntnis ab, um erst im weiteren Fortgang den katholischen Standpunkt festzuhalten. Man darf der Meinung sein, daß jene Vorfragen bei normalem Aufbau der Studien in der Philosophie behandelt sein müßten, bzw. soweit sie pädagogischer Art sind, der allgemeinen Pädagogik zuzuweisen wären, die als normative Wissenschaft übrigens — trotz G. Grunwald — auf die theologisch-übernatürliche Seite der Gesamtwirklichkeit, in der sie der Erziehung Wege weisen soll, nicht verzichten darf. Doch mögen hier technische Rücksichten entschieden haben. — Inhaltlich verdient hervorgehoben zu werden die starke Betonung der religiösen Übungen (94f. 142f. 188), überhaupt der gelebten Religion; demgemäß dürfe z. B. die Einführung in die Liturgie kein bloßer „Ergänzungsunterricht" sein (100; vgl. 178ff.). Anderseits tritt G. gegenüber einer gewissen „Erlebnispädagogik" entschieden ein für die Rechte des Intellektes und des eigentlichen Unterrichtes (29f. 119ff.) und warnt vor manchen Auswüchsen der Arbeitsschule, in denen der Intellektualismus durch Industrialismus ausgetrieben wird. Die Einheit zwischen Unterricht und Erziehung würde noch stärker hervortreten, wenn die „Darbietung von Motiven und Idealen" nicht dem Zwitterbegriff der „Inspiration" zugeordnet würde (61), sondern als letzter Sinn der Belehrung erschiene; vgl. die Ausführungen von J. B. Lotz in diesem Jahrgang der ZkTh S. 39f. 43. 557ff. Mit dem späten Ansatz

des ersten Sakramentenempfanges bleibt G. bei seinem bekannten konservativen Standpunkt. Wertvolle Beleuchtung erhalten die theoretischen Ausführungen durch dreierlei Beilagen (200—290): Kirchenamtliche Kundgebungen, Lehrplanentwürfe, Lehrbeispiele.

Katechetische Didaktik und Pädagogik. Eine erste Einführung in das katechetische Wirken. Von Otto Etl. kl. 8° (181 S.) Graz 1931, Styria. S 5.50. — Das Buch des Grazer Katechetikers beschränkt sich auf die allgemeine Katechetik unter Ausschluß der Theorie für die einzelnen Altersstufen und Lehrstoffe ebenso wie der Geschichte. Innerhalb der schon im Titel angedeuteten Zweiteilung schreitet die Darstellung in 52 lose gefügten Paragraphen in der Weise fort, daß die formalen Fragen der allgemeinen Didaktik und weiterhin die der Erziehungsmethode und der Erziehungsmittel den Faden abgeben und dann möglichst auf praktische Anweisungen ausgegangen wird. In den guten technischen Winken — über Bildbenützung (18 ff.), Wiederholungskatechese (57 ff.), katechetische Sprache (99 ff.), Schuldisziplin (121 ff.), Grüßen der Kinder (126 ff.) — und in der reichlichen und sorgfältigen Angabe von katechetischen Behelfen (Anschauungsmaterial, Kinderzeitschriften, Geschenke) liegt denn auch der Hauptwert dieses Buches. Wollte man die ja nirgends weiter ausgebaute Theorie charakterisieren, müßte man ihr entschieden eher in dem vom Herbart kommenden Strom der psychologisierenden Pädagogik des 19. Jahrhunderts ihre Stelle anweisen als in der Richtung, die durch Willmann bezeichnet wird, die wieder das Lehrgut in den Vordergrund stellt und so auch den in der Religionspädagogik doppelt peinlichen Zwiespalt von Erziehung und Unterricht überwindet, jedenfalls eine Trennung von „erziehlicher Belehrung" und „unterrichtender Belehrung" (130 f.) entbehrlich macht. — Wenn S. 63 ff. zu den zwei logischen „Unterrichtsformen" der (Real-)Analyse und der Synthese noch die Verbalanalyse als dritte hinzugenommen wird, so ist damit doch der Sinn der bei Analyse und Synthese in Rede stehenden logischen Bewegung mißverstanden. Soll dem Text des Lehrbuches hier schon eine Stelle angewiesen werden, so kann es nur zwischen Analyse und Synthese sein: er umschreibt den gedanklichen Kern, den man analysierend gewinnt, synthetisch auswertet.

Die neuzeitlichen Anschauungsmittel und ihr didaktischer Wert für den Religionsunterricht. Von Josef Krones. 2. Ausgabe. kl. 8° (103 S.) Rottenburg 1932, Bader. M 2.50, geb. M 4.—. Es ist ein überraschender Reichtum an Behelfen, der in den letzten Jahrzehnten für die anschauliche Gestaltung der Katechese erwachsen ist und über den das vorliegende Büchlein gut orientiert: Methoden der plastischen, der zeichnerischen Darstellung, Wandbilder, Geschenkbildchen, Projektion von Steh- und Laufbildern, schließlich noch die Schallplatte. Für die Bilderserien sind ausführliche Verzeichnisse geboten (45 ff., leider meist ohne Preisangabe), zum Teil mit kurzer ästhetischer und katechetischer Würdigung; der Anhang illustrierter Prospekte bildet eine willkommene Ergänzung hiezu. Zur Angabe der vorhandenen Hilfsmittel treten jeweils Darlegungen über die richtige Methode in deren Gebrauch, die ebenso aus den literarischen Erörterungen wie aus der persönlichen Erfahrung eines eifrigen Katecheten geschöpft und öfter durch

Lehrbeispiele beleuchtet sind. Bei aller Begeisterung für seinen Gegenstand vergißt der Verf. nicht, gelegentlich kluge Mäßigung zu empfehlen; auch stellt er allen anderen Anschauungsmitteln mit Recht Kirche und Friedhof, ja auch umgebende Natur und Sternenhimmel voran. Das Urteil über manche Bibelbilder, besonders protestantische, die oft doch allzusehr die religiöse Weihe vermissen lassen, ist auffallend mild. Für die theoretischen Erwägungen wäre eine Vertiefung von der Psychologie der Altersstufen her wichtiger gewesen als die Aneinanderreihung verschiedenartiger Äußerungen, zumal aus abgeleiteten Quellen (9 ff.). Allgemein hätte die literarische Seite der Arbeit wesentlich mehr Sorgfalt verdient; man sollte jedenfalls nicht vergessen von zitierten Werken Band und Auflage anzugeben. Wozu soll ein „Literaturverzeichnis" wie das S. 100 f. dienen? Doch sind das nur Schönheitsfehler des in sich recht wertvollen Schriftchens.

Möhler: Kommentar zum Katechismus für das Bistum Rottenburg. In 6. Aufl. methodisch neu bearb. von Otto Häfner. 1. Bd.: Der Glaube. gr. 8° (336 S.) M 6.50, geb. M 8.—; 2. Bd.: Die Gebote. (374 S.) M 7.10, geb. M 8.60. Rottenburg 1933, Bader. — In H.s Neubearbeitung von K. Möhlers 1888/91 erstmalig erschienenem Katechismuskommentar ist bewährte alte Überlieferung zeitgemäß weiterentfaltet worden. Vermöge der neueingeführten Gliederung in methodische Einheiten und entsprechenden Ausbaues der vorbereitenden und der abschließenden Partien der einzelnen Katechesen hält das Werk nunmehr die Mitte zwischen eigentlichem Kommentar und ausgearbeiteten Katechesen. Außer durch die von früher her bewahrte Gediegenheit der Erklärungen ist die Neuauflage ausgezeichnet durch die zahlreichen, vielfach neuen, mit Quellenangabe gebotenen Beispiele, besonders im zweiten Band. Auch wissenschaftliche Materialien, kirchliche Bestimmungen (z. B. II, 205—211 die „Katholischen Leitsätze" zu Sittlichkeitsfragen) und mancherlei zunächst dem Katecheten wertvolle Klarstellungen und Übersichten sind gelegentlich aufgenommen, z. B. über Bibelgesellschaften, Bahnhofmission u. dgl. Obwohl zunächst für den Katechismus von Rottenburg eingerichtet, dessen Text mit abgedruckt ist, wird das Werk überall für Katechese und Christenlehre gute Dienste leisten.

Der Katechismusunterricht in den oberen Jahrgängen der Volksschule. Anregungen und Entwürfe von Hans Ballof. 3 Bändchen. 8° (146, 138 u. 130 S.) Düsseldorf 1933, Schwann. Je M 2.40. — So eigenartig das Hilfsmittel ist, das B., Professor am Kölner Priesterseminar, dem Katecheten in die Hand gibt, so glücklich muß man seinen Versuch nennen. Streng im Rahmen des Fuldaer Lehrplanes, der die Durchnahme der drei Hauptstücke des Katechismus auf das 5.—7. Schuljahr verteilt und im einzelnen regelt, wird für jeden der drei Jahrgänge in je einem Bändchen die entfallende Anzahl Katechesen dargeboten und zwar so, daß jede Katechese nur eine Seite füllt, während die gegenüberliegende Seite für eigene Ergänzungen des Katecheten freigelassen ist. Dabei fühlt man in den wortkargen Skizzen von Anfang an die sicher führende Hand eines Meisters. Die alten Formalstufen bestimmen die Gliederung, aber nicht als starres Schema, sondern in jener elastischen Weise, die das innere Gesetz des Stoffes zur Geltung kommen läßt. Bei aller Knappheit wird auch für die konkrete Darbietung und Aus-

wertung und überhaupt für die praktische Pflege des religiösen Lebens mannigfache Hilfe geboten. Die jeweils an die Spitze gestellten Winke zur Behandlung (meist Kürzung) des Katechismustextes dürften für eine Neubearbeitung des Einheitskatechismus wertvoll sein.

Neuland aus Christi Geist. Lehrbuch für den katholischen Religionsunterricht an Frauenschulen und verwandten Anstalten. Von Gottfried Böhmer. 8° (156 S., 3 Tafeln.) Bonn 1933, Hanstein. M 2.50. — Das Buch, das etwa in der Weise von Katechesen für die Fortbildungsschule die Hauptkapitel der christlichen Lehre, vor allem der Glaubenslehre im engeren Sinn, zusammenfassend behandelt, hat in seiner Gesamtanlage, wie sie sich im Titel, in der Gliederung und in den einzelnen Überschriften kundgibt, etwas recht Sympathisches. Es ist beherrscht von dem der heranreifenden Jugend gegenüber besonders wichtigen Bestreben, das religiöse Lehrgut nicht in trockenen Lehrsätzen darzubieten, sondern es zum Weltbild und zur Lebensnorm, ja zum anfeuernden Lebensideal aufzubauen. Auch sind bei den damit gegebenen praktischen Ausblicken die weiblichen Interessen durchaus im Auge behalten. Leider läßt die Durchführung jene lichtvolle Klarheit und jene Bestimmtheit im sprachlichen Ausdruck arg vermissen, die man von einem „Lehrbuch" unbedingt erwarten muß. Geradezu irreführend sind z. B. die Darlegungen über schwere und läßliche Sünde (41), über das kirchliche Bücherverbot (25; vgl. can. 1399, 4), über die Einheit von Kreuzesopfer und Meßopfer (88). Überall schillert es in unsicheren Farben und tönt es von lauten Kraftworten. Jedenfalls muß man sagen, daß sich dieses „Neuland" noch nicht vollends aus dem Chaotischen emporgerungen hat.

Jos. A. Jungmann S. J.

Educazione Cattolica. Von Mario Casotti. kl. 4° (254 S.) Brescia 1932, Società editrice „La Scuola". L 6.—. Während die meisten pädagogischen Werke heute von dem formalen Faktor der Methode handeln, will C. von dem zugehörigen materialen Element, von dem Inhalt der christlichen Erziehung sprechen. Ihr fundamentalstes Kennzeichen ist, daß sie Gott als letztes übernatürliches Ziel zur Geltung bringt; dadurch unterscheidet sie sich von jeder weltlichen Erziehung. Als erstes absolutes Erziehungsziel ergibt sich hieraus: Kenntnis der Glaubenslehre, Einführung in den Gebrauch der Gnadenmittel und die Übung der christlichen Tugenden (zumal der Abtötung und Demut in der Nachfolge Christi). Die irdischen Güter sind für den Christen letztlich niemals Ziel, können immer nur Mittel sein. Zu einem gewissen Mindestbestand an Zeitlichem führt schon die Gottesliebe (insoweit es für das Heilsstreben erforderlich ist); in seine ganze Fülle treibt aber erst der aus Liebe geborene Dienst am Nächsten hinein. So sagt auch der Christ sein Ja zur Kulturarbeit, aber aus einem andern Motiv als der Heide. Diese allgemeinen Grundsätze wendet der zweite Teil des Buches auf den Schulunterricht an. Dafür gilt: Führerstellung der religiös-sittlichen Bildung, Durchseelung aller anderen Bereiche mit christlichem Geiste. Im einzelnen wird das bei den humanistischen Fächern (Literatur und Geschichte), wo es am meisten not tut, und bei den realistischen Wissenszweigen aufgezeigt; ähnliches ist von der Philosophie zu sagen, welche in den beiden letzten Gymnasialjahren nach italienischem Lehrplan Platz findet. — Der zweite

Teil enthält manch wertvollen Wink. Der grundlegende erste Abschnitt, in dem eigentlich das ganze Kulturproblem aufgerollt werden müßte, sagt dazu sicher noch nicht das letzte Wort. Die notwendige Vertiefung vieler Fragepunkte geht ja auch schließlich über den Rahmen der vorliegenden Schrift hinaus. Immerhin bietet der Verfasser eine brauchbare Synthese, welche die untrennbare Einheit von Erziehung und Unterricht und die wesensmäßig geforderte weltanschauliche Durchdringung des letzteren in helles Licht setzt. Die etwas breite und rhetorische Schreibweise des Italieners dürfte unserem Empfinden weniger entsprechen.

Erziehung zur katholischen Gesinnung im Rahmen des Religionsunterrichts des Volksschulalters. In Anlehnung an die pädagogische Wertlehre. Von Jos. Roos. kl. 8° (63 S.) Bonn 1933, Hanstein. M 1.40. — Aufgabe der religionspädagogischen Arbeit ist, das Kind zur katholischen Gesinnung heranzubilden. Diese umfaßt drei Elemente: Wertwissen, Wertleistungsfähigkeit und Wertwille. Sind sie der Seele eingesenkt, haben sie sich zu einer Seelendisposition verdichtet, so ist damit die religiös-sittliche Handlungstendenz, eben die Gesinnung gegeben. Der Begriff der Disposition dürfte bei R. noch etwas eindeutiger festgelegt werden. Einerseits tritt als Gewährsmann dafür Grunwald (11. 25) auf, der doch die Disposition zunächst rein formal versteht, anderseits scheint der Verf. die Disposition mit Lindworsky und der konsequenten Wertpädagogik im Sinne des wachsenden Wertkosmos zu fassen (13. 17), also material-inhaltlich zu deuten (vgl. hierzu Joh. B. Lotz, Wertphilosophie und Wertpädagogik: diese Zeitschrift 57 [1933] 33f. 18). In der genaueren Bestimmung des Wertbegriffes schließt sich R. der Ansicht von Lindworsky an. Danach besteht der Wert in der Beglückung, dem Beglücktwerden, das beim Genuß eines Gutes im Menschen wirklich wird (15). Wertträger ist das reale Erlebnis des beglückenden Genusses. Eine andere von R. vorgeschlagene Formel fällt damit sinngemäß wohl nicht ganz zusammen: Wertträger ist die dem objektiven Sachverhalt entsprechende Handlung (16; vgl. 18. 19). Wenn Entsprechendsein auch mit Beglückung verknüpft sein mag, so sind beide doch begrifflich wesentlich verschieden. Angewandt auf Christi Ölbergsgebet, läge dessen Wert „in dem entstehenden Bewußtsein des Betenden, gottgefällig zu handeln, in diesem geistigen Erfreut- und Beglücktwerden, ferner in dem in diesem Bewußtsein liegenden Getröstetwerden" (18). In dieser Aufzählung ist u. E., wenn man Lindworskys Theorie ganz konsequent durchführen will, das erste Glied noch nicht Wertträger, denn es ist ja an sich nur ein Wissen. Gegen eine derartige Wertlehre steigen manche Bedenken auf. Sie ist zu einseitig an der Psychologie orientiert, sie trennt zu sehr Gut und Wert und beschränkt deshalb den Wert auf den Bewußtseinsbereich. Eine andere, vor allem metaphysisch fundierte Auffassung wurde oben in engster Anlehnung an das Gedankengut der scholastischen Tradition skizziert (vgl. in diesem Heft S. 599ff.). Bei Analyse des Verlaufes des religiösen Wertens und des religiösen Werterlebnisses tritt die gedankliche Grundstruktur und das vielfältige Zusammenspiel mannigfacher Funktionen deutlich hervor. Nach dieser theoretischen Grundlegung wird nunmehr praktisch der Weg zur Bildung der religiös-sittlichen Gesinnung erörtert. Hier durchdringen sich die Ergebnisse der

wissenschaftlichen Forschung mit der reichen Erfahrung aus der jahrzehntelangen Schulpraxis des Verf.s. Nur wenige Punkte seien herausgehoben. Es kann nicht genügen, die Kinder nur über die religiösen Werte zu belehren, man muß sie auch zum Vollzug von Wertungen anregen, anleiten und anhalten. Damit die Gesinnung von möglichster Dauer sei, müssen die Wertungen in gedanklich erfaßten Sachverhalten verwurzelt werden. Da der lebendige Wertbesitz die Tendenz in sich hat, zu verblassen, in ein totes Wissen überzugehen, muß der Erzieher all den vielen Hemmungen zum Trotz auf Erhaltung und Festigung der katholischen Gesinnung bedacht sein. Ein Kapitel über Erzieherpersönlichkeit und Gnade in der Gesinnungsbildung beschließt das Büchlein. — Die Schrift ist für theoretisch und praktisch Interessierte gleich brauchbar. Neben einer soliden, auf der Höhe der Forschung stehenden wissenschaftlichen Klärung der Erziehung zur katholischen Gesinnung gibt sie viel kostbare Erziehungsweisheit und eine Menge von wertvollen Einzelwinken, die jedem religiösen Jugendbildner gute Dienste leisten werden.

Der ideale Lehrer nach der Auffassung der Schüler. Eine experimentelle Untersuchung. Von M. Keilhacker. gr. 8° (VIII u. 156 S.) Freiburg i. B. 1932, Herder. M 3.—, kart. M 3.40. — Das Verhältnis von Lehrern und Schülern soll möglichst wirklichkeitsnah untersucht werden. Dafür muß nicht nur der Lehrer beobachtet, sondern auch seine Wirkung auf den Schüler analysiert werden. Bisher hat man vielleicht zu sehr den Lehrer nur gesehen, wie er nach der Auffassung des Erwachsenen sein soll. Jetzt soll einmal herausgestellt werden, wie ihn der Schüler sich denkt und wünscht. Das Material zu seinen Forschungen lieferten dem Verf. gegen 4000 Aufsätze von Schülern und Schülerinnen möglichst verschiedener Lehranstalten, Landschaften und Siedlungsbedingungen; das Thema faßte er in die Frage: Wie wünsche ich mir meinen Lehrer? Bei Durchführung des Versuches wurde auf die Erfassung möglichst aller Klassen von den Zehn- bis zu den Zwanzigjährigen geschaut, da es darauf ankam, eine eventuelle Entwicklung festzustellen. Die öfter gegen die Ergiebigkeit dieser Methode geäußerte Skepsis wurde durch den Erfolg glänzend widerlegt. Es ist erstaunlich, welch reiches und brauchbares Material zusammengekommen ist. K. verarbeitet es unter mehreren Gesichtspunkten; die Wünsche der Jugendlichen richten sich auf Geschlecht, Alter, Äußeres der Lehrpersonen, auf das Verfahren bei Erziehung und Unterricht, auf Unterricht und Erziehung selbst, auf die körperliche Betätigung, auf das persönliche Verhältnis zu den Lehrern. In all diesen Belangen sind sehr charakteristische Entwicklungslinien bemerkbar: der Idealtyp des Lehrers verschiebt sich parallel zu der Entwicklung des Jugendlichen. Die aufschlußreichen Einzelheiten lese man bei K. nach. Dabei übersieht der Verf. nicht, daß die konkrete Idealbildung vielfach auch vom Zeitgeist abhängt. — Die Untersuchung macht einen sehr sorgfältigen, zuverlässigen Eindruck; die Verarbeitung der Aufsätze ist gründlich und scharfsinnig; unter Vermeidung zu weit gehender Schematisierung werden die gemeinsamen Züge im Kranze ihrer Abschattungen herausgehoben. Sonst schon feststehende Ergebnisse bestätigen sich; aber auch manche landläufige Anschauung, die zum Teil unserem Schulsystem zugrunde liegt, wird korrigiert. Für

die Jugendpsychologie liefert die Arbeit manch wertvollen Beitrag, ebenso vermag sie dem Jugendbildner brauchbare Winke für sein Verhalten zur Jugend zu vermitteln.

Glaube und Glaubenszweifel moderner Jugend. Das Ja und Nein katholischer Schüler und Schülerinnen zur Glaubensdarbietung. Eine religionspsychologische Untersuchung, durchgeführt in den Oberklassen höherer Lehranstalten. Von G. Wunderle. gr. 8° (182 S.) Düsseldorf 1932, Pädagogischer Verlag. M 7.50. — Bei nicht wenigen Jugendlichen ist heute das gläubige Denken und Leben als Ganzes einer Krise unterworfen. Wirksame Abhilfe setzt richtige Diagnose voraus. Dazu will W. einen Beitrag liefern. Er sucht die Wirkung festzustellen, welche die Glaubensdarbietung. zumal im Unterricht, bei den oberen Klassen der höheren Lehranstalten erzielt. Zu diesem Zwecke legte der Verf. in Knaben- und Mädchenschulen fast aller modernen Typen einer westdeutschen Stadt nach kurzer Belehrung und Einstimmung drei Fragen zur schriftlichen Beantwortung vor: Für welche Glaubenslehre besondere Vorliebe? Warum? Bei welchen fällt das Glaubenmüssen besonders schwer? Warum? Welche übt den größten Einfluß auf mein Leben aus? Das Buch bringt die 202 eingegangenen Protokolle wörtlich. Bei deren psychologischer Verarbeitung ist sich der Verf. bewußt, daß sein Material vielen Zufälligkeiten, zumal suggestiven Einflüssen ausgesetzt ist. Immerhin ergeben sich bemerkenswerte Folgerungen. Bei überwiegend gläubiger Gesinnung ist es doch den wenigsten klar, was eigentlich Glauben heißt, wenn auch schließlich das entscheidende Glaubensmotiv meist wieder durchbricht. Fast völliger Vernachlässigung des Gnadencharakters des Glaubens steht ein um so lebhafteres Interesse an dessen Auseinandersetzung mit dem Wissen gegenüber. Die Vorliebe wendet sich Christus, besonders der Erlösung zu, dann der Eucharistie, der Sündenvergebung, der Eschatologie, auffallend wenig der Gottesmutter. Die Schwierigkeiten konzentrieren sich auf die Dreifaltigkeit, die Unfehlbarkeit, weniger auf die Eucharistie. Lebensbestimmend wirken die Gotteslehre, Christus, die letzten Dinge, Beichte und Kommunion. Das Ganze verdichtet sich zu der Forderung für den Religionsunterricht: die Glaubensdarbietung muß über die bloße Belehrung hinaus Einfluß auf das praktische Leben zu gewinnen suchen.

Derartige Versuche begegnen manchen Bedenken. Weniger gefährden sie die kindliche Schlichtheit des Glaubens, da sie ja nur selten stattfinden. Mehr können sie dagegen Anlaß zur Sünde werden, indem sie nicht nur an frühere Zweifel erinnern, sondern neue Zweifelsakte wecken. Freilich kann man solches um eines höheren Zieles willen zulassen. Dafür genügt wohl nicht die bloße Wissenschaft; es muß der ernste Wille dazutreten, das religiöse Leben zu fördern. In dieser Beziehung mutet die praktische Schlußfolgerung des Verf.s etwas dürftig an. Vielleicht hätten auch nicht 22 Jugendliche die Aussage verweigert, wenn der Versuchsleiter ihre Mitarbeit nicht nur zu einer wissenschaftlichen Untersuchung erbeten hätte; sie konnten sich dadurch in ihrem Heiligsten herabgewürdigt und verletzt fühlen. Die wörtliche Veröffentlichung der Protokolle hat das den Jugendlichen zugesicherte Geheimnis kaum beeinträchtigt, da sie erst zwei Jahre später vorgenommen wurde. So kann sich jeder selbst ein Bild machen, was auf Grund

unvollständiger Auszüge nicht möglich wäre. Bei Beurteilung der Objektivität der Niederschriften wären vielleicht zwei Momente noch mehr zu beachten. Daß die Eucharistie so oft anklingt, hängt wohl auch mit ihrer Erwähnung in der Einstimmung zusammen. W. selbst gesteht manchmal, daß das gerade im Unterricht Durchgenommene die Aussagen beeinflußt habe, wenn er auch meint, aufs Ganze gesehen mache das nicht viel aus. Wünschenswert wäre, daß zur Vergleichung der gerade in den einzelnen Klassen behandelte Stoff mitgeteilt würde. Am besten würde man solche Versuche gleich nach den Ferien anstellen, wo diese Fehlerquelle gleich Null sein dürfte. Die Einstellung auf die rationelle Seite der Glaubenslehren wurde wohl durch die zweite Frage nach den Glaubensschwierigkeiten mitveranlaßt; deshalb kann man daraus nur mit Vorsicht auf ein starkes, apologetisch-rationales Bedürfnis schließen. Soweit dieses vorhanden ist, kann man dafür nur teilweise die jugendliche Psyche verantwortlich machen, da hier der Religionsunterricht wohl manches anerzogen hat. Die Darbietung scheint stark auf die rationale Durchdringung ausgegangen zu sein, so daß nicht selten der Geheimnischarakter nicht genügend beachtet und ein rationalistischer Zug spürbar wird. In gleicher Linie liegt es, wenn bei der Unfehlbarkeit das menschliche Autoritätsmoment fast ausschließlich aufscheint. Auch W. sieht die Notwendigkeit, zur Ergänzung auf den positiven Gehalt und Lebenswert, den Sinn und Zusammenhang der Dogmen einzugehen, bei der Kirche ihr mystisch-übernatürliches Wesen herauszuheben. Sonst erscheinen die Geheimnisse leicht als nutzlose, oder unverständliche Belastung, nicht aber als beglückende Lebensquellen. Ein zu einseitig apologetisch-rational eingestellter Unterricht weckt Zweifel, löst sie aber nicht. Das ist vielleicht die wichtigste praktische Folgerung. — Alle Jugendbildner werden aus dem Echo der Katechese, das ihnen hier entgegentritt, viel lernen können. Trotz der kleinen Ausstellungen, die wir machten, bleibt ja W.s Gesamtbild bestehen.

Von der Last Gottes. Ein Gespräch über den Menschen und den Christen. Von Ida Fried. Coudenhove. kl. 8° (73 S.) Frankfurt a. M. 1932, Carolus-Druckerei. M 1.90, geb. M 3.—. Man begreift, daß dieses Gespräch in einem Vierteljahr eine Auflage von 10.000 Exemplaren erreichte. Packt es doch das heute so zentrale Kulturproblem von seiner aktuellsten Seite her an. Viele plagt die Frage: Entfaltet sich nicht das Menschentum voller, reiner außerhalb der Kirche? Bedeutet nicht das wirkliche Christwerden einen menschlichen Zusammenbruch oder wenigstens Verkrüppelung? Vorsichtig scheidet C. das verborgene Heidentum, das manchmal solchen Fragen anhaftet, aus. Der heute so viel besprochene „prachtvolle Heide" ist oft nur ein unwirkliches Wunschbild, oder es ist der Mensch des Vitalen, der zum eigentlich Menschlichen mit all seiner Bitternis noch gar nicht erwacht ist. Und wo wirklicher Wert ist, entstammt er keineswegs dem Heidnischen am Heiden; all das findet sich auch im prachtvollen Christen, nur durch die Gnade überhöht und verklärt. Auch steckt im angeblichen Heidentum viel christliches Erbgut. Vor allem dürfen wir das Christentum nicht verflüchtigen in einen Weg zu menschlicher Vollendung; seine unwiederholbare Einzigkeit und Unersetzlichkeit liegt darin, daß es Offenbarung, Heil, Erlösung, Neugeburt aus Gott ist. Das bedeutet Aufgeben des in stolzer Selbst-

behauptung in sich gerundeten Menschentums, erwächst oft aus Katastrophen oder Verzicht in sich geschlossener Existenzen. Daß aber dann der Neubau des Menschentums vielfach ein Torso bleibt, ist zum Teil das Problem der Masse in der Kirche; zum Teil — und da blutet die eigentliche Wunde — eine Verflachung der menschlichen Substanz, von der die Kirche heute vielleicht noch mehr eingeengt ist als die Menschen außerhalb. Die Neugestaltung der Welt, die sich unter unseren Augen vollzieht, das sichtbare Wehen des Gottesgeistes geben die Hoffnung, daß uns wieder günstigere Wachstumsbedingungen geschenkt werden; Ansätze sind ja heute schon spürbar. — Das aufreißende Büchlein vereint Mut mit Ehrfurcht, Liebe und Zartheit; glühenden Eifer mit Maß und feinem Takt; Einfühlung und Scharfsinn in Erfassung der heutigen Problematik mit unbeirrbarer Sicherheit im Verständnis des Glaubensgutes; groß angelegte Synthese des Inhalts mit schlichtschönem sprachlichem Gewand. Das Büchlein will freilich nur eine Richtung zeigen, nicht letztlich grundsätzliche Lösung sich anmaßen. Aber die hier gebotenen Momente werden manches unruhige Herz befrieden helfen und vielleicht auch dazu beitragen, die Wissenschaft auf das Problem Natur-Übernatur — denn dieses schimmert ja letztlich im Kulturproblem durch — von neuem hinzulenken.

Führertum. Gedanken an alle, die Führer sind oder die es werden wollen. Von Leopold Engelhart. kl. 8° (112 S.) Wien 1932, Mayer u. Co. S 3.15. — Wohl und Wehe der Gemeinschaften hängt entscheidend von ihren Führern ab. Daß diese seien, wie sie sein sollen, dazu will das vorliegende Büchlein beitragen. Nach einer Einführung in Sinn und Aufgabe des Führertums spricht es von den allgemeinen Eigenschaften des Führers und von den gehobenen Führerfähigkeiten. Auch der bestveranlagte Führer kann sich nicht durchsetzen, wenn es ihm am nötigen Geschick in der Amtsführung fehlt; deshalb handelt davon ein weiteres Kapitel. Führertalente werden für gewöhnlich nicht fertig geboren, darum brauchen sie Erziehung, zumal Selbsterziehung, auch wenn sie schon die Leitung anderer in Händen haben; das ist der Inhalt des Schlußkapitels. — E. geht in keiner Weise auf wissenschaftliche Erforschung des Führerproblems aus. Seine „Gedanken" sind praktische Erwägungen zur Selbstbesinnung für die Führer von heute und zur Formung für die Führer von morgen. Dabei hat er vor allem das amtliche (weniger das charismatische) Führertum im Auge, an dem in irgendeiner Form und Abstufung die meisten Menschen teilnehmen. Diesen allen kann die Schrift sicher ein anregender Wegweiser sein, wenn auch manches zu sehr im Allgemeinen stecken bleibt.

Joh. B. Lotz S. J.

Jugendseele „kostbar in Gottes Augen". Ein Buch der Lebenskunde, den Jugendlichen und den Eltern gewidmet. Von A. Kardinal Bertram. kl. 8° (IX u. 284 S.) Freiburg 1933, Herder. M 3.—, geb. M 3.60. — Aus reicher Erfahrung und höchster Schätzung der Jugendseele gibt der Oberhirte hier der reifenden Jugend eine „Kunde", eine Anleitung zu echt christlichem Leben. Er tut das in zutraulicher Zwiesprache durch viele Einzelwinke, so für Familienleben, Sonntagsweihe (21—87), Zeitauswertung (91—132).

Charakterbildung, besonders durch Beicht und Kommunion (135—195). Der Gedanke von der inneren Verbindung der Schöpferkraft Gottes in den Eltern mit der Schöpfer-Eltern-Liebe wird erzieherisch recht glücklich ausgewertet (26). Einige aktuelle Fragen, besonders die der konfessionellen Jugendvereine, finden eine mutig-offene Antwort (249—260).

Die Kunst des Denkens. Ein Buch für jedermann. Von Ernst Dimnet. Übertragen und bearbeitet von Clotilde Schweiger. Mit einem Nachwort von Erich Voegelin. kl. 8° (XIV u. 300 S.) Freiburg 1932, Herder. M 3.40, geb. M 4.60. — Wie das Nachwort (279—296), das zur Einführung dient, recht gut zeigt, liegt die Eigenart des Werkes in der demokratischen Geisteshaltung des amerikanisierten Franzosen D. Es mutet darum für die humanistisch-aristokratische Denkweise des Deutschen in Inhalt und Form etwas fremdartig an. In sehr bilderreicher, fast spannender Sprache, in ruhig plauderndem Ton wird dem Leser reiches philosophisches Wissen, feine Beobachtung in Erziehungs- und Schulwesen, im Salon und in der Politik, umfassende Erfahrung geboten. Gerade dadurch will der Verf. jedermann zur Kunst des Denkens bringen, die für ihn keine andere ist als „dich so leicht und so oft wie möglich zum Urgrund deines eigenen Wesens zu führen" (162). Die Hilfsmittel dazu sind: sein eigenes Leben und zwar auf höherer Warte leben (112—223). Die letzte Wurzel hiefür liegt in unseren eigenen Ideen, die wir dadurch finden sollen, daß wir „wir selbst sind" (241), „uns selbst finden" (251). Das Niederlegen dieses gefundenen Eigengutes in Briefen und Tagebüchern ist eine Selbstoffenbarung und gerade als solche literarisches Schaffen — wahre Denkkunst. — Ein Hauptverdienst des Buches dürfte sein, daß es echtes Denken wieder hineinstellen will in den organisch-lebendigen Zusammenhang der ganzen Persönlichkeit: der Intellekt ist nur ein Instrument, das die Person an verschiedenes Material („Bilder") ansetzen kann. Damit wird die Verbindung des Denkens mit der moralischen Kraft betont (292). Ein ganz wertvoller praktischer Niederschlag der heutigen Ganzheitsbetrachtung in Psychologie und Pädagogik.

Jeunesse et liberté suivi de **La préservation morale de l'enfant.** Von A. Chauvin. Préface de Mgr. Baudrillart (Problèmes d'éducation). kl. 8° (236 S.) Paris 1933, Desclée-de Brouwer. Fr. 12.—. Zwei preisgekrönte, schon länger vergriffene Schriften des 1928 verstorbenen Direktors der Schule Massillon, Ch., werden hier neu herausgegeben. Das Vorwort (9—30) führt in das Erzieherleben des Verf. ein. — Die erste Schrift will das Problem der Harmonie zwischen Autorität und Freiheit „im Licht des Evangeliums und der Erfahrung" (125) lösen, im Gegensatz zum rationalistischen Naturalismus, der theoretisch und praktisch dargestellt und widerlegt wird. Die Lösung geht von den zwei leitenden christlichen Prinzipien aus: das Kind ist für Gott, seinen Schöpfer und Vater (77. 96), zu erziehen, nicht für es selbst, wie der Naturalismus meint; aus der Tatsache der Erbsünde ergibt sich, daß die Menschennatur ein „Gemisch von gut und bös" ist (85. 88). Das Kind braucht also den festen Rahmen der autoritären Disziplin. Die wahre Freiheit, die innere Herrschaft über sich selbst (34), muß es allmählich und mühsam erlernen, um zur äußeren Freiheit zu gelangen (99). Das Mittel dazu ist die natürliche und übernatürliche Bildung des Gewissens

(102), des Herzens (104) und des Willens (107). — Der breite Kiel des Franzosen mit den vielen Gedankenwiederholungen und Zitaten wirkt etwas ermüdend. — Das gilt auch für die zweite Schrift. Hier wird die weit heiklere Frage untersucht: Ist die frühe, klar-wissenschaftliche sexuelle Aufklärung ein Schutzmittel für das Kind und die reifende Jugend, somit eine Pflicht für Eltern und Erzieher? Bei der Kritik der Gründe für eine solche Aufklärung, die deren Vertreter anführen, lehnt Ch. auch die Belehrungsformeln energisch ab (187), die Gatterer-Krus S. J. in ihrer „Erziehung zur Keuschheit" (3. Aufl. Innsbruck 1911, die 2., 1910 erschienen, wurde von Dequin ins Französische übersetzt und lag wohl Ch. vor) bieten. Doch scheint er deren dringende Mahnung (S. 2. 35. 48) nicht beachtet zu haben: man solle nicht vereinzelte Stellen ohne Rücksicht auf die leitenden Grundgedanken herausnehmen und dürfe die Erziehung zur Keuschheit unbedingt nur als organischen Teil der Gesamterziehung betrachten. Ch. gibt übrigens dann doch selbst eine Anleitung für die Belehrung des (9—11jährigen) Kindes (205). Eine Lösung für die Frage der Belehrung beim reifenden Jungen — die erst in der Zusammenfassung am Ende der Schrift (225–31) etwas klarer wird — gibt Ch. m. E. nicht. Denn natürliche Scham (212) und gute Gewissensbildung (213) sind gewiß bedeutende Waffen im Kampf um die Reinheit; doch scheint ihre Betonung nicht letzte Klärung. Ebensowenig das Verweisen an den Beichtvater (214 f. 221 f.), für den die gleiche Frage wiederkehrt. Fast möchte man sich fragen, ob der Verf. die Folgen der Erbsünde theoretisch und praktisch nicht doch etwas überspannt, ob er sich die hohe Auffassung der Kirche vom Geschlechtlichen ganz zu eigen gemacht hat, wenn er mit dem Moralisten Joubert von der „Tiernatur des jungen Menschen" spricht, „in die sich die Eltern nicht einmischen sollen", von dieser „schmutzigen Materie, mit der man den Jungen zum Beichtvater schicken soll" (223).

Hugo Weber S. J.

Mitteilungen

Zu der Besprechung meiner Schrift über Jesus und die Kirche durch Herrn Professor P. Gächter S. J. in der letzten Nummer der ZkTh S. 308 f. hat der Unterzeichnete folgendes zu bemerken:

1) Herr G. schreibt: „Was Jesus Mt 16,18 mit dem aramäischen Gegenwert für ‚ekklesia' ausdrücken wollte, untersucht P. merkwürdigerweise nicht." Demgegenüber stelle ich fest, daß ich über diese Frage sehr eingehend S. 59—67 gehandelt habe.

2) Herr G. schreibt: „P. vermag jedoch aus Mt 16,18 nicht mit Sicherheit zu ermitteln, ob Jesus dem Petrus ein diesen überdauerndes Amt verliehen habe." Zu lesen ist in meinem Buche S. 69 f.: „Der Gläubige wird erkennen, daß in jener Stunde, da Jesus vom Nichtüberwältigtwerden seiner Kirche durch die Pforten des Hades sprach, vor Jesu Geistesauge nicht bloß Simon Petrus gestanden haben kann, sondern auch seine Nachfolger, mit anderen Worten, daß Jesus mit dieser Primatsverheißung an Petrus ein bleibendes mit Pflichten und Vollmachten ausgestattetes Amt in seiner Kirche intendiert hat."

3) Herr G. schreibt: „Die Gründe, die S. 79 dafür namhaft gemacht werden, daß Jesus nicht Mt 16,18 den Namen Petrus endgültig gegeben habe, sind nicht einleuchtend." Die mir hier imputierte Behauptung steht nirgends in meinem Buche. Geschrieben habe ich S. 79, daß es sich bei der Anrede Kephas-Petrus in Caesarea-Philippi „nicht um eine erst jetzt erfolgende Namensänderung" handelt. Ich berufe mich dafür auf Mt 4,18; 10,2 und Jo 1,42; Bibelstellen, die ich für glaubwürdig halte, während ich von dem Herrn Rezensenten wohl annehmen muß, daß er gegenteiliger Ansicht ist.

Paderborn, den 30./5. 1933. Prof. Dr. K. Pieper.

Meine Anzeige der Schrift Prof. Piepers ist offenbar in ihrer Kürze etwas unklar ausgefallen. Ich möchte zu den obigen Ausstellungen folgendes bemerken:

Zu 1) Prof. Pieper gibt auf S. 59—67 eine polemische Darlegung über die Natur der Stiftung Jesu: sie ist zwar auf das Judentum aufgebaut, aber wesentlich universal, wesentlich auch geistig, innerlich und darum nicht rein eschatologisch. Warum bezeichnete nun Jesus diese seine Stiftung mit dem aramäischen Gegenwert von ekklesia? Was besagte dieser Ausdruck in seiner und seiner Zuhörer Sprache? Darüber finde ich in Piepers Schrift keinen Aufschluß.

Zu 2) Nur der Gläubige? Ergibt dies nicht den Zirkelschluß: Glaube aus der heute existierenden kirchlichen Autorität, diese Autorität erkannt aus der richtig interpretierten Mt-Stelle, die richtige Interpretation aus dem Glauben? Ich meine, die Apologetik bediene sich der Stelle Mt 16,18 mit vollem Recht zum Nachweis der Fortdauer des Petrusamtes, und dies auf dem Gebiet nicht des Glaubens, sondern seiner Vorbedingungen. Mt 16,18 fordert keineswegs die scheue Zurückhaltung, die Prof. Pieper hier einnimmt.

Zu 3) Prof. Pieper vertritt mit Gründen, die mir leider nicht als stark genug erscheinen, die Ansicht, „daß Jesus nicht Mt 16,18 den Namen Petrus endgültig gegeben habe", sondern schon früher, wobei er sich auf Jo 1,42; Mt 4,28; 10,2 beruft. Ich denke, unbeschadet dieser Verschiedenheit in unsern Ansichten sind wir beide orthodox.

Paul Gächter S. J.

Mit Genehmigung der Apostol. Administratur Feldkirch-Innsbruck und der Ordensobern.

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für katholische Theologie"

Nr. 214 **1933.** Innsbruck, 31. Dez. 1932

Bei der Redaktion*) sind seit 30. September 1932 eingelaufen:

Bachiller A., O. P., Alberto Magno y su contribución a las ciencias experimentales (Unitas 1932, S. 119—141; 203—216; 288—313). Manila, University of S. Tomas

Bentele A., Von Advent bis Ostern. Predigten und Homilien. 8° (360 S.) Rottenburg a. N. 1933, Bader. M 6.30, geb. M 7.60

Bierbaum A., O. F. M., Kreuzwegandacht für Kinder. 12° (23 S.) Werl i. W. 1932, Franziskusdruckerei. M —.20

Bischof B., Jakob Bidermanns „Joannes Calybita". Textgeschichtliche Untersuchung (Schriften der Gesellschaft für schweizerische Theaterkultur 3). gr. 8° (123 S.) Luzern 1932, Theaterkultur-Verlag F 3.—

Bonaventura, Itinerarium mentis in Deum (Pilgerbuch des Geistes zu Gott). Übersetzt von *J. Kaup O. F. M.* u. *Ph. Böhner O. F. M.* kl. 8° (XX u. 92 S.) Werl 1932, Franziskusdruckerei. Geb. M 1.50

Bonet A., La filosofía de la libertad en las controversias teológicas del siglio XVI y primera mitad del XVII. gr. 8° (293 S.) Barcelona 1932, Imprenta Subirana

Browe P., S. J., Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter. gr. 8° (XI u. 195 S.) München 1932, Hueber. M 7.80

Capelle G., Autour du décret de 1210. III: Amaury de Bène. Étude sur son panthéisme formel (Bibliothèque Thomiste XVI). gr. 8° (118 S.) Paris 1932, Vrin

Castagnoli P., C. M., Contributo alla storia del domma dell' immacolato Concepimento di Maria SS. (S.-A. aus „Divus Thomas"). 8° (17 S.) Piacenza 1932

Coronata M., a, Institutiones juris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum. Vol. III: De processibus. 8° (669 S.) Taurini 1933, Marietti. L 30.—

De Corte M., La liberté de l'esprit dans l'expériance mystique (Extrait de la Nouvelle Equipe 1932). 8° (95 S.) Paris 1932, Desclée. F 6.—

Dargaud L., Au Coeur de Jésus agonisant notre coeur compatissant. 12 méditations pour l'Heure Sainte. 5e éd. kl. 8° (XXXII u. 163 S.) Paris 1932, Téqui

Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire. Publié sous la direction de *Marcel Viller, S. J.*, assisté de *F. Cavallera* et *J. de Guibert S. J.* Fasc. I: Aa — Allemande (Spiritualité). Lex. 8° (320 Sp.) Paris 1932, Beauchesne. F 20.—

Diekamp F., Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas. Bd. III, 6. verm. u. verb. Aufl. gr. 8° (VIII u. 491 S.) Münster 1932, Aschendorff. M 11.—; geb. 13.—

Dimnet E., Die Kunst des Denkens. Ein Buch für jedermann. Übertragen und bearb. von *Clotilde T. Schweiger.* 8° (XIV u. 300 S.) Freiburg 1932, Herder. M 3.40; geb. 4.60

Driesch H., Philosophische Gegenwartsfragen. 8° (184 S.) Leipzig 1933, Reinicke. M. 5.—, geb. M 6.80

Duplessy E., Cours de religion en forme de petits prônes. 3e série: Les sacrements à recevoir. 52 lectures. 3e éd. kl. 8° (166 S.) Paris 1932, Téqui.

Egger A., Kirchliche Kunst- und Denkmalpflege. Umgearb. u. verm. Aufl. gr. 8° (XX u. 319 S., 150 Abb.) Brixen 1933, Weger

---

*) Da es der Redaktion nicht möglich ist, *alle* eingesendeten Schriften in den Rezensionen oder Neuerscheinungen nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. *Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.*

Elert W., Morphologie des Luthertums. Bd. II: Soziallehren u. Sozialwirkungen des Luthertums. gr. 8° (XV u. 544 S.) München 1932, Beck. M 15.—, geb. M 18.—

Engelhart L., Führertum. Gedanken an alle, die Führer sind oder die es werden wollen. 8° (112 S.) Wien 1932, Mayer & Comp. S 3.15

Faulhaber, M. Kard., Zeitrufe — Gottesrufe. Gesammelte Predigten. 8° (XXVI u. 470 S.) Freiburg 1932, Herder. M 4.80, Lwd. M 6.20

Festugière A., O. P., L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile. Préface par *M. J. Lagrange O. P.* (Etudes bibl.) gr. 8° (340 S.) Paris 1932, Lecoffre

Fink F., Semina. II: Supra Petram. 2: Sonntagspredigten. 1. Teil: Weihnachts- u. Osterzeit. 8° (VIII u. 324 S.) Rottenburg a. N. 1933, Bader. M 6.—, geb. M 6.30

Fischer H., S. V. D., Tempel Gottes seid ihr! Die Frömmigkeit P. Arnold Janssens. gr. 8° (292 S.) Steyl 1932, Missionsdruckerei. M 3.50

Fruhstorfer K., Der ersten Menschen erste Nachkommen (Kap. 4 der Genesis). 8° (XIII u. 169 S.) Linz 1932, Preßverein. S 6.30

Gaell R., Celle qui ressuscita (Les grandes guérisons de Lourdes). kl. 8° (VIII u. 261 S.) Paris 1932, Téqui

Garreau A., S. Albert le Grand. Préface du *R. P. Mandonnet O. P.* 8° (297 S.) Paris 1932, Desclée. F 20.—

Gemelli A., O. F. M., Idee di battaglia per la coltura cattolica. 8° (XV u. 489 S.) Milano 1933, „Vita e Pensiero". L 15.—

Geyser J., Das Gesetz der Ursache. Untersuchungen zur Begründung des allgem. Kausalgesetzes. gr. 8° (164 S.) München 1933, M 6.50, geb. M 8.80

Gilson E., L'esprit de la philosophie médiévale (Gifford Lectures, Université d'Aberdeen, 2. série), gr. 8° (297 S.) Paris 1933, I. Vrin

Goergen L., Des hl. Albertus Magnus Lehre von der göttl. Vorsehung und dem Fatum unter besonderer Berücksichtigung der Vorsehungs- und Schicksalslehre des Ulrich von Straßburg. gr. 8° (XVI und 224 S.) Vechta i. Oldbg. 1932, Albertus-Magnus-Verlag. M 12.—

Graber R., Die dogmatischen Grundlagen der kath. Aktion. kl. 8° (63 S.) Augsburg 1932, Haas & Grabherr. M 1.20

Große Herder, Der, Nachschlagewerk für Wissen und Leben. Bd. IV: Eisenhütte—Gant (VI S. u. 1632 Sp.) Freiburg 1932, Herder. Halbleder M 34.50: Halbfranz M 38.—

— —, Welt- und Wirtschaftsatlas. 106 Hauptkarten, 65 Wirtschaftskarten, 1 Kartenweiser, viele Nebenkarten über Klima, Vegetation, Völker, Sprachen und Religionen. Mit vollst. alphab. Ortsverzeichnis und auswechselbarem Statistikteil „Die Welt in Maß und Zahl" (198 S.) Freiburg 1932, Herder

Guntermann F., Die Eschatologie des hl. Paulus (Neutestamentliche Abhandlungen XIII, 4/5). gr. 8° (XXII u. 320 S.) Münster 1932, Aschendorff. M 15.—

Hanssens J., S. J., Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus. III: De missa rituum orientalium pars altera; Appendix ad. t. II. et III: Indices et versiones. gr. 8° (XII u. 644 S.) Rom 1932, Universitas Gregoriana

Hilber F., Biblische Hermeneutik. 4. Aufl. 8° (112 S.) Bressanone 1932, Weger. M 2.—

Hoornaert G., S. J., Licht in der Finsternis. Gottes Botschaft für unsere Zeit. Deutsch von *J. Sternaux S. J.* 8° (572 S.) Innsbruck 1932, Tyrolia. S 12.—

Hümmeler H., Jugend an der Maschine. 8° (XVI u. 316 S., 4 Bilder) Freiburg 1932, Herder. M 3.80, geb. M 4.40

Jahrbuch des Reichsverbandes für die katholischen Auslanddeutschen 1931/32, hrsg. von *Klemens Kopp*. gr. 8° (304 S.) Münster 1932, Aschendorff. M 7.70, geb. M 9.—

Jann A., O. M. C. Der selige Märtyrer Apollinaris Morel von Posat und die feierliche Disputation seines theologischen Kurses (S.-A. aus Collectanea Franciscana 1932. gr. 8° (123 S.) Assisi 1932, Collegium S. Laurentii a Brundusio. L 6.—

Joannes a. S. Thoma O. P., Cursus philosophicus thomisticus. Nova ed. a P. *B. Reiser O. S. B.* II: Naturalis philosophiae I. pars: De ente mobili in communi, III. pars: De ente mobili corruptibili. Lex. 8° (XX u. 888 S.) Taurini 1933, Marietti. L 135.—

Jungmann J. A., S. J., Die lateinischen Bußriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung (Forschungen zur Geschichte des innerkirchlichen Lebens 3/4). 8° (XII u. 338 S.) Innsbruck 1932, Fel. Rauch. M 10.—

Kaspar K., Eindrücke von Konnersreuth. Deutsch von *F. von Lama*. 8° (116 S.) Karlsruhe (1932), Badenia. M 1.50

Kleist J., S. J., The memoirs of St. Peter or the gospel according to St. Mark, translated into English senselines. 8° (XIV u. 216 S.) Milwaukee 1932, Bruce Publishing Company. Dollar 2.50

Kolb A., Andenken an die Erste hl. Kommunion (2 Kunstblätter, Holzschnitt-Technik), 100 Stück M 17.—; Beichtzettel (7 Muster, gleiche Technik), 1000 Stück M 3.80. Kempen, Thomasdruck.

Konermann und **Marx**, Brennende Fragen der Land- und Industrieseelsorge. Predigten und Vorträge für die Notzeit unseres Volkes. 8° (VIII u. 512 S.) Münster 1932, Regensberg. M 4.80

Korrespondenzblatt für den kathol. Klerus. Jahrg. 1932, Nr. 20. Red. von Prof. *St. Matzinger*. Wien 1932, Fromme

Kortleitner F., O. Praem., Commentationes biblicae VII: Religio Jahvae cohaereatne cum simplicitate vitae nomadum. 8° (64 S.) Innsbruck 1933, Fel. Rauch. M 2.—

Krones J., Die neuzeitlichen Anschauungsmittel und ihr didaktischer Wert für den Religionsunterricht. 2. Ausg. 8° (103 S.) Rottenburg 1932, Bader M 2.50, M geb. 4.—

Lama F., Konnersreuther Jahrbuch 1931. Der Konnersreuther Chronik 3. Folge. 8° (200 S., 10 Abb.) Karlsruhe 1932, Badenia. M 2.50

Laurent H., O. P., Monumenta historica S. P. N. Dominici. Fasc. I. Historia diplomatica S. Dominici (Monummenta Ordinis F. Praedicatorum Historica XV). gr. 8° (198 S.) Paris 1933, Vrin

Lexikon für Theologie und Kirche. In Verbindung mit Fachgelehrten u. *K. Hofmann* als Schriftleiter hrsg. von Bischof *M. Buchberger*. IV. Bd.: Filippini bis Heviter. Lex. 8° (VIII S. u. 1040 Sp., 16 Tafeln, 8 Kartenskizzen u. 122 Textabbildungen) Freiburg 1932, Herder. Lwd. M 30.—, Halbfranz M 34.—

Lietzmann H., Geschichte der Alten Kirche. I: Die Anfänge. 8° (VII u. 323 S.) Berlin 1932, Walter de Gruyter. Geb. M 7.—

Liturgische Zeitschrift. Hrsg. von J. Pinsk. 4° (1931/32), Heft 1—12. 8° (490 S.) Regensburg, Pustet. Jährlich M 6.—

Lusseau-Collomb, Manuel d'études bibliques rédigé conformément aux directives données par S. S. Pie X aux professeurs d'Ecriture Sainte. Tome IV: Les Evangiles. 8° (907 S.) Paris 1932, Téqui

Maire E., Guy de Fontgalland. Illustrations de *R. E. Savitry Bhattacherjee*. 4° (68 S.) Paris 1932. Desclée. F 12.—

Marić J., Nova formulae christologicae Leonis I. Magni papae de Christi activitate interpretatio. Tertia quaestio praevia ad novam apologiam Honorii I. papae (S.-A. aus Bogoslovska Smotra 1932, Academia Theologica Croatica, vol. XV). gr. 8° (38 S.) Zagreb 1932, Typogr. Archiepiscop.

Matzinger St., Kongrua-Fassion und Interkalarrechnung. Ein praktischer Behelf zu deren richtigen Abfassung nach Einvernahme mit den hochw. Ordinariaten hrsg. (Nr. 2 der neuen Schriften des Korrespondenzblattes für den kath. Klerus). 12° (78 S.) Wien 1932, Fromme. S 2.45

Mayer H., Benediktinisches Ordensrecht in der Beuroner Kongregation. Bd. II. Teil I.: Die Abtei. gr. 8° (362 S.) Hohenzollern 1932, Kunstverlag Beuron. M 7.80, geb. M 9.—

Mein schönster Tag. Blätter für die lieben Kommunionkinder. Hrsg. von Pfarrer *Renkel*. Bildausstattung *A. Kolb*. 32 Jahrg. Nr. 1—3. gr. 8° (12 Nummern je 8 S.) Kempen 1933, Thomasdruckerei. M —.45

Meinertz M., Einleitung in das Neue Testament. Mit 4 Handschriftentafeln. 4., völlig neu bearb. Aufl. gr. 8° (388 S.) Paderborn 1933, Schöningh. M 8.50, geb. M 10.50

Meyenberg A., Albert der Große mit der großen Seele. 8° (40 S.) Freiburg 1933, Herder. M 1.—

Michel A., Von Photius zu Kerullarios. Anmerkungen zu *Gg. Metochita* und *V. Laurent* (S.-A. aus der Röm. Quartalschrift 1933). gr. 8° (38 S.) Freiburg 1933, Herder

Mœnner, Autour du clocher. Entretiens dominicaux sur la paroisse, l'église, le clergé et les fidèles. kl. 8° (IX u. 278 S.) Paris 1932, Téqui

Möhler, Kommentar zum Katechismus für das Bistum Rottenburg. 6. Aufl. neu bearb. von *O. Häfner*. I: Der Glaube. 8° (336 S.) Rottenburg 1933, Bader. M 6.50; geb. M 8.—

Nicolaus de Cusa, Opera omnia jussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita I: De docta ignorantia, ed. *E. Hofmann* et *R. Klibansky*. Lex. 8° (XX u. 190 S.) Lipsiae 1932, Meiner. M 36.—

Oppermann P., Die Verwaltung des hl. Bußsakramentes. Praktisches Handbuch der Moral. 3. Aufl. gr. 8° (XVI u. 638 S.) Breslau 1932, Goerlich. M 13.—; geb. 14.50

Prière liturgique et vie chrétienne. Questions actuelles (Cours et conférences des Semaines liturgiques, tome X (Namur, Jouin 1932). 8° (260 S.) Abbaye du Mont-César, Louvain (Belgique) 1932. F 18.—

Priester-Konferenzblatt. Zeitschrift für den Seelsorgeklerus. 43 (1932). gr. 8° (298 S.) Jährlich 10 Hefte. Bressanone (Brixen), Weger. L 12.—

Rid L., O. S. B., Adventslichter. Besinnliche Worte zum Weihnachtsfestkreis. kl. 8° (79 S.) München 1932, Kösel u. Pustet. M 1.60

Rintelen F. J., Der Wertgedanke in der europäischen Geistesentwicklung. 1: Altertum und Mittelalter (Das philosophische Wertproblem I). gr. 8° (XX u. 304 S.) Halle a. S. 1932, Niemeyer. M 9.—, M 11.—

Roland-Gosselin M., O. O., Essai d'une étude critique de la connaissance. I: Introduction et première partie (Bibliothèque Thomiste XVII). gr. 8° (165 S.) Paris 1932, Vrin.

Sbath Paul, Ar-Raoudat at-tibbiyya (le jardin médical) par *Ubaid-Allah Ben Gibrail Ben Baktichoû*, chrétien decédé en 1058. Texte arabe publié d'après trois ms. conservés dans la Bibliothèque des Manuscrits Père Paul Sbath. 8° (80 S.) Cairo 1927, Friedrich & Co. (Boite postale 1905)

— —, Bibliothèque des manuscrits Paul Sbath. Catalogue I. II. gr. 8° (204 S. 252 S.) Cairo 1928, ebd.

— —, Traité sur l'âme par *Bar-Hebraeus* mort en 1286. Texte arabe publié d'après deux manuscrits conservés dans la Bibliothèque des Manuscrits Paul Sbath et annoté. 8° (72 S.) Cairo 1928, ebd.

— —, Vingt traités philosophiques et apologétiques d'auteurs arabes chrétiens du IXe au XIVe siècle publiés, annotés. gr. 8° (VII u. 206 S.) Cairo 1929, ebd.

Schäfer E., Die Bedeutung der Epigramme des Papstes Damasus I für die Geschichte der Heiligenverehrung. Inauguraldissertation. gr. 8° (166 S.) Romae 1932, Ephemerides Liturgicae

Scheeben M., Die Mysterien des Christentums. Nach Wesen, Bedeutung und Zusammenhang dargestellt. 3. Aufl. bearb. von *A. Rademacher*. gr. 8° (XXIV u. 690 S.) Freiburg 1932, Herder. M 6.—, geb. M. 7.50

Schmaus M., S. Aurelii Augustini ad Consentium epistula. Praemissa est Consentii ad s. Aug. epistula (Florilegium patristicum XXXIII). gr. 8° (32 S.) Bonn 1933, Hanstein. M 1.40

Schmieder K., C. S. Sp., Alberts des Großen Lehre vom natürlichen Gotteswissen. gr. 8° (XII u. 178 S.) Freiburg 1932, Herder. M 3.—

Staatslexikon. Im Auftrage der Görres-Gesellschaft hrsg. von *H. Sacher*. 5., neubearb. Aufl. V: Staatssozialismus bis Zwischenkirchenrecht; Nachträge. Lex. 8° (XII S. u. 1796 Sp., 6 Tafeln, 55 Bilder u. Kärtchen). Freiburg 1932, Herder. Leinwand M 31.50, Halbfranz M 34.20

Steinherz S., Dokumente zur Geschichte des großen abendländischen Schismas (1385—1395) (Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte 11). gr. 8° (X u. 86 S.) Prag 1932, Verlag der Deutschen Gesellschaft (Königliche Weinberge, Budečská 6)

Stelzenberger J., Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa. Eine moralgeschichtliche Studie. gr. 8° (XX u. 525 S.) München 1933, Hueber. M 20.80

Straub W., Die Geschichte vom Jesuskind. Den Kleinen erzählt. Mit Bildern von *I. Thiel*. gr. 8° (53 S.) Freiburg 1932, Herder. M 2.40, geb. M 3.60

Taschenkalender und kirchlich-statistisches Jahrbuch für den katholischen Klerus deutscher Zunge. 1933. Redaktion *K. A. Geiger*. 12° (277 S.) Regensburg 1933, Manz. M 1.85

Textus et Documenta. *Series philosophica.* 3. *Jarlot G.*, De principiis ethicae socialis. Documenta ultimorum Romanorum Pontificum. I: Leonis XIII, Pii X, Benedicti XV. — 4. *Arnou R.*, De quinque viis s. Thomae ad demostrandam Dei existentiam apud antiquos Graecos et Arabes et Judaeos praeformatis vel adumbratis. 8° (82 S., 104 S.) Romae 1932, Universitas Gregoriana. Je L 6.—

— —, *Series theologica.* 6. *Hofmann G.*, Photius et ecclesia Romana. I: Primus patriarchatus Photii 858—867. 7. *Tromp S.*, De Spiritu Sancto anima corporis mystici. II: Testimonia selecta e Patribus latinis. 8° (68 S., 54 S.) Romae 1932, Universitas Gregoriana. Je L 4.—

Thône P., Sauveurs avec le Christ. Lectures et méditations sur l'apostolat de la réparation. kl. 8° (264 S.) Paris 1932, Desclée de Brouwer. F 10.—

Verbum Domini, Commentarii menstrui de re biblica. 12 (1932), Heft 1—10. 8° (je 32 S.) Rom, Institutum Biblicum. Jährlich L 24.—

Völker W., Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis (Sammlung ausgew. kirchen- u. dogmengesch. Quellenschriften hrsg. von *Gust. Krüger*, N. F. 5.) gr. 8° (V u. 147 S.) Tübingen 1932, Mohr. M 5.80

Volkery A., Andachtsblüten. Vollständiges Gebets- und Andachtsbuch für katholische Christen. 12° (320 S.) Dülmen 1931, Laumann. Geb. M 1.80

Wibbelt A., Wechselgebete zur Vorbereitung auf die erste hl. Kommunion nebst einer Nachmittagsandacht für den Tag der ersten hl. Kommunion. 16° (40 S.) Kempen 1931, Thomasdruckerei

Wieschebrink Th., Die kirchliche Kunstbewegung in der Zeit des Expressionismus 1917—1927. gr. 8° (111 S.) Münster 1932, Aschendorff. Kart. M 3.—

Willam F., Das Leben Jesu im Lande und Volke Israel. Mit 33 vom Verfasser selbst aufgenommenen Bildern. 8° (XII u. 514 S., 24 S. Tafeln.) Freiburg 1933, Herder. M 5.80, geb. M 7.50

Wunderle G., Glaube und Glaubenszweifel moderner Jugend. Das Ja und Nein katholischer Schüler und Schülerinnen zur Glaubensdarbietung. Eine religionspsychologische Untersuchung durchgeführt in den Oberklassen höherer Lehranstalten. gr. 8° (184 S.) Düsseldorf 1932, Päd. Verlag M 7.50

Neuerscheinung!

Bischof Dr. Sigismund Waitz / Der heiligste Dienst

Betrachtungen über Priestertum, Seelsorge und Katechese. 250 Seiten. Kartoniert S 6.—, RM 3.60. Zum Preise kommt für Österreich noch die gesetzlich vorgeschriebene Warenumsatzsteuer.

Diese Betrachtungen wollen den Priester für seine Gegenwartsaufgabe stärken, die sakramentale Gnade des Priestertums in seinen Trägern neu auffrischen für die schwere Arbeit in der Brandung des Unglaubens. Der Katechese wird dabei besonderes Augenmerk geschenkt. Überhaupt drängt die aszetische Lesung immer wieder zu Folgerungen für die praktische Tätigkeit. Schon die Kapitelüberschriften zeigen diese Einstellung: Die Bestimmung des Menschen — Tod und Gericht — Das Gebetsleben des Priesters — Die Hölle — Der Priesterberuf — Der Priester im Weltkampf Christi — Der Priester und die Heilige Schrift — Der Beruf des Katecheten — Priester und Altarssakrament — Streben nach Vollkommenheit — Zölibat.

Durch alle Buchhandlungen zu beziehen.

Verlagsanstalt Tyrolia, Innsbruck-Wien-München

Soeben erschienen

Philosophie und Grenzwissenschaften

Schriftenreihe, herausgegeben vom Innsbrucker Institut für scholast. Philosophie

Bd. IV 4/6 *L. Fuetscher S. J.*

Akt und Potenz.

Eine kritisch-systematische Auseinandersetzung mit dem neueren Thomismus. VIII und 348 Seiten S 18.—, RM 10.—

Die Arbeit zeigt, wie die „thomistische" Sonderprägung der Akt-Potenz-Struktur alles Seienden letzthin auf eine Ungeklärtheit im Universalienproblem zurückgeht, derzufolge die Dingwelt vollkommen parallel zu unserer Begriffswelt aufgebaut wird. Die bereits von Suarez angebahnte Überwindung dieses „Parallelismus" führt zu einem „geklärten" Thomismus, der der Akt-Potenz-Lehre ihre volle Geltung beläßt zur Erklärung der Endlichkeit, Vielheit, Einheit und des Werdens der Dinge.

Forschungen zur Geschichte des innerkirchlichen Lebens

Herausgegeben von Prof. F. Pangerl S. J.:

Heft 3/4 *J. A. Jungmann S. J.*

Die lateinischen Bußriten in ihrer geschichtl. Entwicklung

XII und 338 Seiten 8°. 1932 S 18.—, RM 10.—

Mit dem Rüstzeug der heutigen Liturgiewissenschaft wird das weitschichtige Material der abendländischen Bußriten zu einem übersichtlichen Bilde geformt: die römische Bußliturgie bis herab zu den heute noch fortlebenden Überresten, die altspanische und die aus verstreuten Bruchstücken wiederaufgebaute gallikanische, die Beichtordines, die Absolutionsformeln bis zum heutigen Absolutionsformular. Ein Schlußabschnitt faßt den dogmengeschichtlichen Ertrag zusammen.

Verlag Felizian Rauch . Innsbruck, Innrain 6-8

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für katholische Theologie"

Nr. 215 **1933.** Innsbruck, 25. März. 1933

Bei der Redaktion*) sind seit 31. Dezember 1932 eingelaufen:

Antweiler A., Vom Priestertum. gr. 8° (152 S.) Essen 1932, Fredebeul u. Koenen. M 3.80; Lwd. M 4.40

Arthofer L., Zuchthaus. Aufzeichnungen eines Strafanstaltsseelsorgers. Hrsg. von *E. Handel-Mazzetti*. 8° (191 S.) München 1932, Kösel. M 3.50; Lwd. M 4.80

Barsotti R., *Sigeri de Brabantia* De aeternitate mundi. Ad fidem manuscriptorum ed. (Opuscula et Textus, Series scholastica 13.) kl. 8° (30 S.) Münster 1933, Aschendorff. M —.80

Bauer H. — **Leander P.**, Hebräische Schulgrammatik. 2., verb. Aufl. 8° (VIII u. 82 u. 25 S.) Halle a. d. Saale 1933, Niedermeyer

Bergmann B., Unsere Elternabende. Anregungen und Arbeitsstoffe zur Gestaltung und Vertiefung von Elternabenden. 8° (184 S.) Düsseldorf 1933, Kath. Schulorganisation. M 2.80

Botte B., O. S. B., Les origines de la Noël et de l'Epiphanie. Etude historique (Textes et Etudes liturg., éd. *D. B. Capelle*, 1.) gr. 8° (108 S.) Louvain 1932, Abbaye du Mont César. F 18.—

Bouhours D., S. J. Christliche Gedanken auf jeden Tag des Monats. Aus d. Französ. übers. von *I. Mayrhofer O. S. B.* 16°. (115 S.) Graz 1932, „Styria". S 2.40

Breviarium Romanum. Editio II Taurinensis iuxta typicam. 1 Band u. 19 Faszikel. 32° (8×14 cm; Reisebrevier. Proprium de tempore und Proprium Sanctorum werden faszikelweise in den Band eingelegt). Indisches Papier. Turin 1933, Marietti. In Chagrin u. Rotschnitt L 52.—

Browe P., S. J., Beiträge zur Sexualethik des Mittelalters (Breslauer Studien zur histor. Theologie XXIII). gr. 8° (143 S.) Breslau, Müller u. Seiffert

Caesarii Arelatensis epispoci Regula S. Virginum aliaque opuscula ad sanctimoniales directa ad normam codicum nunc primum ed. *G. Morin* (Florilegium patristicum XXXIV). gr. 8° (55 S.) Bonn 1933, Hanstein. M 2.80

Capello F., S. J., Tractatus canonico-moralis de sacramentis. III: De matrimonio. Acced. appendices de jure matrimoniali orientalium et de jure italico post concordatum vigente. Ed. 3. emend. et aucta. 8° (XXVIII u. 1081 S.) Taurini 1933, Marietti. L 35.—

Conrath R., Maria Magdalena. Roman. 8° (387 S.) Hildesheim, Borgmeyer. M 3.50; Lwd. 4.80

Cortés D., Der Staat Gottes. Eine kathol. Geschichtsphilosophie. Aus dem spani-Original übers. u. hrsg. von *L. Fischer*. 8° (XII u. 405 S.) Karlsruhe 1933, Badenia. M 5.—, geb. M 6.—

Descoqs P., S. J., Praelectiones theologiae naturalis. Tom. I: De Dei cognoscibilitate, I. gr. 8° (VI u. 725 S.) Paris 1932, Beauchesne. F 105.—

Dirksen A., C. PP. S., The New Testament concept of Metanoia. A dissertation. 8° (XI u. 256 S.) Washington 1932, Cathol. University

Doncoeur P., Retours en chrétienté. La naissance — le mariage — la mort. 8° (XVI u. 205 S.) Paris 1933, Grasset. F 15.—

---

*) Da es der Redaktion nicht möglich ist, *alle* eingesendeten Schriften in den Rezensionen oder Neuerscheinungen nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der einrelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. *Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.*

Donovan L., S. J., Stock objections to St. John's gospel (Irish Ecclesiastical Record 1933, S. 170—189) 8°

Dumontet E., Le Christ selon la chair et la vie liturgique au moyen-âge. 8° (218 S.) Paris 1932, Beauchesne. F 39.60

Dunin Borkowski St., S. J., Die junge Kirche. Betrachtungen aus der Apostelgeschichte. 8° (300 S.) Hildesheim 1932, Borgmeyer. M 3.30; Lwd. 4.80

Eder K., Das Land ob der Enns vor der Glaubensspaltung. Die kirchl., relig. u. polit. Verhältnisse in Oesterreich ob der Enns 1490–1525 (Studien zur Reformationsgeschichte Oberösterreichs, hrsg. von *K. Eder*, I.) gr. 8° (XXIV u. 494 S.) Linz 1932, Winkler. M 18.—

Eiert H., Du sollt nicht . . . Roman. 8° (399 S.) Hildesheim 1933, Borgmeyer. M 3.80; Lwd. 5.—

Ellard G., S. J., Ordination anointings in the Western Church before 1000 A. D. gr. 8° (XII u. 123 S. u. VI S. Tafeln.) Cambridge (Massachusetts) 1933, The Medieval Academy of America. S 3.50

Etudes Carmélitaines, Mystiques et Missionaires. 1933, vol. 1. 8° (282 S.) Paris 1933, Desclée de Brouwer. Souscription aux deux vol. (de l'année) F 35.—

Eusebius, Des Eusebius Pamphili Kirchengeschichte. Aus dem Griech. übers. von Dr. *Ph. Haeuser* (Bibliothek der Kirchenväter, 2. Reihe, Bd. 1.) kl. 8° (501 S.) München 1932, Pustet. Subskriptionspreis M 5.40

Faller O., S. J., S. Ambrosii De Virginibus. Ad praecipuorum codicum fidem rec. (Florilegium patrist. XXXI). gr. 8° (78 S.) Bonn 1933, Hanstein. M 3.40

Felten H., M. S. C., Gefolgschaft und Publikum. Fastenvorträge über Personen unter dem Kreuz. 8° (90 S.) Berlin 1933, Germania. M 1.40

Föhr E., Das Konkordat zwischen dem Hl. Stuhle und dem Freistaate Baden vom 12. Okt. 1932. Ital. u. deutscher Text nebst Anlagen. gr. 8° (92 S.) Freiburg 1933, Herder

Frick H., Die Kirchen und der Krieg (Sammlung gemeinverständl. Vorträge u. Schriften aus dem Gebiet d. Theologie u. Religionsgeschichte, 163). gr. 8° (44 S.) Tübingen 1933, Mohr. M 1.50; Subskript. M 1.20

Fröbes J., S. J., Cursus brevior psychologiae speculativae in usum scholarum. 12° (III u. 455 S.) Paris 1933, Lethielleux. F 20.—; Lwd. F 24.—

Gabriel J., Untersuchungen über das alttest. Hohepriestertum mit bes. Berücksichtigung des hohepriesterl. Ornates (Theol. Studien der Oesterr. Leo-Ges. 33). 8° (XVI u. 127 S.) Wien 1933, Mayer. M 6.—

Gossens B., O. M. C., Der hl. Fidelis von Sigmaringen. Eine Lebensbeschreibung. 8° (245 S.) München 1933, Kösel. Kart. M 2.—; Lwd. M 3.50

Grabinski B., Spuk- und Geistererscheinungen oder was sonst? Eine kritische Untersuchung. 3., erweit. u. verb. Aufl. gr. 8° (XVI u. 500 S., 17 Illustrationen). Hildesheim 1930, Borgmeyer. M 7.50, geb. M 9.—

Gratry A., Der Monat Mariä. Betrachtungen über die Unbefleckte Empfängnis. Uebertr. u. eingel. von *E. I. Scheller*. Geleitwort von *L. Gommenginger*. Paderborn 1932, Schöningh, M 3.—; geb. M 4.50

Gröhl R., Die Kirche Jesu Christi der Heiligen der Letzten Tage (Mormonen). 8° (88 S.) Hildesheim 1932, Borgmeyer. M 2.—; geb. M 3.50

Habermehl L., Die Abstraktionslehre des hl. Thomas v. A. (Inauguraldiss.). 8° (X u. 104 S.) Speyer 1933, Koch

Heimbucher M., Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche. 3., neubearb. Aufl., 4. Liefg. gr. 8° (288 S.) Paderborn 1933, Schöningh. Subskriptionspreis M 5.40

Hermathena: A series of papers on literature, science and philosophy, by members of Trinity College, Dublin, Nr. XLVII. 8° (305 S.) London 1932, Longmans, Green & Co. Sh 6.—

Homscheid M., Blühender Schnee. Legenden. 8° (152 S.) Hildesheim, Borgmeyer. M 1.80; geb. M 3.20

Joyce G. H., S. J., Christian marriage. A doctrinal and historical study. 8° (XII u. 632 S.) London 1933, Sheed and Ward. S 21.—

Kaminsky H., Karl. Zwölf Briefe an einen kathol. Jungmann. 8° (84 S.) Hildesheim 1931, Borgmeyer. M 1.50

Koch H., Auf Athos, dem Hl. Berge. Tagebuchblätter. (S.-A. aus dem Posener Evangel. Kirchenblatt 1932). 8° (40 S.) Posen 1933, Verlag des Evang. Preßverbandes für Oesterreich. S 1.—

Koch K., Geschichte der Christianisierung Deutschlands. Lex.-8° (44 S. u. 6 Karten). München 1933, Kösel. M 1.50

König E., Ist die moderne Pentateuchkritik auf Tatsachen begründet? Zur Beleuchtung allerneuester Behauptungen beantwortet. gr. 8° (54 S.) Stuttgart 1933, Belser. M 3.30

Kurz M., O. C., Der gerade Aufstieg. Eine Harmonie von Konnersreuth und Vatikanum. 8° (131 S.) Berlin 1932, Thomas-Verlag. M 1.80

Lahitton J., Theologiae dogmaticae theses juxta sinceram D. Thomae doctrinam. 4 Bde. 8° (2130 S.) Paris 1932, Beauchesne. F 110.—

Lücker M., Die französischen Psalmenübersetzungen des XVIII. Jh.s als Ausdruck der geistigen Strömungen der Zeit (Studien zur abendl. Geistes- u. Gesellschaftsgeschichte IV). Bonn 1933, Röhrscheid. M 6.50

Matzkow W., De vocabulis quibusdam Italae et Vulgatae christianis quaestiones lexicographae. Dissertatio inauguralis. 8° (54 S.) Berlin 1933, Pilz u. Noack

Mayer A., Laudes Dei. Ausgewählte lateinische Dichtungen der Kirche (Aus dem Schatze des Altertums. C: Christliche Reihe 3). kl. 8° (32 u. 61 S.) Bamberg 1933, Buchner

Mersch E., S. J., Le corps mystique du Christ. Etude de théologie historique. Préf. *J. Lebreton*. 2 Bde. (Muséum Lessianum, Section théol. 28/29). gr. 8° (XXXVIII + 478 u. 488 S.) Louvain 1933, Muséum Lessianum. F 90.—

Molitor R., O. S. B., Aus der Rechtsgeschichte benediktinischer Verbände. Bd. 3: Unionsversuche im 19. Jahrh. Die Leonische Konföderation aller Kongregationen der Benediktiner. gr. 8° (XX u. 285 S.) Münster 1933, Aschendorff. M 12.60, geb. M 14.40

Molitor H., Die Auferstehung der Christen und Nichtchristen nach dem Apostel Paulus (Neutestam. Abhandlungen XVI/1). gr. 8° (XII u. 127 S.) Münster 1933, Aschendorff. M 6.15

Moenius G., Kardinal Faulhaber (Kleine historische Monographien. Beilage der Berichte zur Kultnr- u. Zeitgeschichte 38). 8° (83 S.) Wien-Leipzig 1933, Reinhold-Verlag. S 2.55

Müllner M., O. S. T. III, Burgen der Sehnsucht. Adventsbüchlein. 8° (140 S.) Hildesheim, Borgmeyer. M 2.—, geb. M 3.20

Niedermeyer A., Sexualethik und Medizin, Wissenschaft und Weltanschauung. Eine sozialhygienische Untersuchung. gr. 8° (55 S.) Hildesheim 1933, Borgmeyer. M 1.60

Osterkommunion — und Osterbeichtbildchen in einfarbigem Tiefdruck (10 Darstellungen); in dreifarb. Tiefdruck (2 Darstellungen). Karlsruhe 1933, Badenia. 1000 Stück gemischt M 7.20, M 17.60

Oswald J., Das alte Passauer Domkapitel. Seine Entwicklung bis zum 13. Jahrh. und sein Wahlkapitulationswesen (Münchener Studien zur histor. Theologie 10). gr. 8° (XV u. 396 S.) München 1933, Kösel. M 6.50

Paquin E., „Ich bitte ums Wort zur Geschäftsordnung!" Die Regeln korrekter Versammlungsleitung und Verhandlungsführung unter weitestgehender Anlehnung an die parlamentarischen Gebräuche und Gepflogenheiten. 6. Aufl. 8° (62 S.) o. J., Selbstverlag, Hösel, (Rhld.) Preußenstr. 1. M 1.95

Phénoménologie, La, (Journées d'Etudes de la Société Thomiste I, Juvisy, 12 sept. 1932). gr. 8° (113 S.) Le Saulchoir, Kain (Belgique) 1932, Société Thomiste

Pieper K., Paulus und die Kirche (Gesellschaft von Freunden der Erzb. Akademie in Paderborn, Jahresgabe 1932). gr. 8° (31 S.) Paderborn 1932, Bonifacius-Druck. M —.80

Pius R., S. J., Die Torheit des Kreuzes. Übers. von *M. Maria Paula O. S. U.* 8° (VII u. 135 S.) Mödling 1931, Missionsbuchh. S. Gabriel. M 2.—

Rauer M., Form und Überlieferung der Lukas-Homilien des Origenes. 8° (VI u. 61 S.) Leipzig 1932, Hinrichs. M 5.40

Renaudin P., Assumptio B. Mariae Virginis Matris Dei. Disquisitio theologica. 8° (VIII u. 184 S.) Taurini 1933, Marietti. L 12.—

Riehler P., Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel. Übersetzt und erläutert. 8° (1342 S.) Ausgsburg 1928, Filser

Ročenka Husovy Faculty 4 (Jahresbericht der Hus-Fakultät 4). 1931/32. gr. 8° (23 S.) Prag 1933, Hus-Fakultät

Roos J., Erziehung zur kathol. Gesinnung im Rahmen des Religionsunterrichtes des Volksschulalters in Anlehnung an die pädagogische Wertlehre. 8° (63 S.) Bonn 1933, Hanstein. M 1.40

Sanders N., O. F. M., De Kenbaarheid van de ware Godsdienst. Een Kwestie van apologetische Methode (Collectanea Franciscana Neerlandica III, 2). gr. 8° (62 S.) 'S Hertogenbosch 1933, Teulings' Uitgevers Maatschapij. Fl 3.—

Scherer F. W., Pfarrer Ignatius. Ein Priester-Roman. 8° (192 S.) Hildesheim, Borgmeyer. M 2.25, geb. M 3.60

Schmidlin J., Papstgeschichte der neuesten Zeit (1800 bis zur Gegenwart). 3 Bde. I: Papsttum und Päpste im Zeitalter der Restauration (1800—1846). Lex.-8°. München 1933, Kösel. Subskriptionspreis jed. Bandes M 20.—, Ldw. M 24.—

Schmieder K., C. S. Sp., Das Weltbild des heutigen Menschen. Übersichtliche Darlegung philosophischer Gegenwartsfragen. 8° (82 S.) Hildesheim 1931, Borgmeyer. M 1.50, Lwd. M 2.80

Schmitz P., S. V. D., Der Bolschewismus in China (Veröffentlichungen des Akad. Missionsvereins Wien VI., 1932). 8° (84 S.) St. Gabriel 1932, Missionsbuchhandl. S 1.—

Schnürer G., Die Anfänge der abendländischen Völkergemeinschaft (Geschichte der führenden Völker 11). gr. 8° (X u. 320 S., 8 Taf.) Freiburg 1932, Herder. M 7.60, Lwd. M 9.40

Schreiber G., Großstadt und Volkstum. 1. u. 2. Aufl. (Aschendorffs zeitgemäße Schriften 22). 8° (39 S.) Münster, 1933, Aschendorff. M —.90

Schumpp M., O. P., Das Buch Tobias übersetzt und erklärt (Exegetisches Handbuch zum A. T. 11). gr. 8° (IIC u. 292 S.) Münster 1933, Aschendorff. M 9.80, geb. M 11.80

Schwarz F., Hilfsbüchlein für Katecheten an ländlichen Fortbildungsschulen mit einem Anhang von Beispielen und Zitaten. 8° (176 S.) Innsbruck 1933. Tyrolia. S 3.50

Skibniewski K., Znaczenie dydaktyczne historji w szkolach srednich (Towarzystwo Wiedzy Chrzescijanskiej tom. 15.) Lublin 1933, Universytet. Zl 2.50

Soubigou L., Sous le charme de l'évangile selon S. Luc. 8° (568 S.) Paris 1933, Desclée

Schuster I., Liber Sacramentorum. Bd. X: Sachregister. Zusammengestellt von *D'Amato O. S. B.* 8° (180 S.) Regensburg 1932, Pustet. M 3.40, geb. M 5.—

Spahn J., Der ewige König und seine Mutter verteidigt vom sel. Alkuin. 8° (124 S.) M 2.50, Ldw. M 4.—

Staab K., Pauluskommentare aus der griechischen Kirche. Aus Katenenhandschriften gesammelt u. hrsg. (Neutest. Abhandlungen XV). gr. 8° (XLVIII u. 674 S.) Münster 1933, Aschendorff. M 31.85

Stapper R., Ordo Romanus primus de missa papali (Opuscula et Textus, Series liturgica, ed. Stapper et Rücker, 1). kl. 8° (33 S.) Monasterii 1933, Aschendorff. M —.85

Sudbrack K., S. J., Der hl. Kommuniontag. Gebete für die kleinen Kommunionkinder. Farbige Zeichnungen von *A. Weber-Schmitt*. 8° (38 S.) M.-Gladbach 1932, Kühlen. M 1.20

Thomas Aquin., Scriptum super sententiis Magistri Petri Lombardi, rec. atque iterum ed. *M. F. Moos O. P.* III: De incarnatione et de virtutibus et donis nobis per Christum collatis. 8° (XVI u. 1360 S.) Paris 1933, Lethielleux. Subskr.-Preis (5 Bde) F 350.—

Thône P., Dans les pas du Sauveur. Lectures et méditations sur les moyens de réparer. kl. 8° (277 S.) Paris 1932, Desclée. F 10.—

— —, Sauveurs avec le Christ. Lectures et méditations sur l'apostolat de la réparation. kl. 8° (264 S.) Paris 1932, Desclée. F 10.—

Tóth T., Die zehn Gebote. Predigten. 2 Bde., 3. Aufl. (312 u. 334 S.) Paderborn 1932, Schöningh. M 9.—, geb. M 12.—

Travaux Juridiques et économiques de l'Université de Rennes, tome XII. gr. 8° (280 S.) Rennes 1932, Plihon

Van Neert G., Tractatus de Ecclesia Christi. Ed. 5. curavit *J. P. Verhaar*. gr. 8° (254 S.) Hilversum 1932, Brand. Fl 4.25

Vannutelli P., De presbytero Joanne apud Papiam. 8° (61 S.) Roma 1933, Beruti

Veit L. A., Die Kirche im Zeitalter des Individualismus 1648 bis zur Gegenwart 2. Hälfte: Im Zeichen des herrschenden Individualismus. 1800 bis zur Gegenw. (Kirchengeschichte, hrsg. von *J. P. Kirsch*, IV). 8° (XXX u. 516 S.) Freiburg 1933, Herder. M 14.80, Lwd. M 18.—

Vialetoux J., Morale et politique. Réflexions sur les études du P. de Broglie „Science politique et doctrine chrétienne". 8° (138 S.) Paris 1931, Desclée

Volmer A., O. S. F., Die hl. Elisabeth, Landgräfin von Thüringen und Hessen. Nach den ältesten Quellen und im Lichte der neueren Forschung dargestellt. 8° (188 S. u. 15 Bilder.) Hildesheim 1931, Borgmeyer. M 3.50, geb. M 5.—

Vollmer H., Die Psalmenverdeutschung von den ersten Anfängen bis Luther. Beiträge zu ihrer Geschichte. 1. Hälfte. (Bibel u. deutsche Kultur 6). gr. 8° (VIII u. 100 S., 3 Tab.) Potsdam 1932, Akad. Verl. Athenaion. M 20.—

Volz H., Drei Schriften gegen Luthers Schmalkaldische Artikel von Cochläus Witzel u. Hoffmeister (1538 u. 1539) (Corpus Catholicorum 18). gr. 8° (LXVIII u. 225 S.) Münster 1932, Aschendorff. M 12.

Walz J., Die Fürbitte der Armen Seelen und ihre Anrufung durch die Gläubigen auf Erden. Ein Problem des Jenseits dogmatisch untersucht und dargestellt. 2. Aufl. gr. 8° (XVIII u. 177 S.) (o. J.) Selbstverl. Bamberg 2, Schließfach 66

Weidauer F., Kritik der Transzendental-Phänomenologie Husserls. Erster Teil einer Kritik der Gegenwartsphilosophie. Mit einem Nachtrag zur monographischen Bibliographie E. Husserls (Studien u. Bibliographien zur Gegenwartsphilosophie 2). gr. 8° (XIX u. 131 S.) Leipzig 1933, Hirzel. M 5.50

Wiedemann H., M. S. C., Die Sachsenbekehrung (Veröffentl. des internat. Instituts für missionswissensch. Studien, Neue Reihe V). gr. 8° (XIX u. 130 S.) Hiltrup (Kr. Münster i. W.) 1932, Missionshaus. M 4.60

Wild K., Geist vom Berge Karmel. Aus den Schriften des hl. Johannes vom Kreuz. 8° (130 S.) München 1933, Kösel. M 2.—

— —, In Gottes Haft. Aus den Schriften der hl. Theresia von Jesu. Ein Wegweiser für Ordensschwestern. 8° (186 S.) München 1933, Kösel. M 2.40

Zangerl R., O. F. M., Nimis honorati sunt amici tui, Deus! Gedanken über die Priesterwürde. 8° (40 S.) Innsbruck 1933, Rauch. M —.80

Zimara C., Das Wesen der Hoffnung in Natur und Übernatur. gr. 8° (250 S.) Paderborn 1933, Schöningh. M 10.—

P. Dr. Wilhelm Schmidt S. V. D.

Der Ursprung der Gottesidee

Eine historisch-kritische und positive Studie

Soeben erschien:

Band 4: Die Religionen der Urvölker Afrikas. XXXII, 821 S. RM 24.-, gebunden RM 26.25.

Der 4. Band bringt über die Pygmäen und Pygmoiden Afrikas ganz neue Materialien aus den Expeditionen von Trilles, Schumacher, Lebzelter, Schebesta und entwirft auf Grund derselben zum ersten Mal ein klares Bild der Religionen dieser Völker.

Früher wurden ausgegeben:

Band 1: Historisch-kritischer Teil. 2. Auflage. XL, 882 S. RM 20.25, gebunden RM 22.50.

Band 2: Die Religionen der Urvölker Amerikas. XLIV, 1065 Seiten. RM 23.40, gebunden RM 25.65.

Band 3: Die Religionen der Urvölker Asiens und Australiens. XLVII, 1155 S. RM 28.80, gebunden RM 31.50.

Unter der Presse: Band 5: Nachträge zum 2. und 3. Band.

In Vorbereitung:

Band 6: Zusammenfassende Vergleichung der Religionen aller Urvölker.

Nur kurze Auszüge aus begeisterten Urteilen in der Fachpresse:

Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien 1932: „Die deutsche wissenschaftliche Literatur besitzt auf dem Gebiete der Völkerkunde nur ein zweites derartiges Riesenwerk, dem ersten gleich an Fleiß und Gründlichkeit: es ist dies Wundts 10bändige Völkerpsychologie."

G. Wunderle im Philosophischen Jahrbuch 1928: „Das Werk von Pater W. Schmidt ist, im ganzen gesehen, eine Leistung bewundernswerten Wissens und umfassender Geisteskraft. Die Folgerichtigkeit des Durchdenkens der völkerkundlichen Tatbestände dürfte sich schwerlich in diesem Grade wiederfinden."

Soeben erschien: **Das Buch Tobias**

Übersetzt und erklärt von P. Meinrad Schumpp O. P.

(Exegetisches Handbuch zum Alten Testament, begründet von Johannes Nikel, herausgegeben von Alfons Schulz, Band 11.) LXXXVIII, 292 Seiten. RM 9.80, gebunden RM 11.80.

Das Werk behandelt in einer längeren Einleitung alle wichtigen Vorfragen, die das Buch T. betreffen, Textverhältnisse, Zeit, Ort der Abfassung, Ursprache, literarische Art, kanonische Geltung, Verhältnis zum Ahikarbuch, zur Sage von dem dankbaren Toten, zur Chonsusage, Engellehre und Dämonenlehre, Verwendung in Literatur und Kunst.

Prospekte kostenlos. Durch jede Buchhandlung zu beziehen

VERLAG ASCHENDORFF, MÜNSTER I. WESTFALEN

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für katholische Theologie“

Nr. 216 **1933.** Innsbruck, 15. Juni. 1933

Bei der Redaktion*) sind seit 25. März 1933 eingelaufen:

Ballof H., Der Katechismusunterricht in den oberen Jahrgängen der Volksschule. Anregungen u. Entwürfe. 3 Bdchen. gr. 8° (zus. 414 S.) Düsseldorf 1933, Schwann. Je M 2.40

Bernbeck J., Ihr Kinderlein, kommet! Katech. Skizzen für das 1. Schuljahr. Zeichnungen von *E. Weickmann*. 8° (148 S.) Regensburg 1933, Pustet. M 2.70

Bertram A., Kard., Jugendseele „kostbar in Gottes Augen“. Ein Buch der Lebenskunde. 8° (284 S.) Freiburg 1933, Herder. M 3.—, Lwd. M 3.60

Berve H., Griechische Geschichte II: Von Perikles bis zur politischen Auflösung (Geschichte der führenden Völker 5). gr. 8° (359 S.) Freiburg 1933, Herder. M 9.—; Lwd. M 11.—; Hlbld. M 13.50

Böhmer G., Neuland aus Christi Geist. Lehrbuch für den kath. Religionsunterricht an Frauenschulen u. verwandten Anstalten. 8° (155 S.) Bonn 1933, Hanstein. M 2.50

Bouchar L., Notre-Dame de Beauraing. Récit véridique et complet des célèbres apparitions (1932/33). 8° (54 S.) Tournai 1933, Sub Rosa. F 4.—

Bover J., S. J., Paulus und das heiligste Herz Jesu. Eine Studie über die Herz-Jesu-Andacht im Lichte der Theologie des hl. Paulus. 8° (60 S.) Innsbruck 1933, Rauch. M —.80

Braun F., O. P., Où en est le problème de Jésus? 8° (412 S.) Paris 1932, Lecoffre

Breton V., O. F. M., Novissima. Retraite préliminaire. 8° (206 S.) Paris 1933, Desclée. F 10.—

Browe P., S. J., De ordaliis II: Ordo et rubricae. Acta et facta. Sententiae theologorum et canonistarum (Textus et Documenta, series theologica 11). 8° (112 S.) Rom 1933, Universitas Gregoriana. L 6.—

Cenci P., Il card. Raffaele Merry del Val. Con prefaz. di S. Em. il card. *Eug. Pacelli*. gr. 8° (XVI u. 875 S.) Roma 1933, Berruti. L 35.—, Lwd. 45.—

Chauvin A., Jeunesse et liberté, suivi de „La préservation morale de l'enfant“ (Problèmes d'éducation). 8° (235 S.) Paris 1933, Desclée. F 12.—

— —, L'union à l'autel, suivie de „La communion spirituelle“. 16° (79 S.) Paris 1933, Desclée

De Bonnières L., Figures de miraculés. 8° (XV u. 279 S.) Paris 1933, Téqui. F 11.—

D'Eypernon F., S. J., Le Blondélisme (Muséum Lessianum, section philosophique 15). gr. 8° (192 S.) Louvain 1933, Muséum Lessianum. F 32.—

D'Isne Y., La Vergine Maria nel vangelo. 31 letture. Trad. di *P. De Candia*. 12° (XVI u. 104 S.) Torino 1933, Marietti. L 2.50

De Guchteneere R., La limitation des naissances. Birth control. Ed. nouv. et augm. (Collection d'Etudes philos. et relig.) 8° (286 S.) Paris 1931, Beauchesne

Diekamp F., Theologiae dogmaticae manuale. Juxta ed. VI. versionem latinam curavit *A. M. Hoffmann O. P.* I: Introductio in theologiam dogmaticam — De Deo Uno — De Deo Trino. 8° (XIII u. 412 S.) Paris 1933, Desclée. Belg. F 7.—, geb. F 9.80

---

*) Da es der Redaktion nicht möglich ist, *alle* eingesendeten Schriften in den Rezensionen oder Neuerscheinungen nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. *Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.*

Dirksen A., The New Testament concept of Metanoia. gr. 8° (XII u. 256 S.) Washington 1932, Cath. Univ. of America

Dittrich O., Geschichte der Ethik. Die Systeme der Moral vom Altertum bis zur Gegenwart. IV: Von der Kirchenreformation bis zum Ausgang des M. A.: 1. Die Reformatoren u. der lutherisch-kirchl. Protestantismus. 8° (XI u. 570 S.) Leipzig 1933, Meiner. M 30.—, geb. M 33.—

Doering O., Christliche Symbole. Leitfaden durch die Formen- u. Ideenwelt der Sinnbilder in der christl. Kunst. Mit 69 Bildern. 8° (XIV u. 146 S.) Freiburg 1933, Herder. M 2.80, geb. M 3.60

Du Pont L., S. J., Méditations sur les mystères de notre sainte foi. Trad. par *P. Jennesseaux S. J.* Edition revue par le *R. P. Ugarte S. J.* 8°. Vol. 1.—6. (331, 262, 531, 437, 352 u. 516 S.) Paris 1933, Desclée. F 60.—

Ehrle Fr., S. J., Kard., Die Scholastik und ihre Aufgaben in unserer Zeit. Grundsätzliche Bemerkungen zu ihrer Charakteristik. 2. verm. Aufl. von *F. Pelster S. J.* 8° (X u. 100 S.) Freiburg 1933, Herder. M 3.20

Errandonea I., S. J., Epitome grammaticae graeco-biblicae. 8° (116 S.) Roma 1933, Universitas Gregoriana

Feuerer G., Der Kirchenbegriff der dialektischen Theologie (Freiburger Theolog. Studien 36). gr. 8° (X u. 133 S.) Freiburg 1933, Herder. M 3.20

Frank Fr., Vor der großen Wende. Die Dämonie der modernen Zivilisation und ihre Überwindung. Geleitwort von *J. Eberle.* 8° (232 S.) Innsbruck 1933, Tyrolia. S 7.—

Frankenheim H., Die Entwicklung des sittlichen Bewußtseins beim Kinde. gr. 8° (X u. 198 S.) Freiburg 1933, Herder. M 4.—, Lwd. M 4.80

Franzen P., S. M., Lerne Maria kennen! Kurze Mailesungen. 8° (80 S.) Breslau 1931, Borgmeyer. M 1.50

Fuetscher L., S. J., Akt und Potenz. Eine kritisch-systematische Auseinandersetzung mit dem neueren Thomismus (Philosophie u. Grenzwissenschaften IV, 4/6). 8° (VIII u. 346 S.) Innsbruck 1933, Rauch. M 13.—

Gengler N., Heilige Saat. Predigtskizzen für das ganze Kirchenjahr. V: Zyklusprediglen. gr. 8° (265 S.) Regensburg 1933, Pustet. M 4.90, geb. M 6.70

Gerbert G., 1. „Gott, bist du da . . . ?" Erlebnis eines Bergmanns; 2. Karl mit der K-Nadel. 12° (je 18 S.) Leutesdorf a. Rh. 1933, Johannesbund. Je M —.10

Götz J. B., Die erste Einführung des Kalvinismus in der Oberpfalz 1559—1576 (Reformationsgeschichtl. Studien u. Texte 60). gr. 8° (XII u. 160 S.) Münster 1933, Aschendorff. M 8.10

Große Herder, Der, Nachschlagewerk für Wissen u. Leben. Bd. V: Ganter-Hochrelief (VI S. u. 1680 Sp.) Freiburg 1933, Herder. Halbleder M 34.50, Halbfranz M 38.—

Guéchot M., Mystères et lumière. Excursions pittoresques à travers le temps et l'espace. 8° (XVII u. 257 S.) Paris 1933, Téqui. F 13.—

Hatzfeld H., Religiöser Aufbruch im geistigen Frankreich von heute. kl. 8° (42 S.) Freiburg 1933, Herder. Kart. M 1.20

Hehemann F., Eduard Poppe, der Herold des Kreuzzuges der hl. Eucharistie. kl. 8° (30 S.) Leutesdorf a. Rh. 1933, Johannesbund

Hiérarchie catholique, La, et le problème social depuis l'encyclique „Rerum Novarum" 1891—1931. Répertoire bibliographique des documents emanés des Souverains Pontifes et de l'épiscopat (Union internationale d'Etudes sociales). gr. 8° (XVI u. 336 S.) Editions Spes 1931

Hocedez E., S. J., Les Quaestiones in metaphysicam de *Pierre d'Auvergne* (S.-A. aus Archives de Philosophie IX/3). 8° (56 S.) Paris 1933, Beauchesne

— —, La vie et les oeuvres de *Pierre d'Auvergne* (S.-A. aus „Gregorianum" 1933, S. 1—36) Roma, Università Gregoriana.

Hofmann G., S. J., Photius et ecclesia Romana II: A synodo Romana (869) usque ad depositionem Photii (886) (Textus et Documenta, Ser. theol. 8). 8° (50 S.) Romae 1932, Universitas Gregoriana. L 4.—

Hoh J., Die kirchl. Buße im II. Jahrh. Eine Untersuchung der patristischen Bußzeugnisse von Clemens Romanus bis Clemens Alexandrinus (Breslauer Studien zur histor. Theologie XXII). gr. 8° (138 S.) Breslau 1932, Müller u. Seiffert

Iru, Dr., Im Heiligtum der Klosterzelle. 12° (128 S.) Basel 1933, Verlag Nazareth. F 1.50

Joh. Chrysostomus, S., Contre les détracteurs de la vie monastique. Introd. et trad. par *Ph. Legrand* (Bibliothèque patristique de spiritualité). kl. 8° (236 S.) Paris 1933, Lecoffre

— —, Exhortations à Théodore. Lettres à Olympias. Introd. et trad. par *Ph. Legrand*. (Bibliothèque patristique de spiritualité) kl. 8° (236 S.) Paris 1933, Lecoffre

Jürgenmeier F., Der mystische Leib Christi als Grundprinzip der Aszetik. gr. 8° (381 S.) Paderborn 1933, Schöningh. M 7.80, geb. M 9.80

Kaupel H., Die antisemitische Bekämpfung des A. T. vom Standpunkte kath. Bibelbetrachtung beleuchtet. 8° (48 S.) Hamburg 1933, Lettenbauer

Klima L., Ein Häuschen rosenumrankt. Maibetrachtungen. 8° (180 S.) Warnsdorf 1933, Opitz. Kč 20.—, geb. Kč 28.—

Klopp W., Leben und Wirken des Sozialpolitikers Karl Frh. von Vogelsang. Nach den Quellen gearb. 8° (XII u. 479 S.) Wien 1930, Typogr. Antalt. Lwd. S 15.—

Koch H., Quellen zur Geschichte der Aszese u. des Mönchtums in der alten Kirche (Sammlung ausgew. kirchen- u. dogmengeschichtl. Quellenschriften. hrsg. von *G. Krüger*. N. F. 6). gr. 8° (XII u. 196 S.) Tübingen 1933, Mohr. M 7.80

Kronseder F., S. J., Im Banne der Dreieinigkeit. kl. 8° (86 S) Regensburg 1933, Pustet. M 1.40, geb. M 1.90

Kurz E., O. F. M., Individuum und Gemeinschaft beim hl. Thomas von Aquin. 8° (164 S.) München 1932, Kösel. M 3.80, Lwd. M 4.80

Lachmann J., Das Buch Habakuk. Eine textkritische Studie. 8° (91 S.) Aussig 1932, Selbstverlag, Uhlandstr. 9

Lämmle N., Beiträge zum Problem des Kirchenrechts. 8° (XII u. 184 S.) Rottenburg a. N. 1933, Bader. M 5.—, geb. M 6.50

Laurentius a Brundisio, O. M. C., Opera omnia a patribus Min. Cap. Prov. Venetae edita. Vol. II: Lutheranismi hypotyposis. Pars III: Hypotyposis Polycarpi Laiseri. 4° (XIV u. 436 S.) Padova 1933, Typ. Seminarii

Légaut M., Prières d'un croyant. Préface de S. E. le card. *Verdier*. 8° (274 S.) Paris 1933, Grasset.

Le Rohellec J., C. S. Sp., Problèmes philosophiques. La connaissance humaine. Les fondements de la morale. Articles et notes recueillis et publiés par *C. Larnicol* et *A. Dhellemmes*. 8° (XIII u. 370 S.) Paris 1933, Téqui. F 23.50

Loughaye P., S. J., Théorie des belles-lettres. L'âme et les choses dans la parole. 6. éd. 8° (XI u. 577 S.) Paris 1933, Téqui. F 25.—

Luger F., Die Unsterblichkeitsfrage bei Johannes Duns Scotus. Ein Beitrag zur Geschichte der Rückbildung des Aristotelismus in der Scholastik. gr. 8° (VI u. 222 S.) Wien 1933, Braumüller. S 16.—

Lurz W., Adam Tanner und die Gnadenstreitigkeiten des 17. Jh.s. Ein Beitrag zur Geschichte des Molinismus (Breslauer Studien zur hist. Theologie XXI). gr. 8° (XV u. 223 u. 16 S.) Breslau 1932, Müller u. Seiffert

Mariage et natalité (Congrès de la natalité, Bruxelles 1932). 8° (334 S.) Bruxelles 1932, Editions de la Cité chrétienne. F 30.—

Mariani B., S. B. M. V., Philosophiae christianae institutiones in usum adolescentium. gr. 8°. I: Logica et metaphysica generalis (XXVIII u. 334 S.); II:

Philosophia naturalis, psychologia et metaphysica specialis (XXXII u. 748 S.) Turin 1932/33, Marietti. L 15.— u. L 30.—

Mayer A., Erfahrungen mit der Freigabe der Schwangerschaftsunterbrechung in der Sowjet-Republik (Beilageheft z. Zs. für Geburtshilfe u. Gynäkologie 134). gr. 8° (XI u. 232 S.) Stuttgart 1933, Enke. M 4.80

Menzinger O., Mariologisches aus der vorephesinischen Liturgie. 8° (181 S.) Regensburg 1932, Pustet

Metzler F., Christliche Lebenskunde. Mädchenfrühling. Ein Büchlein für unsere Mädchenwelt. 5. Aufl. 12° (112 S.) Höchst 1933, Seeverlag. S —.70

Miller J., S. J., Der Präses (Werkhefte für Studentenkongregationen 1). kl. 8° (114 S.) Wien 1932, Fahne Mariens

Möhler, Kommentar zum Katechismus für das Bistum Rottenburg. 6. Aufl., methodisch neu bearb. von *O. Häfner*. 8° Bd. II: Die Gebote. (374 S.) Rottenburg a. N. 1933, Bader. M 7.10, geb. M 8.60

Muhler E., Die christliche Weltanschauung im Kampf der Geister. 8° (152 S.) Regensburg 1933, Pustet. M 2.30

Myriam G. De, Ange de l'Eucharistie (1891—1922) Jeanne-Marie Favre de la Société des „Filles de s. François de Sales". 8° (199 S.) Paris 1933, Desclée. F 7.50

Nepp J., Vorwärts und aufwärts. Ein kleiner Führer zur Vollkommenheit. kl. 8° (139 S.) Warnsdorf 1932, Opitz. Kč 14.—

Oldenbourg R., „Ich" ein Gottesbeweis. 8° (44 S.) Freiburg 1933, Herder. M —.80

Olgiati E., A. Carlini, Neo-scolastica, idealismo e spiritualismo. 8° (VIII u. 179 S.) Milano 1933, „Vita e Pensiero". L 6.—

Ordo divini officii recitandi sacrique peragendi juxta Kalendarium ecclesiae universalis pro a. D. 1934. kl. 8° (120 S.) Taurini 1933, Marietti. L 4.—

— divini officii recitandi missaequae celebrandae iuxta Calendarium ecclesiae universalis pro 1934. 12° (XVIII u. 141 S.) Neapel 1933, D'Auria

Pastor L., Geschichte der Päpste seit dem Ausgange des M. A. XVI: Geschichte der Päpste im Zeitalter des fürstlichen Absolutismus von der Wahl Benedikts XIV. bis zum Tode Pius' VI. (1740—1799). 3. Abt.: Pius VI. (1775—1790) 1.–7. Aufl. gr. 8° (XXXIX u. 678 S.) Freiburg 1933, Herder. M 15.—; Lwd. M 18.60; Hlfr. M 21.40

Perk J., Deutsche Synopse der vier Evangelien. 8° (XXXI u. 152 S.) Osnabrück 1933, Fromm. Geb. M 1.60

Petersen E., Die Kirche aus Juden und Heiden. gr. 8° (72 S.) Salzburg 1933, Pustet. S 3.90, geb. S 5.—

Pius R., S. J., L'Eucaristia. Vers. di *C. Testore S. J.* kl. 8° (134 S.) Torino 1933, Marietti. L 3.50

Pohle J., Dogmatik. Neubearb. von *M. Gierens S. J.* Bd. III. 8. Aufl. gr. 8°. (743 S.) Paderborn 1933, Schöningh. M 10.80; geb. M 12.—. Theologen-Ausg. geb. M 10.80

Posner A., Die Freitag-Abendgebete übersetzt, sowie sachlich und sprachlich erläutert. 12°. (81 S.) Selbstverlag 1926, Kiel, Jahnstr. 9

Rembold A., S. J., Der Davidpsalter des Römischen Breviers lateinisch u. deutsch. Auf Grund der ältesten Befunde des bibl. Textes und im Einklang mit den Besserungsvorschlägen kath. Exegeten weitmöglichst wiederhergestellt. gr. 8° (206 S.) Paderborn 1933, Schöningh

Rosat A., Le Credo des humbles ou ce que nous apprend un véritable ami du peuple (Extraits du volume „Religion" de Msg. *Gibier*). 8° (XVIII u. 294 S.) Paris 1933, Tèqui. F 11.—

Rosenmöller B., Philosophia s. Bonaventurae textibus ex eius operibus illustrata (Opuscula et Textus, Ser. schol. 15). kl. 8° (64 S.) Münster 1933, Aschendorff. M 1.10

Baland L., Handbuch der praktischen Seelsorge. II: Pflichten gegen Gott und sich selbst, Mensch u. Kreatur. gr. 8° (VIII u. 448 S.) München 1933, Hueber. M 11.65, geb. M 14.10

Beichow B., Der Glaube in der deutschen Ich-Zeit. Ein Zeitbild. gr. 8° (236 S.) Leipzig 1933, Koehler. Lwd. M 5.80

Seppelt F.-Löffler K., Papstgeschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart. Mit 919 Bildern. gr. 8° (XII u. 551 S.) München 1933, Pustet. M 5.90

Silva-Tarouca C., S. J., S. Leonis Magni tomus ad Flavianum episc. Constantinopolitanum. Additis testimoniis patrum et eiusdem s. Leonis M. epistola ad Leonem I. imp. (Textus et documenta, ser. theol. 9). 8° (70 S.) Romae 1932, Univ. Gregor. L 4.—

Simon P., Sein und Wirklichkeit. Grundfragen einer Metaphysik. gr. 8° (VIII u. 179 S.) München 1933, Hueber. M 4.20, geb. M 5.50

Sobrasilio A., O. M. C., Tractatus de religiosarum confessariis ad norman C. J. C. concinnatus. 8° (XIV u. 258 S.) Torino 1933, Berruti. L 13.—

Soloviev V., Les fondements spirituels de la vie. Trad. par *G. Tzebricow*. 8° (243 S.) Bruxelles 1932, Cité chrétienne

Staerk W., Beiträge zur Einleitung ins A. T. I: Das Gesetz Israels nach Inhalt u. Ursprung. 4° (VI u. 72 S.) Marienbad 1933, „Egerland". Kč 14.—

Stolz A., Zur Theologie Anselms im Proslogion (S.-A. aus Catholica 1933, S. 1—24). Paderborn, Winfriedbund

Stummer A., Religiöse Einkehr. Vorträge für Gebildete. 8° (IX u. 73 S.) Freiburg 1933, Herder. M 1.60

Tertullian, De baptismo, rec. *A. d'Alès* (Textus et Documenta, series theol. 10). kl. 8° (58 S.) Rom 1933, Univ. Gregor. L 4.—

— —, Apologeticum. Recensuit *Jos. Martin* (Florilegium patristicum VI). gr. 8° (176 S.) Bonn 1933, Hanstein. M 6.—

Thine P., L'appel suprême du Sauveur. Lectures et Méditations. 8° (276 S.) Paris 1933, Desclée. F 10.—

Thibert S., Die hl. Angela Merici. Aus dem Norwegischen von einer Ursuline. 8° (56 S.) Freiburg 1933, Herder. Kart. M 1.30, Lwd. 2.—

Van Hove A., De consuetudine — De temporis supputatione (Comment. Lovaniense in C. J. C., vol. I, 3). gr. 8° (XVI u. 288 S.) Mechliniae 1933, Dessain. F 40.—

Vannutelli P., De presbytero Joanne apud Papiam. 8° (63 S.) Roma 1933, Bertuli. L 5.—

Varano F., L'ipotesi nella filosofia die Ernesto Naville. gr. 8° (52 S.) Gubbio 1933, Oderisi

— —, Il problema della storia in Xénopol. gr. 8° (55 S.) Gubbio 1931, Oderisi

Vosté J., O. P., Parabolae selectae D. N. Jesu Christi. Ed. 2., 2 Bde. gr. 8° (870 S.) Romae 1933, „Collegio Angelico"

Vries, J. de, S. J., De cognitione veritatis textus selecti s. Thomae Aq. (Opuscula et Textus. Ser. schol. 14). kl. 8° (60 S.) Monasterii 1933, Aschendorff. M 1.10

Willette H., Une étoile. Eva Lavallière. Vie complète avec lettres inédites. 8° (XXV u. 304 S.) Paris 1933, Téqui. F 11.—

Willard, Si les hommes avaient su regarder les bêtes . . (Esquisses biologiques). 8° (XIII u. 180 S.) Paris 1933, Téqui. F 12.—

Zellinger J., Augustin und die Volksfrömmigkeit. Blicke in den frühchristl. Alltag. gr. 8° (113 S.) München 1933, Hueber. M 3.50, geb. M 4.80

Zimara C., Das Wesen der Hoffnung in Natur und Übernatur. gr. 8° (250 S.) Paderborn 1933, Schöningh. M 10.—

Zur Bonsen Fr., Sehen wir uns im Jenseits wieder? Die große Sehnsuchtsfrage der Menschheit. 8° (176 S.) Hildesheim 1932, Borgmeyer. M 4.50

Neuerscheinungen Frühjahr 1933

Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie. II. Teil: Die Religionen der Urvölker. IV. Band: **Die Religionen der Urvölker Afrikas.** Von P. W. Schmidt S. V. D. XXXII. Geheftet RM 24.—, geb. RM 26.25

Der vorliegende Band IV des „Ursprungs der Gottesidee" bringt ganz neue Materialien aus den Expeditionen von Trilles, Schumacher, Lebzelter, Schebesta.

Ordo Romanus primus de missa papali, quem e Cod. Wolfenbüttel. 1475 edidit Richardus Stapper, S. Theologiae doctor et in universitate Monasteriensi professor ordinarius (Opuscula et textus historiam ecclesiae eiusque vitam atque doctrinam illustrantia. Series liturgica, edita curantibus R. Stapper et A. Rücker, fasc. I.) 33 p. RM 0.85

Die neue Series liturgica will zunächst den Übungen in Universitäts-Seminarien, sodann aber auch wissenschaftlichen Privatstudien dienen.

De cognitione veritatis textus selecti S. Thomae Aquinatis. Collegit Josephus de Vries S. J. (Opuscula et textus. Series scholastica, edita curantibus M. Grabmann et Fr. Pelster S. J., fasc. XIV.) 60 p. RM 1.10

Durch eine Zusammenstellung von Texten aus verschiedenen Werken des hl. Thomas wird versucht, den Sinn von De veritate q. 1 a. 9 allseits zu beleuchten.

Philosophia S. Bonaventurae textibus ex eius operibus selectis illustrata. Edidit Bernhardus Rosenmöller. (Opuscula et textus. Series scholastica, fasc. XV.) 64 p. RM 1.10

Rosenmöller veröffentlicht hier grundlegende Texte zur Metaphysik, Erkenntnislehre und Anthropologie Bonaventuras.

Aus der Rechtsgeschichte benediktinischer Verbände. Untersuchungen u. Skizzen. Band 3: Unionsversuche im 19. Jahrhundert. Die Leonische Konföderation aller Benediktiner. Von Dr. Raphael Molitor O. S. B., Abt von St. Joseph, Coesfeld. XX, 285 S. Geh. RM 11.60, geb. RM 14.40

Viele, bislang unzugängliche Quellen sind benutzt. Für Kirchen- und Ordensgeschichte ein hochinteressanter Beitrag.

Drei Schriften gegen Luthers Schmalkaldische Artikel von Cochläus, Witzel und Hoffmeister (1538 und 1539). Herausgegeben von Dr. phil. Hans Volz. (Corpus Catholicorum. Werke katholischer Schriftsteller im Zeitalter der Glaubensspaltung. Heft 18.) LXIX, 225 S. RM 12.—

In den Streitschriften handelt es sich um eine Auseinandersetzung mit Martin Luther über die Hauptfragen des christlichen Glaubens und die theologischen Grundlagen der Reformation.

Die erste Einführung des Kalvinismus in der Oberpfalz 1559—1576. Auf Grund urkundlicher Forschungen von Dr. Joh. B. Götz. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, begr. von J. Greving, herausg. von A. Ehrhard, Heft 60.) XI, 160 S. RM 8.10

An der Hand umfangreicher Akten schildert Götz den Versuch, der Oberpfalz den Kalvinismus aufzuzwingen.

Das Buch Tobias, übersetzt und erklärt von P. Meinrad M. Schumpp O. P., Düsseldorf. (Exegetisches Handbuch zum Alten Testament, begründet von Johannes Nikel, herausg. von Alfons Schulz, Band 11.) LXXXVIII, 292 S. Geh. RM 9.80, geb. RM 11.80

Das Werk behandelt in einer längeren Einleitung alle wichtigen Vorfragen, die das Buch T. betreffen.

Jahrbuch für Liturgiewissenschaft. In Verbindung mit Prof. A. Baumstark und Prof. Dr. A. L. Mayer hrsg. von Dr. Odo Casel O. S. B. Band 11. 453 S. RM 21.60, geb. RM 23.40

Inhalt: Ein altorientalisches Kultwort in abendländischer Umschmelzung. Zum Stil der lateinischen Orationen. Quelques remarques sur le classement des Sacramentaires. Ein Fragment eines „Capitulare Evangeliorum" aus der Fragmentenmappe des Stiftes Engelberg. Un Calendrier Poitevin-Breton du X. siècle. Eine alte Bußliturgie aus Codex Vaticanus 1339. Missellen. Literaturbericht.

Durch jede Buchhandlung zu beziehen

VERLAG ASCHENDORFF, MÜNSTER IN WESTFALEN

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für katholische Theologie"

Nr. 216 **1933.** Innsbruck, 20. Sept. 1933

Bei der Redaktion*) sind seit 15. Juni 1933 eingelaufen:

Abaelard P., Philosophische Schriften II: Die Logica „Nostrorum petitioni sociorum". Die Glossen zu Porphyrius. Zum 1. Male hrsg. von *B. Geyer* (Beiträge zur Geschichte der Philos. und Theol. des M.A., Bd. XXI/4). gr. 8° (S. 505—648) Münster 1933, Aschendorff. M 6.80

Ailinger A., S. J., Junger Freund, Hand aufs Herz! 4. verb. Aufl. 12° (40 S.) Bad Mergentheim 1932, Ohlinger. M —.40

Alessio P., C. P., Compendio di patrologia per uso degli studenti delle scuole teologiche. kl. 8° (XVI u. 390 S.) Torino 1933, Marietti. L 10.—

Angluin E., O. S. B., The use and control of alcoholic drink. A dissertation. 8° (V u. 135 S.) Washington 1933, Cath. University of America

Anwander A., Die allgemeine Religionsgeschichte im katholischen Deutschland während der Aufklärung und Romantik (Salzburger Abhandlungen und Texte aus Wissenschaft und Kunst, hrsg. von der Salzb. wissenschaftl. Vereinigung. Bd. IV). gr. 8° (160 S.) Salzburg 1932, Pustet

Ascension, L', d'une âme. Yvonne (1914—1929). Souvenirs d'une maman. kl. 8° (XVIII u. 169 S.) Paris 1933, Téqui. F 12.—

Bachiller A., Alberto Magno y las ciencias empiricas I (S.-A. aus „Unitas", 1932). gr. 8° (92 S.) Manila 1933, Universitad d. s. Tomás

Barnikol E., Die Entstehung der Kirche im 2. Jahrh. und die Zeit Marcions. 2. Aufl. gr. 8° (31 S.) Kiel 1933, Mühlau. M 1.50

— —, Zurück zum alten Glauben Jesus der Christus. Ein evangelischer Ruf an deutsche Theologen und Laien. 2. Aufl. gr. 8° (68 S.) Halle 1933, Akad. Verlag. M 1.—

Bea A., S. J., Institutiones biblicae scholis accommodatae. II: De libris V. T. I: De Pentateucho. ed. 2. gr. 8° (VIII u. 245 S.) Roma 1933, Inst. Bibl. L 15.—

Bertram A., Kard., Charismen priesterlicher Gesinnung und Arbeit. Skizzen und und Winke für Tage der Recollectio. 2. verm. Aufl. gr. 8° (IX u. 207 S.) Freiburg 1933, Herder

Bestgen E., Gedanken und Bausteine einer Kosmologie. Als Beitrag zur Kalenderreform des Völkerbundes gedacht. gr. 8° (46 S.) Bern 1930, Horus-Verlag. F 2.70

Bihlmeyer K., Kirchengeschichte auf Grund des Lehrbuches von *F. X. v. Funk*. 3. Teil: Die Neuzeit. 2. Lief.: Reformation und Gegenreformation. gr. 8° (S. 185—336). Paderborn 1933, Schöningh. M 3.30

Blas A., O. P., Naturaleza de la afectividad (S.-A. aus „Unitas" 1933 S. 1—55) Manila 1933, University of s. Thomas

Boyer C., S. J., Tractatus de Deo creante et elevante. Ed. 2. gr. 8. (545 S.) Roma 1933, Univers. Gregoriana

Budde F., Einführung in die Philosophie. III: Einführung in die Erkenntnistheorie. 8° (160 S.) Münster 1933, Aschendorff. M 2.40

Butavand A., Les femmes médecins-missionnaires. 8° (143 S.) Louvain 1933, Editions de l'Aucam. F 10.—

---

*) Da es der Redaktion nicht möglich ist, *alle* eingesendeten Schriften in den Rezensionen oder Neuerscheinungen nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der einrelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. *Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.*

Chauvin A., La communion méditée au pied du St. Sacrement. 12° (758 S.) Paris 1933, Desclée. F 14.—, geb. F 17.—

Condamin A., S. J., Poèmes de la Bible. Avec une introduction sur la strophique hébraique. gr. 8° (VIII u. 289 S.) Paris 1933, Beauchesne. F 39.60

Coudenhove J., Maria Ward. Eine Heldenlegende. kl. 8° (268 S.) Salzburg 1932, Pustet

Courte E., Le psaume vingt-deuxième au point de vue ecdotique, exégétique, de la forme ainsi qu'au point de vue messianique et dans la liturgie. gr. 8° (VIII u. 143 S.) Paris 1933, Geuthner. F 60.—

Dold A., O. S. B. — **Allgeier A.**, Der Palimpsestpsalter im Cod. Sangall. 912. Eine altlatein. Übersetzung des frühen 6. Jh.s aus der einstigen Klosterbibl. von Bobbio, hrsg. u. untersucht (Texte und Arbeiten, 1. Abt., H. 21/24) gr. 8° (XVIII u. 208 u. 39 S. u. 8 Taf.) Beuron 1833, Erzabtei

Dölger F., Antike und Christentum. Kultur- und religionsgeschichtliche Studien, Bd. III. Heft 4, 8° (S. 225—317, 4 Taf.); Bd. IV. Heft I (80 S., 4 Taf.) Münster 1932/33, Aschendorff. Je M 5.—

Druwé E., S. J., Libri s. Anselmi „Cur Deus homo" prima forma inedita, detexit adiectisque commentariis criticis ed. (Analecta Gregoriana 3). gr. 8° (XI u. 104 u. 46 S.) Romae 1933, Univers. Gregoriana

Dunin Borkowsky S., S. J., Spinoza. II: Aus den Tagen Spinozas. Geschehnisse, Gestalten, Gedankenweit. Teil 1: Das Entscheidungsjahr 1657. gr. 8° (IV u. 495 S.) Münster 1933, Aschendorff. M 20.—, geb. M 22.—

Ehrler A.-Baur A.-Gutmann A., Glückliches Eheleben. Moralisch-hygienisch-pädagogischer Führer für Braut- und Eheleute sowie für Erzieher. 11. Aufl. 8° (VII u. 392 S.) Bad Mergentheim o. J., Ohlinger. Lwd. M 4.50; Ldr. M 11.—

Eisenhofer L., Handbuch der kathol. Liturgik. Bd. II: Spezielle Liturgik. 8° (X u. 588 S.) Freiburg 1933, Herder. M 14.—; Lwd. M 16.—

Englhardt G., Die Entwicklung der dogmatischen Glaubenspsychologie in der mittelalterl. Scholastik (Beiträge zur Gesch. der Philos. u. Theol. des M. A. XXX, H. 4/6). gr. 8° (XVI u. 503 S.) Münster 1933, Aschendorff. M 22.75

Faits, mystérieux de Beauraing, Les. Etudes, documents, réponses par *Bruno de Jésus-Maria O. C. D., E. de Greeff, A. Janssens C. I. C. M., P. van Gehuchten.* 8° (195 S.) Paris 1933, Desclée. F 5.—

Faulhaber L., Einsicht und Glaube in ihren gegenseitigen Beziehungen. Ein Beitrag zur Philosophie des Glaubens. gr. 8° (VI u. 45 S.) Bamberg 1933, Reindl. M 1.85

Feige, Msgr., Noblesse oblige. La grâce sanctificante. 2. éd. 16° (VIII u. 132 S.) Paris 1933, Téqui. F 4.—

Fenicio J., S. J., The Livro da Seita dos Indios Orientais (Brit. Mus. Ms. Sloane 1820). Ed. by *J. Charpentier* (Arbeten utgivna med understöd av Vilhelm Universitetsfond, Uppsala, 40). gr. 8° (CIV u. 252 S.) Uppsala 1933. Almquist & Wiksells

Foch G., S. J., L'amore della croce. Vers. di *C. Testore S. J.* (La vita interiore. Disposizioni prossime. 24° (142 S.) Torino 1933, Marietti. L 2.—

Franzis E., Bernard Bolzano. Der pädagogische Gehalt seiner Lehre. Zugleich ein Beitrag zur Geistesgeschichte des ostmitteleuropäischen Raumes (Deutschtum und Ausland, H. 54). 8° (XX u. 249 S.) Münster 1933, Aschendorff. M 8.50; geb. M 9.75

Garriguet L., La Vierge Marie. Sa prédestination — sa dignité. Ses privilèges — son rôle. Ses vertus — ses mérites — sa gloire. Son intercession — son culte. 8. ed. 8° (460 S.) Paris 1933, Téqui. F 18.—

Georg J., Eheleben und natürliche Geburtenregelung. Ein Weg aus der Ehenot. Mit 42 Tab. über die unfruchtbaren Tage der Frau. 8° (244 S.) Prag 1933, Czerny. Kart. S 7.—; Lwd. S 9.—

Grabmann M., Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit. Mit Benützung von J. M. Scheebens Grundriß dargestellt. 8° (XIII u. 368 S.) Freiburg 1933, Herder. M 9.20; geb. M 10.60

Grimaud Ch., A celles qui s'en vont solitaires .... nonmariées. kl. 8° (320 S.) Paris 1933, Téqui. F 12.—

Gröber C., Erzb., Die christliche Ehe. Ihr Wesen und ihre Würde, ihre Gefährdung und Rettung. kl. 8° (23 S.) Freiburg 1933, Herder. M —.20

Große Herder, Der, Nachschlagewerk für Wissen und Leben. Bd. VI: Hochrhein-Konsequenz (VI S., 1726 Sp. u. 170 Sp. Beilagen). Freiburg 1933, Herder. Halbleder M 34.50; Halbfr. M 38.—

Hamburger S., Der hl. Joseph. Seine Gestalt und sein Leben in Worten von Kirchenlehrern und Kirchenschriftstellern und in Gemälden großer Meister. 8° (38 S.) Salzburg o. J., Pustet

Hébert G., O. P., Sulla via del Calvario. Trad. di *R. Cavalieri*. 8° (XII u. 228 S.) Torino 1933, Marietti. L 3.50

Herwegen I., Antike, Germanentum und Christentum. 3 Vorlesungen (Bücherei der Salzburger Hochschulwochen, Bd. I). 8° (80 S.) Salzburg 1932, Pustet

Hildebrand D., Liturgie und Persönlichkeit (Bücher der Geisteserneuerung. hrsg von V. Redlich, Bd. IV). kl. 8° (197 S.) Salzburg 1933, Pustet

Hilka A., Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach. Bd. I: Einleitung. Exempla und Auszüge aus den Predigten des C. v. H. (Publikationen der Ges. für rheinische Geschichtskunde 43). gr. 8° (28 u. 223 S.) Bonn 1933, Hanstein

Jacob J., Der Geist des Erziehers. Briefe eines Landgeistlichen an jeden Kinder- u. Jugendfreund. kl. 8° (214 S.) Rottenburg a. N. 1933, Bader. M 3.50; geb. M 4.50

Jansen B., S. J., Aufstiege zur Metaphysik heute und ehedem. gr. 8° (VIII u. 537 S.) Freiburg 1933, Herder

Kalender, Frommes K. für den kathol. Klerus 1934. Red. von *St. Matzinger*. 12° (240 S.) Wien 1934, Fromme. S 4.20

Keilbach G., Divinitas filii eiusque patri subordinatio in Novatiani libro de Trinitate. 8° (32 S.) Zagrabiae 1933, Archiepisc. typographia

Kleine W., Die Substanzlehre Avicennas bei Thomas von Aquin auf Grund der ihm zugänglichen lateinischen Übersetzungen. gr. 8° (220 S.) Freiburg 1933, Herder. M 5.—

Knoll A., Der Zins in der Scholastik. 8° (211 S.) Innsbruck 1933, Tyrolia. S 17.—

Kopler L., Die Lehre von Gott dem Einen und Dreieinigen. gr. 8° (474 S.) Linz 1933, Preßverein. S 21.—

Kortleitner F., O. Praem., Commentationes biblicae VIII: Aegyptiorum auctoritas quantum ad Israelitarum instituta sacra pertinuerit. 8° (84 S.) Innsbruck 1933. Rauch. M 2.40

— —, Formae cultus Mosaici cum ceteris religionibus orientis antiqui comparatae. ed. 3. gr. 8° (XI u. 342 S.) Oeniponte 1933, Vereinsbuchhandlung. M 7.50; geb. M 10.—

Kramer F., Das rote Imperium. 8° (213 S.) München 1933, Pustet. M 3.—; Lwd. M 4.80

Kühle H., S. Alberti Magni Quaestiones de bono (Summa de bono q. 1—10). Nunc primum ed. (Florilegium patristicum 36). gr. 8° (53 S.) Bonn 1933, Hanstein. M 2.50

Kutal B., Commentarii in prophetas minores III: Libri prophetarum Amos et Abdiae e textu originali latine et metrice versi, explanati. gr. 8 (215 S.) Olmütz 1933, Lidové Závody Tiskarskea Nakladatelske. Kč 28.—

Lang H., O. S. B., S. Aurelii Augustini Textus eucharistici selecti. Ed., prolegomenis et notis instruxit (Florilegium patristicum 35). gr. 8° (73 S.) Bonnae 1933, Hanstein. M 3.—

Legge Th., Flug- und Streitschriften der Reformationszeit in Westphalen (1523—1583). Mit 12 Taf. (Reformationsgesch. Studien u. Texte 58/59). gr. 8° (XVI u. 230 S.) Münster 1933, Aschendorff. M 12.50

Lemaitre G., Sacerdoce. Perfection et voeux. 12° (104 S.) Paris 1933, Desclée. F 5.—

Le Rebellec J., C. S. S., Problèmes philosophiques. La connaissance humaine. Les fondements de la morale. Articles et notes recueillis par *C. Larnicol* et *A. Dhellemmes*. Préface par *C. Boyer S. J.* gr. 8° (XIII u. 370 S.) Paris 1933, Téqui. F 23.50

Liertz R., Die Naturkunde von der menschlichen Seele nach Albert dem Großen (Schriften zur prakt. Erziehungskunde, hrsg. von Dr. *Rh. Liertz*, Bd. 1). 8° (140 S.) Köln 1933, Bachem. Kart. M 2.90

Longhaye L., S. J., Théorie des belles-lettres. L'âme et les choses dans la parole. 2. éd. gr. 8° (XI u. 577 S.) Paris o. J., Téqui. F 25.—

Mc Cann F., Empfängnisverhütung als häufige Ursache von Erkrankungen. Übersetzt von *T. Günther*. kl. 8° (36 S.) Limburg 1933, Steffen. M 1.—

Mariés L., Études préliminaires à l'édition de Diodore de Tarse sur les psaumes (Collection d'Études anciennes). gr. 8° (184 S.) Paris 1933, „Les Belles Lettres". F 30.—

Maritain J., Eléments de philosophie. II: L'ordre des concepts. 1. Petite logique (Logique formelle). 8. éd. revue et corrigée. 8° (XI u. 355 S.) Paris 1933, Téqui. F 24.50

Marquardt G., O. F. M., Das Wunderproblem in der deutschen protestantischen Theologie der Gegenwart. gr. 8° (VIII u. 336 S.) München 1933, Hueber. M 8.25; geb. M 9.50

Maschek H., Eine metrische Symbolik der Sakralgewänder aus dem 13. Jahrh. (S.-A. Ephemerides liturg. 1933). gr. 8° (12 S.) Romae 1933, Typ. Polygl. Vatican.

Merk A., S. J., Novum Testamentum graece et latine. 12° (2 mal 854 S.) Romae 1933, Instit. Bibl. L 18.—

Meyer W., O. F. M., Konferenzen über die Lebensgrundsätze des hl. Kirchenlehrers Bonaventura (Bücher der Innerlichkeit I). 8° (216 S.) Kevelaer 1933, Butzon u. Bercker

Milosz, L'apocalypse d. s. Jean déchiffrée. gr. 8° (70 S.) Paris (2, rue Cardinal), Lescaret

Morice H., La vie mystique de s. Paul. II: L'ascète, l'apôtre, l'homme. 8° (264 S.) Paris 1933, Téqui. F 12.—

Munier A., Un projet d'église au XX siécle. gr. 8° (327 S.) Paris 1933, Desclée

Noaillat-Penvert S., Marthe de Noaillat. 1865—1926. 8° (XXV u. 383 S.) Paris 1931, Desclée. F 15.—

Oddone A., S. J., Teoria degli atti umani (Pubblic. della Univ. cattol. del S. Cuore. Serie VII. Scienze relig. V). gr. 8° (VII u. 262 S.) Milano 1933, „Vita e Pensiero". L 15.—

Ohm T., O. S. B., Indien und Gott. Religions- und missionskundliche Streifzüge durch Ceylon und Vorderindien. kl. 8° (276 S.) Salzburg 1932, Pustet.

Ortiz de Urbina I., S. J., Die Gottheit Christi bei Afrahat. (S.-A. aus „Orientalia christiana" XXXI/1) gr. 8° (140 S.) Roma 1933, Institutum Orient. Studiorum. L 25.—

Peterson E., Die Kirche aus Juden und Heiden. 3 Vorlesungen (Bücherei der Salzburger Hochschulwochen II). 8° (72 S.) Salzburg 1933, Pustet

Pfatschbacher H., Eugenische Ehehindernisse. Eine kirchenrechtliche Studie (Theol. Studien der Leo-Ges. 34). gr. 8° (143 S.) Wien 1933, Mayer. M 4.—

Pfliegler M., Religiöse Bildung. Gedanken über Wesen und Weg christlicher Vollendung (Bücher der Geisteserneuerung V). kl. 8° (179 S.) Salzburg 1933, Pustet

Piccinelli G., Vangeli per religiose. kl. 8° (428 S.) Torino 1933, Marietti. L 10.—

Pichler W., Katholisches Religionsbüchlein für die unteren Klassen der Volksschule. Mit 70 vierfarb. Bildern von *Ph. Schumacher*. 10. Aufl. 8° (154 S.) Wien 1930, Tyrolia. — Dasselbe in japanischer Bearbeitung. 8° (230 u. 11 S.) Ebd. 1933

Plus R., S. J., Battesimo e cresima. Vers. del *P. C. Testore S. J.* kl. 8° (204 S.) Torino 1933, Marietti. L 5.—

— —, La santità cattolica. Vers. del *P. C. Testore S. J.* kl. 8° (147 S.) Torino 1933, Marietti. L 4.—

Poschmann B., Ecclesia principalis. Ein kritischer Beitrag zur Frage des Primats bei Cyprian. 8° (106 S.) Breslau 1933, Borgmeyer. M 4.50

Redlich V., O. S. B., Religiöse Lebensgestaltung (Bücher der Geisteserneuerung II). kl. 8° (160 S.) Salzburg 1932, Pustet

Régime, Le, spirituel de la vie religieuse. Par l'auteur des „Novices de Notre-Seigneur". 2. éd. kl. 8° (VII u. 130 S.) Paris 1933, Téqui. F 8.—

Rivière J., Le dogme de la rédemption après s. Augustin. gr. 8° (304 S.) Paris 1930, Gabalda

— —, Le dogme de la rédemption chez s. Augustin. 3. éd. compl. réfondue. gr. 8° (XIII u. 422 S.) Paris 1933, Gabalda

Robertson H., Aspects of the rise of economic individualism. A criticism of Max Weber and his school. gr. 8° (XVI u. 223 S.) Cambridge 1933, University Press. S 10/6

Roschini G., O. S. M., Il capolavoro di Dio. Trenta schemi di istruzioni mariane per le scuole di Mariologia e pel Mese di Maggio. 8° (XII u. 178 S.) Torino 1933, Marietti. L 6.—

Rücker A., Ritus baptismi et missae quem descripsit Theodorus ep. Mopsvestenus in sermonibus catecheticis (Opuscula et Textus, Series liturgica, 2). kl. 8° (44 S.) Münster 1933, Aschendorff. M 1.—

Schmidtke F., Die Einwanderung Israels in Kanaan. gr. 8° (XI u. 189 S.) Breslau 1933, Borgmeyer. M 8.—

Schneider W., Geschichte und Geschichtsphilosophie bei Hugo von St. Victor (Münsterische Beiräge zur Geschichtsforschung III, 2). 8° (117 S.) Münster 1933, Coppenrath. M 3.50

Schottenloher O., Erasmus im Ringen um die humanistische Bildungsform. Ein Beitrag zum Verständnis seiner geistigen Entwicklung (Reformationsgesch., Studien u. Texte 61). gr. 8° (VIII u. 118 S.) Münster 1933, Aschendorff. M 5.60

Schuster J., S. J., De eudaimonia sive de beatitudine. Textus ex philosophis antiquis collegit atque introductionibus et notis illustravit (Textus et documenta, Series philos. 7). 8° (54 S.) Romae 1933, Univ. Gregoriana L 4.—

Schümmer J., Die alttestamentliche Fastenpraxis mit bes. Berücksichtigung der Schriften Tertullians (Liturgiegeschichtl. Quellen u. Forsch. 27). gr. 8° (X u. 259 S.) Münster 1933, Aschendorff. M 11.90

Sellin E., Alttestamentliche Theologie auf religionsgeschichtlicher Grundlage. Bd. 1: Israelitisch-jüdische Religionsgeschichte. Bd. 2: Theologie des A. T. 8° (XII u. 152 S.; VIII u. 139 S.) Leipzig 1933, Quelle u. Meyer. Je M 3.—; Lwd. je M 4.—

Signer L., O. M. C., Die Predigtanlage bei P. Michael Angelus von Schorno, O. M. Cap. (1631—1712). Ein Beitrag zur Geschichte des Barockschrifttums (Bibliotheca Seraphico-Capuccina, Sectio historica, 1). gr. 8° (XIII u. 151 S.) Assisi 1933, Coll. s. Lorenzo da Brindisi. L 20.—

Slipyj J., Graeco-catholica academia theologica eiusque status et constitutiones. Ed. altera amplif. gr. 8° (32 S.) Lemberg 1933, Academia graeco-cath.

Stegmüller F., Zur Gnadenlehre des jungen Suarez. gr. 8° (VIII u. 54 S.) Freiburg 1933, Herder. M 2.40

Stolz A., O. S. B., Glaubensgnade und Glaubenslicht nach Thomas von Aquin (Studia Anselmiana philosophica theologica ed. a profess. Instituti Pont. S. Anselmi de Urbe 1). gr. 8° (118 S.) Romae 1933, Herder

Stonner A., Briefe an Priester. Väterstimmen zum Priesterideal (Bücher der Geisteserneuerung 3). kl. 8° (108 S.) Salzburg 1933, Pustet

Taschenkalender und kirchlich-statistisches Jahrbuch für den kathol. Klerus deutscher Zunge 1934. Red. *K. Geiger*. 12° (287 S.) Regensburg 1934, Manz. M 1.85

Tóth T., Der große Gott. Predigten. Ins Deutsche übertr. von P. *B. Maurer O. S. B.* 8° (XI u. 276 S.) Freiburg 1933, Herder. M 3.60; Lwd. M 4.80

— —, Ich glaube. Predigten. Ins Deutsche übertr. von *B. Maurer O. S. B.* 8° (X u. 209 S.) Freiburg 1933, Herder. M 3.—; Lwd. M 4.30

Trefzger H., Josef Weber, ein Philosoph der katholischen Romantik. 8° (73 S.) Freiburg 1933, Herder. M 2.70

Ude J., Die Autorität des hl. Thomas von Aquin als Kirchenlehrer und seine Summa theologica. gr. 8° (203 S.) Salzburg 1932, Pustet

Van den Berg I., Introductio in metaphysicam generalem expositivam seu ontologiam, quam in usum auditorum suorum composuit. gr. 8° (235 S.) Löwen 1933, Decker. Fl. 3.50

Van den Eynde, D., Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles (Universitas cath. Lovaniensis, Dissertationes, series II, tom. 25). gr. 8° (XXVIII u. 360 S.) Paris 1933, Gabalda. F 50.—

Vermeersch A., S. J.-**Creusen J.**, S. J., Epitome juris canonici cum commentariis. Ed. 5. Tom. I: Lib. I et II CIC (Museum Lessianum. Section theol.). 8° (XVI u. 676 S.) Mecheln 1933, Dessain. B 6.80

Vertus cachées de la vie religieuse. Par l'auteur des „Novices de Notre-Seigneur". kl. 8° (174 S.) Paris 1933, Téqui. F 9.—

Vollmer H., Die Psalmenverdeutschung von den ersten Anfängen bis Luther. Beiträge zu ihrer Geschichte. Mit tabell. Übersichten. 2. Hälfte (Bibel und deutsche Kultur 3). gr. 8° (228 S.) Potsdam 1933, Athenaion. M 20.—

Wittmann M., Die Ethik des hl. Thomas v. Aq. in ihrem systematischen Aufbau dargestellt u. in ihren geschichtlichen, besonders in den antiken Quellen erforscht. gr. 8° (XV u. 400 S.) München 1933, Hueber. M 15.—, geb. M 17.50

Register

zum Jahrgang 57 (1933)

Abkürzungen:

Abh. = Abhandlung
Kl. B. = Kleinerer Beitrag
Rez. = Rezension
Neuersch. = Neuerscheinungen
r (nach Autorennamen oder Buchtiteln) = rezensiert oder sonst (unter Neuerscheinungen usw.) besprochen

Autorennamen sind *kursiv* gedruckt.

Achermann F. X., r 476
Aertnys J., r 318
Agius L. M., r 143
Agostino, S., r 465
Allgemeines, Neuersch. 328
Altes Testament, Neuersch. 296
Alttestamentl. Abhandlungen, r 297
Ambrosius, r 483
Antweiler A., r 490
Archivum Historicum S. J., r 644
Arnou R., r 468
Aszetik u. Mystik, Neuersch. 151, 481
Auerbach E., r 296
Augustin r 151. 635; Festschrift, r 465

Ballof H., r 653
Bardenhewer O., Kl. B.: Ein neuer Prediger des kirchl. Altertums 426
Bardy G., r 151
Bartmann B., r 316
Baudrand G., r 158
Bauersfeld R., r 159
Bauhofer O., r 120
Bibliothèque Patristique de Spiritualité, r 151
Bihlmeyer K., r 645
Bertram A., Kard., r 659
Bessodes M., r 156
Böhmer G., r 654
Bonaventura, r 485
Bonet A., r 312
Bonner Bibel, r 305
Boon A., r 152
Bottę B., r 469
Boyer C., r 628
Browe P., Abh.: Die Pflichtbeichte im Mittelalter 335. r 471. 636
Buchberger M., Bischof, r 328
Buonpensiere H., r 316

Caesarius v. Arles, r 483
Caesarius v. Heisterbach, r 647
Camerlynck A., r 302
Capelle G. C., r 464
Carpo A. M. de, r 475
Carton de Wiart St. r 320
Casotti M., r 466. 654
Cenci P., r 488
Chauvin A., r 660
Collomb M., r 305
Coudenhove I. F., r 658
Cours et Conférences des Semaines liturgiques 1932, r 473
Crathorns Stellung zu Thomas v. Aquin, Abh. *Kraus* 74

D'Alès A., r 635
D'Amato C., r 474
Damen C. A., r 318
Dander F., Neuersch.: Dogmatik und Dogmengeschichte 318. 637; Philosophie 465
Dargaud J., r 489
Dausch P., r 305
De Corte M., r 490
de la Selle H., r 129
Descoqs P., r 454
Dictionnaire de Spiritualité, r 481
Diekamp F., r 314. 627
Dimnet E., r 660
Dogmatik und Dogmengeschichte, Neuersch. 311. 627
Doncoeur P., r 473
Driesch H., r 461
Dubuch R., r 138
Dumoutet E., r 472
Dunin Borkowski St. v., r 131
Dzerovyc J., r 333

Eder K., r 642
Egger A., r 475
Egger F., r 136
Egys J., r 643
Ehrhard A., r 646
Ehrle F., Kard., r 315. 648
Eibl H., r 130
Eklund H., r 128
Ellard G., r 470
Engel J., r 476
Engelhart L., r 659
Engert J., r 133. 462
Ethische Prinzipien, Abh. *Schuster* 44
Etl O., r 652
Eusebius, r 646

Faller O., r 483
Farges J., r 151
Faulhaber L., r 618

Faust A., r 123
Felten H., r 476
Feuling D., r. 459
Fischer G., r 155
Fischer H., r 158
Fischl J., r 128
Florilegium patristicum, r 483. 634
Frank H., r 153
Frör K., r 116
Fruhstorfer K., r 300
Fuetscher L., Kl. B.: Das Gesetz der Ursache 411; Rez.: *P. Descoqs* 454; Neuersch.: Philosophie 118. 458; r 462
Füglein G., r 476
Fundamentaltheologie, Neuersch. 133
Funk F. X., r 642

Gächter P., Rez: *G. Thörnell* 109, *H. Lietzmann* 275, *F. Guntermann* 445; Neuersch.: Neues Testament 302. 662
Galli, r 466
Galtier P., r 111
Garcia D., r 290
Garreau A., r 484
Garrigou-Lagrange R., r 122. 159
Gatterer A., Neuersch.: Philosophie 467
Gemelli A., r 466
Georges E., r 156
Gesamtkatalog der preuß. Bibliotheken, r 330
Geschichte der führenden Völker, r 645
Gierens M., r 632
Gilson E., r 464
Goergen J., r 311
Gorce D., r 151
Gossens B., r 485
Götting Fr., r 126
Göttler J., r 651
Gnadenökonomie des A. B. nach der Lehre der Frühscholastik, Abh. *A. Landgraf* 215
Graber R., r 317
Gratry A., r 489
Grentrup Th., r 134
Grünewald St., r 154
Guchteneere R. de, r 323
Gunkel H., r 330
Guntermann F., r 445

Habersbrunner D., r 479
Haeuser Ph., r 646
Häfner O., r 653
Hagen A., r 149
Hainz J., r 323
Hamerle A., r 476
Hanssens J. M., r 467
Haring J., r 149
Hegel nel centenario della sua morte, r 133
Heigl B., r 137
Heimbucher M., r 151
Heller N., r 476
Herder, Der Große H., r 329
Herget O., r 135
Hertling L., Neuersch.: Aszetik u. Mystik 151. 481; Kirchengeschichte 645; Allgemeines 328
Herzog R., r 138
Hessen J., r 118. 119
Hieronymus, r 151
Hilka A., r 647
Hoenen P., r 123
Hofbauer J., Neuersch.: Altes Testament 300; Allgemeines 333
Hoffmann E., r 458
Hoffmann M., r 627
Hoh J., r 285
Hohenlohe K., r 150
Holzmeister U., Selbstanz. 625
Homiletik, Neuersch. 476
Homiletische Zeitfragen, r 480
Hoonaert G., r 159
Horváth K., r 153
Hübscher I., r 318
Hufnagel A., r 124
Hülster Pl., r 144
Hürth F., r 321

Innitzer Th., Kard., r 307
Irrige Zuweisungen asketischer Texte, Kl. B. *E. Peterson* 271
Iung N., r 641

Jaensch E. R., r 467
Jann A., r 318
Jansen B., Abh.: Deutsche Jesuiten-Philosophen d. 18. Jh. in ihrer Stellung zur neuzeitlichen Naturauffassung 384
Jansen J., r 146
Jarlot G., r 463
Jellouschek K., r 155
Jesuiten-Philosophen, deutsche, des 18. Jh. in ihrer Stellung zur neuzeitlichen Naturauffassung, Abh.: *B. Jansen* 384
Joannès G., r 156
Johannes a S. Thoma, r 465
Johannes v. Kreuz, r 485
Johannes v. Limoges, r 153
Jolivet R., r 121. 466
Jungmann J. A., Neuersch.: Liturgik 467; Pädagogik u. Katechetik 650 r 472
Junker H., r 140

Kafka G., r 130
Kalt E., r 299
Kaup J, r 485
Keilhacker M., r 656
Kerkhofs, Bischof, r 473
Kienitz E. v., r 148
Kirchengeschichte, Neuersch. 638
Kirchenrecht, Neuersch. 142
Kleinhappl J., Neuersch.: Moral- u. Pastoraltheologie 325
Kleist A., r 307
Kleutgen und die kirchliche Wissenschaftt Deutschlands im 19 Jh., Abh. *F. Lakner* 161
Klibansky R., r 458
Klopp W., r 326
Knittermeyer H., r 130
Knoll A. M., r 622
Koch A., Neuersch.: Homiletik 476
Koch Hans, r 484
Koch Hugo, r 482
Konermann, r 476
Kopler L., r 637
Kortleitner F. X., r 296
Kraus J., Abh.: Die Stellung des Oxforder Dominikanerlehrers Crathorn zu Thomas v. Aquin 74
Kroll J., r 282
Krones J., r 652
Krüger G., r 147
Kuckhoff J., r 643
Kurz E., r 327
Kutal B., r 298

Laba B., r 333
Laborans, Kardinal, r 634
Labriolle P. de, r 151
La Hierarchie Catholique

et le Problème Social, r 322
Lahitton J., r 632
Lakner F., Abh.: Kleutgen u. die kirchliche Wissenschaft Deutschlands im 19. Jh. 161; Neuersch.: Dogmatik u. Dogmengeschichte 634; Allgemeines 332
Landgraf A., Abh.: Die Gnadenökonomie des A. B. nach der Lehre der Frühscholastik 215; Neuersch.: Kirchengeschichte 648; r 634
Lang H., r 635
La phénoménologie, r 459
Laslowski E., r 642
Laurent M. H., r 154
Laurentius a Brundusio, r 634
Laveille E., r 156
Lefèvre Pl., r 485
Lefort L. Th., r 152
Leo d. Gr., r 634
Lepetit V., r 156
Le Picard R., r 148
Levaux L., r 136
Levyckyi J., r 333
Lexikon der Pädagogik der Gegenwart, r 650
Lexikon für Theologie u. Kirche, r 328
Lietzmann H., r 275
Linder J., Rez.: *K. Schlütz* 423; Neuersch.: Altes Testament 296
Liturgik, Neuersch. 467
Loenartz C., r 479
Löffler K., r 644
Lotz J. B., Abh.: Wertphilosophie u. Wertpädagogik 1; Sein u. Wert 557; Neuersch.: Pädagogik u. Katechetik 654
Lücker M., r 486
Lurz W., r 313
Lusseau H., r 305

Maaß E., Neuersch.: Moral- u. Pastoraltheologie 323
Mager A., r 133
Mann u. Weib nach dem biologischen Weltbild des hl. Thomas u. dem der Gegenwart, Abh. *A. Mitterer* 491
Masnovo, r 465
Mariage et Natalité, r 323
Martin v. Leibitz, r 155
Marx, r 476
Mayer H. S., r 487
Meersseman P. G., r 641
Meinertz M., r 304. 305
Menzinger O., r 633
Merkelbach B. H., r 319
Methodius v. Olymp, r 151
Metzler J., r 156
Meyenberg A., r 185
Mioni U., r 156
Mitteilung 662
Mitterer A., Abh.: Mann u. Weib nach dem biologischen Weltbild des hl. Thomas u. dem der Gegenwart 491
Mitzka F., Rez.: *D. Garcia* 290; Neuersch.: Dogmatik u. Dogmengeschichte 315. 632
Molitor R., r 487
Mönnichs Th., r 158
Monumenta historica S. P. N. Dominici, r 154
Moos M. F., r 627
Moral u. Pastoraltheologie, Neuersch.: 318
Moretti A., r 475
Morice H., r 159
Morin G., r 483
Mugnier F., r 638
Muhler E., r 327
Mysterien, Neue Wege einer Ursprungsdeutung antiker M., Kl. B. *Prümm* 89. 254

Naumann V., Neuersch.: Philosophie 128
Nell-Breuning O. v., r 320
Neues Testament, Neuersch. 302
Neyen F., r 158
Nikolaus v. Cues, r 458
Noble H. D., r 157
Nölkensmeier Chr., r 125
Noval J., r 142

Oddone, r 466
Olgiati, r 466
Oppenheim Ph., r 152
Oppenheimer F., r 467
Oppermann P., r 322
Origenes, r 151

Pädagogik und Katechetik, Neuersch. 650
Padovani, r 466
Paffrath Th., r 299
Palombo J., r 144
Pangerl F., Neuersch.: Kirchengeschichte 638
Pascher J., r 103
Pastor L. v., r 644
Pègues Th., r 136
Pelster F., Kl. B.: Eine Handschrift m. Predigten des Richard Fishacre O. P. u. anderer Oxforder Lehrer 614, r 315
Pelluzza, r 466
Peterson E., Kl. B.: Irrige Zuweisungen asketischer Texte 271
Pflichtbeichte im Mittelalter, Abh. *P. Browe* 335
Philosophie, Neuersch. 118. 458
Philosophie in Einzeldarstellungen, r 130
Pieper J., r 129. 326.
Pieper K., 308. 662
Pistocchi M., r 143. 144
Plato, r 122
Plus R., r 489
Pohle J., r 632
Pohley O., Neuersch.: Philosophie 130
Polifka J., r 476
Polz A., r 476
Pölzl F. X., r 307
Pöschl A., r 145
Poschmann B., r 141
Prediger, Ein neuer, des kirchlichen Altertums, Kl. B. *O. Bardenhewer* 426
Prümm K., Kl. B.: Neue Wege einer Ursprungsdeutung antiker Mysterien 89. 254
Przywara E., r 133

Rademacher A., r 633
Rahner H., Kl. B.: Fürstabt Martin Gerbert u. die Jesuiten 438; Rez.: *J. Pascher* 108
Raimond J., r 160
Rauer M., r 647
Reiser B., r 465
Religion in Geschichte und Gegenwart, r 330
Religionswissenschaft, Neuersch. 133
Rembold A., r 298

Remer R., r 459
Repertorium Juridicum Ecclesiasticum, r 145
Retzbach A., r 326
Richard Fishacre O.P., Eine Handschrift m. Predigten des, u. anderer Oxforder Lehrer, Kl. B. *F. Pelster* 614
Rintelen F. J. v., r 458
Rohr I., r 305
Roos J., r 655
Rösch K., r 304. 309
Rosenmöller B., r 119
Rühle O., r 330

Sacher H., r 325
Salaverri J., r 141
Salzburger Hochschulwochen, die ersten, r 133
Santeler J., Neuersch.: Philosophie 122. 463
Sbath P., r 333
Schäfer E., r 482
Scheeben H., r 640
Scheeben M. J., r 633
Scheffmacher, r 136
Scheller E., r 489
Scherer E. C., r 156
Schilling J., r 466
Schlagenhaufen Fl., Rez.: *K. Fr̈r* 116, *J. Kroll* 282, *L. Faulhaber* 618; Neuersch.: Religionswissenschaft u. Fundamentaltheologie 133; Allgemeines 330
Schlütz K., r 443
Schmaus M., r 635
Schmieder K., r 461
Schmitt A., Rez.: *A. M. Knoll* 623; Neuersch.: Moral- u. Pastoraltheologie 318
Schnürer G., r 645
Schoeps J., r 136
Schönegger A., Neuersch.: Kirchenrecht 142
Schuler M., r 638
Schulz A., r 297. 480
Schultze V., r 646
Schupp J., r 317
Schuster I., Kard., r 159. 474
Schuster J. B., Abh.: Von den ethischen Prinzipien 44
Schweiger Cl., r 660
Schwendimann F., Neuersch.: Moral- u. Pastoraltheologie 322
Sein u. Wert, Abh. *Lotz*
Semaine Internationale d'Ethnologie Religieuse, r 134
Seppelt F., r 644
Sharp D. E., r 130
Sickenberger J., r 305
Silva-Tarouca C., r 634
Simon P., r 126
Sivek P., r 132
Slipyi J., r 332
Souilhé J., r 122
Spieler J., r 650
Spael W., r 332
Spahn J., r 636
Staab K., r 639
Staatslexikon, r 325
Stapper R., r 469
Stegmüller Fr., r 629
Steinmann A., r 480
Sternaux J., r 159
Stökle A., r 479
Stonner A., r 480
Stufler J., Rez.: *P. Galtier* 111, *J. Hoh* 285; Neuersch.: Dogmatik u. Dogmengeschichte 311. 627
Styra A., r 484
Suárez E., r 143

Tertullian, r 635
Texte u. Untersuchungen, r 647
Textus et documenta, r 122. 463. 634. 635
Theissen J., r 473
Theresia v. Jesus, r 485
Thomas v. Aquin, r 627
Thône P., r 489
Thörnell G., r 109
Tóth T., r 476
Tramontano R., r 300
Trummer J., r 146

Ungnad A., r 302
Ursache: Das Gesetz der U., Kl. B. *Fuetscher* 411

Vallet A., r 138
Vanutelli P., r 302
Viller M., r 481
Vogt J., r 645
Vogt P., r 650
Vollmer H., r 310. 486
Volmer A., r 484
Vrede W., r 305

Wahl R., r 146
Waitz S., Bischof, r 323
Walk L., r 135
Walter Th. A., r 127
Walz J. B., r 631
Weber H., Neuersch.: Philosophie 127; Pädagogik u. Katechetik 659
Weidauer F., r 460
Weigert J., r 480
Weijenberg J., r 638
Weiß M., r 641
Wertphilosophie u. Wertpädagogik, Abh. *J. Lotz* 1
Wiedemann H., r 647
Wieneke J., r 299
Wikenhauser A., r 310
Wild K., r 485
Willam F. M., r 309
Winter E., r 134
Wobbe J., 309
Wolf J., r 645
Wunderle G., r 657

Zellinger J., r 647
Zimara C., r 630
Zimmermann O., r 157
Zscharnack L., r 330